

**Trilhas:****Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil.**

Susana de Matos Viegas

Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências e Tecnologia  
Universidade de Coimbra

**ABSTRACT:** This paper is an ethnographic account of ‘place-belonging’ among Indians presently living in the southern part of the Bahia region of Brazil. Despite the fact that the Indians have been dealing with state policies of indigenous settling since colonial time, they intertwine belonging to enclosed places such as “villages”, with a notion of belonging through lines of interpersonal social relations. These lines result from the intensifying practices of visiting, the recalling of narratives of trade contact situations and migratory circuits, and the transformation of institutionalized meetings promoted by governmental and missionary entities into visiting and meeting situations. By means of systematizing a phenomenology of place as a ‘trailed-territory’, the paper argues that these senses of belonging may become an heuristic device for thinking about territory in a wider comparative perspective. [South American Indians, identity, territory, sense of place belonging, settling policies, sociality].

**Trilhas:**

**Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil.**

Susana de Matos Viegas

Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências e Tecnologia  
Universidade de Coimbra

Aquele lugar era histórico. Ali, no passado, abicavam as canoas dos índios; em torno daquele leito de rio sombreado surgiram aldeias indígenas e hortas. As hortas sobreviveram aos índios: embora as aldeias tivessem dado lugar à floresta, depois às grandes plantações coloniais e por fim às casas de praia, ainda brotava mandioca em lugares inesperados.

Naipaul, V.S., 1990: 106

A descrição da paisagem portuária de uma ilha do Caribe por V. S. Naipaul introduz-nos exemplarmente ao tema a tratar neste artigo: o processo de identificação e pertença territorial de populações de índios que têm convivido, numa proximidade ‘estrangeira’, com a história da colonização, os tempos modernos e a globalização. Tal como a paisagem deste porto de uma ilha das Caraíbas, também a região da Mata Atlântica, habitada por diversos grupos de índios na região sul do Estado da Bahia/Brasil, foi transformada ao longo dos tempos. A sequência dessa transformação que faz das aldeias floresta, depois plantações (coloniais) e, finalmente, empreendimentos turísticos, também decorre dos mesmos factores históricos enunciados por Naipaul: o colonialismo e os tempos modernos<sup>1</sup>. Ao

---

Este artigo é a versão portuguesa do artigo intitulado “New life to forest trails: Indian territory through colonial and modern times (Bahia/Brasil)” submetido à revista *Identities* em Outubro de 2000. Foram apresentadas versões anteriores deste artigo no grupo de Identidades do projecto do CES em Julho de 1999, em Novembro de 1999 no Seminário “Tensões Coloniais e reconfigurações pós-coloniais: diálogos luso-brasileiros”/Convento da Arrábida, e em Maio de 2000 no seminário “Imperial Tensions in postcolonial times: case studies from the portuguese speaking world”/ Brown University (EUA). Agradeço a todos os participantes destes seminários os comentários encorajadores, e aos organizadores Cristiana Bastos (ICS), Miguel Vale de Almeida (ISCTE) e Bela Feldman-Bianco (UNICAMP-Brasil) por terem viabilizado a realização do encontro da Arrábida e da Brown. Este artigo representa também o resultado do intercâmbio estabelecido com Bela Feldman Bianco num convénio CES/UNICAMP, financiado pelo acordo CNPQ/JNICT. A consolidação do argumento desta versão final do artigo não teria sido possível sem os comentários de João de Pina Cabral (ICS) e de Alcida Rita Ramos (UNB-Brasília) a versões anteriores, pelo que lhes estou muito grata. Agradeço ainda a Bela Feldman-Bianco o entusiasmo que tem manifestado face ao desenvolvimento do meu trabalho, e à Sandra Xavier pelas sugestões relativas à antropologia da paisagem.

<sup>1</sup> A expressão “tempos modernos” é usada neste artigo para descrever a transformação operada, simultaneamente, nos índios e na floresta através de uma ideologia “moderna” i.e. onde o desenvolvimento económico era visto como prioritário por relação a valores humanos, sociais, culturais e ecológicos. Poderíamos também usar o conceito de “direitos de primeira geração” de Boaventura de Sousa Santos (1989) para caracterizar esse período mas o uso do conceito “moderno” evoca, de forma mais explícita, a destruição da diferença étnica e da paisagem que o artigo trata.

dizer que “as hortas sobreviveram aos índios”, Naipaul evoca um dilema sobre a capacidade relativa da paisagem e a dos índios em resistir a transformações históricas de tamanha profundidade.

Ao longo dos tempos, no sul da Bahia, a Mata Atlântica foi dando lugar a cidades, a largas extensões de cultivo de cacau, a pequenos empreendimentos de lazer, a indústrias de celulose, a áreas turísticas, e ainda ao cultivo intensivo de fruta e coco. A Mata Atlântica é hoje património mundial, preservada em pequenos nichos e vigiada por organizações transnacionais, sob a égide da defesa de valores ecológicos globais. Para os índios do Sul da Bahia o processo de mudança da paisagem, provocado pelo desflorestamento, e o das suas próprias vidas evoca experiências paralelas de destruição. Ao mesmo tempo que se cortava a mata, e nela se construíam espaços urbanos e plantações agrícolas (principalmente de cacau), os índios eram desalojados<sup>2</sup> e expulsos dos locais que hoje identificam como o seu lugar de habitação.

Esta ligação entre a destruição da floresta e a da vida das pessoas é apenas formalmente equiparável ao espírito de preservação ambiental que faz recair a atenção do mundo global sobre locais como a região da Mata Atlântica. Maurice Bloch (1995) usou a expressão “pânico ecológico do Ocidente” para se referir a essa ordem de valores e para os opor aos sentimentos dos Zafimaniry (Madagascar) para com a floresta. Bloch defende que os Zafimaniry se sentem ligados à floresta valorizando, no entanto, o desflorestamento por ser através do corte de árvores que se marca a paisagem com monumentos, lembrando os antepassados, e oferecendo uma visão da perpetuidade da vida que se opõe ao efêmero do quotidiano (Bloch, 1995:65-66; Hirsh, 1995:10). Para os índios do sul da Bahia a situação é inversa à dos Zafimaniry, no sentido em que o desflorestamento não é desejado; porém, o sentimento negativo que o corte da floresta transporta para as suas vidas também se distingue dos valores globais de desastre ambiental, necessitando ser descrito e analisado.

Tendo por terreno de reflexão empírica o contexto de identidade e pertença territorial dos índios no sul da Bahia, este artigo contribui para enriquecer os dispositivos heurísticos a que podemos recorrer para compreender fenómenos de identidade e pertença territorial no mundo contemporâneo. Recorre-se aqui ao conceito de “pertença territorial” e não ao conceito antropológico de paisagem por existir uma proximidade apenas parcial

---

<sup>2</sup> Uso o termos português de “desalojado” como tradução do inglês “displacement”. No contexto da literatura antropológica tem-se usado o conceito de “displacement” para descrever processos de desalojamento que se reportam quer à situação dos refugiados quer à de populações que são sujeitas a lógicas de habitação forçadas, como é o caso aqui em estudo.

entre este último e a forma como a questão da identidade e do território é aqui abordada. Tal como defende Barbara Bender, a paisagem (*landscape*) define uma área onde as identidades são criadas e politizadas: “A paisagem é um conceito de grande tensão, que opera na articulação entre história e política, relações sociais e percepções culturais” (1995:3). No caso indígena no sul da Bahia esta criação e politização da identidade resulta de três processos, interligados, que não são normalmente associados ao conceito de paisagem, a saber: ‘a terra’ como mercadoria e meio de produção, ‘o solo’ como território-nação e ‘o lugar’ como forma de pertença localizada.

Um dos aspectos relevantes na caracterização da população indígena do sul da Bahia é o facto de ter sido sujeita, há longo tempo, a formas de aldeamento<sup>3</sup> ditadas, num momento inicial, pelo regime colonial/missionário e depois pelo Estado independente brasileiro. É preciso recordar que a Bahia é uma das primeiras regiões da América do Sul onde o colonialismo se implantou. Em concomitância, os índios que vivem na região foram perseguidos por tentativas de aldeamento desde, pelo menos, o século XVII, quando os Jesuítas – que haviam chegado à Bahia em meados do século XVI - consolidaram a sua política de aldeamento. Essa política inspirou-se em diversas ideias, entre as quais se destaca a noção de que os índios eram por natureza seres fugidios. Se de início pareciam aderir de forma rápida aos processos de conversão religiosa, mostravam depois resistir a uma continuada vida cristã, voltando a recolher-se no mato e a deixar o espaço de convivência com os cristãos.

As políticas de aldeamento jesuíta tiveram na sua origem uma noção de “espaço panóptico” (cf. Foucault, 1984), inscrita na planta quadricular das aldeias, que mostra o quanto elas se conformaram a uma “imagem ocidental” de paisagem i.e. de uma realidade fechada, que se pode medir, descrever e mapear (Kuchler, 1995:85). A etnografia desenvolvida neste artigo permite-nos entender, porém, que o facto dos aldeamentos serem habitados pelos índios faz com que esta imagem “ocidental” não seja apenas transformada - como se estivéssemos perante um contraponto entre as representações que os índios trazem consigo, e que imprimem no espaço vigiado, e o que esse espaço promove. É preciso assumirmos uma postura fenomenológica para que possamos entender o sentido total da transfiguração destes lugares, através da vivência dos seus habitantes. No contexto

---

<sup>3</sup> O termo “aldeamento” é aqui utilizado como tradução do termo inglês *settlement*. O termo inglês tem um espectro semântico mais vasto que esclarece a situação aqui em causa. Ele pode ser usado para referir formas de constituir habitação e para referir formas de colonização evocando, deste modo, o facto das políticas de colonização terem passado por políticas de fixação e sedentarização de populações nativas.

etnográfico das sociedades aborígenes australianas, que já foi designado “o contexto prefigurado da antropologia da paisagem”, este assunto tem sido objecto de um debate interessante e rico que merece ser continuado (cf. Morphy, 1995:205, cf. Morphy, 1995, Myers, 1988, 1991; Layton, 1995). Mas a questão ultrapassa, ainda, a validade estrita de um estudo de caso. A análise deste sentido de transfiguração dos lugares enquadra-se na descrição e aprofundamento dos processos de alojamento, desalojamento (*displacement*) e realojamento (*emplacement*) que constituem, reconhecidamente, um dos temas centrais ao estudo da identidade e globalização, como lembra Sousa Santos (cf. Capítulo 1).

A complexidade desta abordagem na actualidade decorre do facto de não estarmos perante situações em que uma comunidade indígena com um padrão de habitação móvel é aldeada (como aconteceu no tempo colonial) mas perante fluxos de alojamento, desalojamento e realojamento, repetidos ao longo do tempo. Face a estas situações, os sentimentos de pertença assumem formas serpenteadas de definição não monolítica e, muitas vezes, ambivalente e controversa. Mesmo os autores mais atentos a esta complexidade têm tido dificuldade em abandonar uma perspectiva que tenda a partir do contraste entre os modos “tradicionais” de conceber o território (entendidos como prévios ao desalojamento) e aqueles que estão a ser reivindicados numa situação pós-desalojamento. Nadia Lovell (1998), por exemplo, colocou a questão da seguinte forma: a reivindicação de territórios localizados por populações que tinham modos de vida “tradicionais” não sedentários é um meio de negar as formas anteriores de vivência do espaço, nas quais “se transcendia a fixação a um território” (Lovell, 1998:4). Encontramos ainda esta mesma sequência de argumentação nos debates que contrapõem noções confinadas de localização com o fluxo de mercadorias e pessoas. Neste contexto, as culturas que “viajam” aparecem como complementos, ou pares de oposição, a sentimentos de pertença local (cf. Clifford, 1997; Mitchell, 1998 para uma perspectiva crítica).

Este artigo desafia a ideia da existência de uma relação necessária de oposição ou complementaridade entre a pertença a territórios através de noções de fixação vs. de movimento. Apesar de se concentrar na descrição etnográfica de um estudo de caso ligado à identidade étnica sul ameríndia, no contexto regional específico do sul da Bahia (e de manter a tese de que essa diferença não é redutível), a abordagem a desenvolver neste artigo tem um alcance mais geral. As alternativas conceptuais que serão aqui apresentadas resultam da descrição de uma filosofia de pertença ao território onde o confinamento a um lugar constitui, simultaneamente, a abertura a uma rede de relações. Um dos desafios

conceptuais inscrito nesta filosofia é que ela começa por parecer assentar nos mesmos princípios que são descritos por John Comaroff (1996) para a constituição de um território confinado “euronacionalista”. Para Comaroff aquilo que define este modo de identificação é que a pertença ao território se funda em fronteiras físicas geográficas, as quais são legitimadas através da invenção de um local de origem histórico (1996:176). Apesar dos processos de pertença territorial dos índios no sul da Bahia partirem dessas mesmas premissas, eles conduzem-nos a formas de sociabilidade e de política territorial totalmente contrárias às que resultam da “perspectiva euronacionalista”. É deste modo que se edifica uma fenomenologia que, apesar de se sustentar em noções de sociabilidade ameríndia, pode contribuir para uma heurística de entendimento dos processos de pertença territorial no mundo contemporâneo.

A etnografia a apresentar neste artigo resulta do trabalho de campo com observação participante que desenvolvi entre uma comunidade de descendentes de índios Tupi, remanescente de uma aldeia jesuíta fundada no período colonial (finais do século XVII) e conhecida actualmente pelo nome de Olivença<sup>4</sup>. No presente etnográfico, entre Agosto de 1997 e Agosto de 1998, os índios de Olivença não habitavam uma “terra indígena” – a designação oficial para descrever as áreas territoriais indígenas reconhecidas pelo Estado Brasileiro actualmente. No entanto, durante o período do trabalho de campo, os índios de Olivença começaram a participar em encontros regionais de índios do sul da Bahia. Foi ao longo deste processo que tive oportunidade de conhecer representantes das comunidades de índios Pataxó e Pataxó Hã Hã Hã e ainda Maxacali, Guarani e Xacriabá, que habitam em regiões circundantes. Estes encontros eram promovidos normalmente por entidades institucionais, desde organizações missionárias - tais como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>5</sup> - à própria agência governamental que trata dos assuntos indígenas, a

---

<sup>4</sup> O trabalho de campo foi financiado no âmbito do projecto da Fundação da Ciência e Tecnologia, referência PRAXIS PCSH/P/ANT/42/96, tendo como responsável científico Miguel Vale de Almeida (ISCTE).

Até o ano 2000 os índios de Olivença eram o único grupo de índios do sul da Bahia que se apresentava com um nome topográfico: “índios de Olivença”. Os índios aldeados no século XVII eram índios Tupi. Contudo, o seu nome étnico é omitido pela documentação histórica desde o século XVIII, passando a designá-los por “índios de Olivença”. No ano 2000 os índios de Olivença escreveram uma petição pública (uma “carta aberta”) reivindicando a sua identidade enquanto “índios Tupinambá”.

A população indígena fala apenas português e vive, actualmente, no meio de proprietários e trabalhadores rurais que migraram para a região. Definem-se como “caboclos” ou “índios”, distinguindo-se, por vezes, desta última designação por alegarem que ela deve descrever os índios que vivem em “aldeias de índios” ou aqueles que habitam a longínqua e idealizada região Amazónica.

<sup>5</sup> O Conselho Indigenista Missionário formou-se em decorrência das reformas do Concílio Vaticano II e do Conselho Nacional de Bispos do Brasil (CNBB). Um dos papéis mais importantes desta entidade foi a organização das primeiras reuniões de lideranças indígenas a nível nacional na década de 1970 (cf. Ramos, 1998:168). O CIMI é a única organização missionária dedicada à causa indígena que actua no sul da Bahia.

Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>6</sup>. À medida que fui acompanhando representantes da comunidade de índios de Olivença a estes encontros fui-me apercebendo que eles eram meios primordiais na constituição de redes de relação entre diferentes grupos e de sentimentos de pertença territorial. Foi a participação nestas reuniões e as visitas subsequentes que fiz a aldeias de índios no sul da Bahia, a convite de “lideranças indígenas”<sup>7</sup>, que forneceram a base empírica da etnografia que é aqui apresentada.

### **O processo histórico do aldeamento de índios no sul da Bahia**

Os índios que habitam actualmente a região sul da Bahia foram aldeados durante três períodos históricos: o período colonial – do século XVI até 1822; o período de etnogénese do Estado-Nação brasileiro – o século XIX; e parte do período “moderno” – desde os anos 1920 até 1940. Em 1998 havia dezasseis aldeias indígenas no sul da Bahia, que resultaram de uma desmultiplicação de três ‘aldeamentos fundadores’: Olivença, Barra Velha e Caramuru-Paraguaçu. Cada um destes ‘aldeamentos fundadores’ é identificado, respectivamente, pelos três grupos étnicos mais representativos na região: os Tupi para Olivença, os Pataxó para Barra Velha e os Pataxó Hã Hã Hã para Caramuru-Paraguaçu. Actualmente, as áreas indígenas reconhecidas pelo Estado brasileiro são designadas não só de “terra indígena” como de “aldeia de índios” ou “aldeia indígena”, sabendo-se que a designação de aldeia é uma categoria da demografia oficial brasileira que descreve formas de povoamento de índios, sejam eles resultantes de aldeamentos oficiais ou “tradicionais”.<sup>8</sup>

Entre os três aldeamentos fundadores aquele que é mais antigo é Olivença, a aldeia jesuíta fundada em 1680 (cf. Leite, 1945). Depois da expulsão dos jesuítas do Brasil em 1758, o nome religioso da aldeia (Nossa Senhora da Escada) foi substituído por um nome topográfico importado da então metrópole: Olivença. Mais de um século depois, e em

<sup>6</sup> A FUNAI é o órgão do governo brasileiro que trata de todos os assuntos relativos aos índios no contexto do Estado-Nação, exceptuando-se apenas o sector da saúde que em 1998 foi entregue ao órgão nacional de saúde - Fundação Nacional da Saúde (cf. Almeida e Oliveira, 1998; Lima, 1995; Ramos, 1998).

<sup>7</sup> Cada aldeia de índios tem mais que um “líder” ou “liderança” indígena. Os critérios mais importantes para a eleição de um líder pelos membros de uma aldeia são, por um lado, a sua capacidade de lidar com as entidades que apoiam o índio (o governo, as ONGS, a Igreja), e por outro, a participação de um indivíduo ou de um parente próximo no processo de reconhecimento de uma “terra indígena” ou de “trazer a aldeia de volta” (cf. secções seguintes deste artigo). Sobre os processos de liderança indígena na região nordestina no Brasil veja-se Brasileiro, 1999; Sampaio, 1996; Arruti, 1996.

No último mês de trabalho de campo decidi gravar algumas entrevistas livres com os líderes que conhecia melhor, conduzindo a conversa de forma a que falassem das relações com os índios de Olivença. As citações de conversas que apresento no artigo provêm dessas gravações.

<sup>8</sup> Actualmente o termo “aldeia” é usado no Brasil para designar, especificamente, formas de habitação de índios. A unidade demográfica menor que existe no Brasil para população não indígena é a vila. Assim, o tamanho das aldeias de índios pode variar muitíssimo. De acordo com dados de 1995, a “aldeia” maior no sul da Bahia é Caramuru-Paraguaçu que foi fundada em 1926 com 52.000 hectares e tem agora 1.200 hectares. A aldeia mais pequena que resultou de uma fissão com a aldeia fundadora de Barra Velha tem 0,1 hectares.

resultado da lei estabelecida pelo Estado independente brasileiro para regulamentar todas as aldeias missionárias remanescentes, Olivença foi classificada administrativamente como uma vila (não indígena).<sup>9</sup> Apesar dos índios de Olivença serem descritos, desde então, como “assimilados”, “mestiços” ou “civilizados”, a população continuou a identificar-se a si própria como índia, ainda que “civilizada” ou “cabocla”.<sup>10</sup> A população não indígena da região também foi mantendo esta representação dos “caboclos” de Olivença como uma espécie de índios, ainda que misturados ou civilizados. Um outro aspecto que ajudou a perpetuar a identificação indígena foi o facto de durante a primeira metade do século XX esta população indígena ter mantido o seu modo de residência em pequenos núcleos habitacionais móveis, que se foram deslocando na região da mata, tendo vindo a fixar-se apenas na década de 1960 em consequência da mercadorização da terra (cf. Viegas, 2000; 2000a).

O segundo aldeamento fundador a referir é Barra velha. Diferentemente do que aconteceu com os índios Tupi de Olivença, só em 1861 é que o Estado independente brasileiro aldeou os índios Pataxó. De acordo com a versão oficial, o objectivo desta política de aldeamento era criar uma reserva de mão de obra e domesticar a natureza bravia e hostil que marcaria a índole desta “raça” (Sampaio, 1996:15; Carvalho, 1977:81).<sup>11</sup> Na altura da Comemoração do quarto centenário da Descoberta do Brasil (1900), o Estado tentou apropriar-se de parte de uma área de floresta, incluída na área indígena de Barra Velha, com o objectivo de a transformar num Parque Nacional. Desde então, a relação entre os índios Pataxó e o Estado passou por diversos momentos de tensão. Na década de 1950 deu-se um dos confrontos mais violentos entre os índios e a polícia militar e parte da área indígena – conhecida como o “Monte Pascoal” - foi transferida para a fundação do Parque Nacional, sob a alegação oficial de se tratar da primeira paisagem avistada da

---

<sup>9</sup> O decreto que declara a extinção de todos os antigos aldeamentos de índios data de 1875. Em 1888 a lei é executada, concedendo-se ao município de Ilhéus o direito de alienar as terras dos aldeamentos (Carneiro da Cunha, 1998:145-146; Campos, 1981:260, 271). A legislação sobre a extinção dos aldeamentos seguiu-se ao “Regimento das Missões” de 1845, instrumento legal que dispunha sobre a administração dos índios e seu património. Nesse regimento, a extinção dos aldeamentos é justificada segundo princípios de assimilação, tais como a necessidade de se “incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim confundidos com a massa de população civilizada” (Dantas, Gonçalves & Sampaio, 1998:451-2). Sobre a forma como os índios integram este processo histórico de mercadorização da terra em Olivença numa perspectiva sobre o tempo, a permuta de bens, e noções de espaço e terra veja-se Viegas (2000a).

<sup>10</sup> A palavra “caboclo” é um termo brasileiro que, segundo alguns autores, tem raiz no Tupi “caá-boc”, que significa “tirado ou procedente do mato”, sendo também, de acordo com Capistrano de Abreu “primitivamente chamados os índios catequisados em aldeias pelos Jesuítas e seus rivais de catequese” (cf. Machado, 1977).

Caravela do navegador português Pedro Álvares de Cabral, quando se aproximava da costa brasileira em 1500.<sup>12</sup>

O terceiro aldeamento fundador é Caramuru-Paraguaçu. Foi fundado em 1926 e habitado maioritariamente por índios Pataxó Hã Hã Hã. O objectivo político que presidiu à constituição deste aldeamento foi o de fixar, por um lado, índios que habitavam antigas aldeias missionárias já extintas e, por outro, os índios Pataxó Hã Hã Hã que viviam na região de forma descrita como “selvagem” e “errante” i.e. não sedentária. Esta área indígena é um exemplo da política de aldeamento estabelecida pelo Estado brasileiro desde a década de 1910, aquando da constituição de um órgão governamental que lidava directa e exclusivamente com assuntos dos índios: o Serviço de Protecção aos Índios (cf. Lima, 1995). A política governamental que orientava a questão indigenista na época foi fortemente inspirada pelas ideias de assimilação dos índios ao mundo civilizacional, as quais vêm a reforçar-se a partir da década de 1930 com a ditadura que se instala no Brasil. O governo estabelece um estatuto especial de cidadania para os índios desde esse período, o qual prevê que a sua identificação enquanto índios seja transitória, destinada a desaparecer com a desejada assimilação à cultura e civilização brasileira. Os “aldeamentos”, então chamados de “Postos de Atracção”, executavam esse princípio civilizatório segundo métodos sofisticados que pressupunham uma espécie de Iluminismo indígena. Os índios deveriam ser “atraídos” e não forçados a fixar-se nestas áreas, levados a concluir dos benefícios da civilização por sua livre vontade.<sup>13</sup>

### **Trazer aldeias de volta**

No período imediatamente posterior a 1920-1940 e até à década de 1970 a situação dos aldeamentos e condições de habitação dos índios do sul da Bahia reverteu-se: os Pataxó e Pataxó Hã Hã Hã que viviam nas áreas indígenas de Barra Velha e Caramuru-Paraguaçu

---

<sup>11</sup> A imagem dos índios Pataxó na documentação oitocentista é fortemente racializada. O facto de terem sido descritos como um grupo nómada e entregue a práticas antropofágicas colocou-os no patamar mais baixo da hierarquia racial oitocentista (cf. Schwarcz, 1993; Paraíso, 1976:16).

<sup>12</sup> Os índios Pataxó investiram de forma mais incidente numa tentativa de recuperação desta área a partir de 1999. Em Agosto de 2000 ainda não haviam conseguido regularizar a situação, apesar de já terem reocupado parte da área, continuando a sofrer ameaças de morte da parte de proprietários que viram as suas terras incluídas nesse processo de recuperação. As ameaças são normalmente dirigidas aos líderes indígenas.

<sup>13</sup> Existem já numerosos estudos sobre a política indigenista neste período, entre os quais se destaca o de António Carlos de Souza Lima (1995). O caso do Posto de Caramuru-Paraguaçu é paradigmático desta política por duas razões principais. Por um lado, o nome escolhido refere a união matrimonial mítica entre um suposto navegador português (Caramuru) e uma índia Tupi (Paraguaçu) (cf. Monteiro, 1992:136). Este matrimónio veio a ser usado como o símbolo mestre do sucesso da miscigenação. Por outro lado, a área do posto estava dividida em duas partes, sendo que uma ala se designava Caramuru e era para onde se levavam os índios provenientes das antigas missões. A segunda ala, designada Paraguaçu, era onde ficavam os que viviam de forma “errante” na mata e precisavam de ser totalmente iniciados aos modos de vida da civilização.

foram insidiosamente expulsos das áreas indígenas. A descrição deste facto é feita pelos depoimentos orais dos índios, podendo também ser analisada em fontes da imprensa e depoimentos jurídicos em tribunal (cf. Silva, 1983). Aquilo que o conjunto destas fontes permite concluir é que os procedimentos de expulsão dos índios são equiparáveis a guerras campais, executados através de ameaças constantes de morte até à efectiva destruição de plantações, tiroteio e homicídio. É em resultado desse clima de tensão, legitimado por um regime político militar e por um governo de Estado com fortes características coronelistas - que justificava que os proprietários de grandes extensões de terra tivessem polícia privada - que os índios vão migrando a partir dos antigos aldeamentos, de forma compulsiva, em pequenos grupos de parentes, dispersando-se na região.

Na década de 1970 o Governo Federal defendeu a extinção deste tipo de aldeamentos, que se dizia terem sido abandonados pelos índios em decorrência de terem cumprido o seu processo civilizatório, e estarem já integrados na sociedade nacional, não devendo, portanto, manter-se em território próprio mas assimilados ao espaço da população não indígena. O caso da área de Caramuru-Paraguaçu é o mais representativo desta situação, no contexto sul da Bahia, mas o processo foi discutido a nível nacional e visava aplicar-se a muitos outros casos.<sup>14</sup>

Os índios que habitam a região sul da Bahia não vêem as formas de expulsão territorial ocorridas entre 1940 e 1970 como meros factos históricos. Para eles trata-se de um processo de desalojamento que retractam como um meio de “desaldear”. Um dos aspectos que pode parecer estranho a um observador exterior é que as aldeias das quais reclamam terem sido expulsos, querendo agora voltar a habitar, são os ‘aldeamentos fundadores’, criados na ordem colonial e ditatorial. Actualmente, estes aldeamentos são o símbolo da antítese da expulsão e dispersão que caracterizou o desalojamento vivido no período de 1940-1970. Desde a década de 1980 que a memória da experiência negativa do desalojamento constitui o maior incentivo para levar a cabo uma forma de realojamento (*emplacement*), isto é, de procurar um local de pertença depois de se terem visto fora de qualquer referência de localização (cf. Olwig & Hastrup, 1997; Lovell, 1998). Já que o

---

<sup>14</sup> Na verdade, este processo relaciona-se com a directiva governamental conhecida como “decreto de emancipação” que teria consequências vastas e devastadoras para os índios (cf. Lima, 1995; Oliveira, 1998a; Ramos, 1998: 124-266). O decreto acabou por nunca ser posto em vigor. No caso da Bahia a resistência à execução deste decreto foi apoiada por antropólogos da Universidade Federal da Bahia, nomeadamente através de um contacto com os índios originários da área. Esta contestação faz parte da história da fundação da actual Organização Não Governamental ANAÍ da Bahia. As acções desempenhadas nesses finais da década de 1970 basearam-se num espírito de voluntarismo que levou muitos académicos e intelectuais, no Brasil, a apoiar a causa indígena (cf. Ramos, 1998:270-271).

desalojamento é por eles descrito como uma forma de “desaldear”, o realojamento é descrito como uma forma de “trazer a aldeia de volta”.

“Trazer a aldeia de volta” significa, neste contexto, reavivar a consciência política e encontrar uma referência de localização. O período de “desaldeamento” é visto, actualmente, como um tempo em que os índios “não tinham o conhecimento das aldeias” porque “não tinham ninguém para organizar”. A ideia de “trazer a aldeia de volta” é a de reunir os índios, que se haviam dispersado, para um ponto territorial fixo, e melhorar o seu estilo de vida. Uma das memórias negativas que ficou da experiência de ser desalojado é que os índios foram forçados a suportar um estilo de vida urbano onde, como dizia um índio Pataxó que viveu muitos anos nessa situação, “nos perseguem ladeiras de som que deixam a gente maluco”.

Os significados do território como terra - i.e. como meio de produção – como solo – i.e. uma área dentro do Estado-Nação – e como lugar - i.e. um meio de pertença localizada - acabam por se entrelaçar num novelo denso de relações. Neste sentido, a alteração da legislação que define o direito de acesso à terra na Constituição de 1988 é um dos elementos (mas não o determinante) para entendermos este processo de pertença territorial. De facto, é a partir desta altura que o direito de reivindicar uma terra indígena passa a assentar na prova de que a terra tem sido “tradicionalmente ocupada” pela comunidade que a reclama (artigo 231 da Constituição).<sup>15</sup> Contudo, os procedimentos para o reconhecimento de uma “terra indígena” são apenas parcialmente administrativos. Depois de passar as primeiras fases de regularização, o Estado tem ainda que pagar uma indemnização aos anteriores proprietários, para que eles abandonem a área. Acontece, porém, que os proprietários resistem e aqueles que têm mais poder (e pistoleiros particulares) ameaçam os índios de morte. Em suma, para que os índios vejam o seu direito constitucional de acesso à terra cumprido eles têm que lutar não só nos tribunais

---

<sup>15</sup> Esta lei facilitou as formas de acesso à terra em situações como a dos índios no sul da Bahia. Contudo, a demarcação e posse da terra por comunidades indígenas é muito mais precária do que possa parecer. Em primeiro lugar, a lei não reconhece aos índios o direito à propriedade da terra; eles apenas podem aceder ao seu “usufruto”. Em segundo lugar, o número de “terras indígenas” regularizadas corresponde apenas a 3,8% em relação aos número oficiais (Oliveira, 1998a: 49). Um terceiro aspecto referente à região nordestina é ainda significativo. Segundo dados de 1997 haveria 55 “terras indígenas” nesta região. Porém, nenhuma delas estava completamente regularizada e apenas metade se encontrava na fase final do processo de regularização (Sampaio, 1997). Note-se ainda que a legislação brasileira não assenta o direito de reivindicação de terra indígena na noção de os índios terem um meio diferente e intenso de ligação com uma determinada paisagem, como acontece, por exemplo, no caso dos aborígenes australianos desde a *Northen Territory Land Right Legislation*, que define como condição de reivindicação de uma terra pelas sociedades aborígenes o facto de elas terem “afiliações espirituais a lugares particulares” e consequentes responsabilidades espirituais primárias para com esses lugares (cf. Morphy, 1995: 230; Layton, 1995: 211).

(recorrendo a dispositivos discursivos com os quais estão pouco familiarizados) mas também no terreno, em conflitos face a face que resultam, invariavelmente, na morte de algumas das suas lideranças.

Quando é preciso apoio para retirar um anterior proprietário de uma terra indígena e/ou “trazer uma aldeia de volta” o envolvimento dos índios não se alinha por quem pertença à “aldeia” a recuperar. É nos encontros promovidos a nível regional e nas visitas que se fazem entre aldeias que nasce esse sentimento de ajuda mútua. A sua epítome é a noção de todos serem “parentes”. De facto, a noção de ser parente é comum e tem significados muito similares em diversos contextos de política étnica na América do Sul, indicando um sentimento de pertença à mesma humanidade e uma autenticidade no envolvimento nos processos de identificação étnica (cf. McCallum, 1991: 416; Ramos, 1998: 169). Este é um dos casos que nos mostra, de forma inequívoca, como a política étnica deve ser descrita não só como um sentimento de pertença mas, principalmente, como um comprometimento colectivo para a acção. Trata-se, com exactidão, daquilo que João de Pina Cabral descreve para o caso de identificação étnica dos macaenses: “os membros desta comunidade não só partilham um sentimento de pertença como são conduzidos a agir de acordo com os princípios que reflectem essa pertença” (2000:201).

Para os índios do sul da Bahia, a experiência que une estes “parentes” e os convida à acção é identificada com o “sofrimento” vivido na época do desalojamento. Em situações públicas, os índios do sul da Bahia apresentam à população não indígena esse valor partilhado através de uma formatação narrativa que podemos designar “histórias de vida de sofrimento”.<sup>16</sup> Estas narrativas operam um colapso entre o tempo colonial e o passado mais recente, sob a égide de ambos serem momentos de “desaldeamento” i.e. de extorsão de um modo de vida e localização. Uma mulher líder Pataxó Hã Hã Hã iniciou a apresentação pública da sua “história de vida de sofrimento” desta forma:

Minha família é Pataxó. Minha mãe era a Pataxó Bahenã. Quando foi a Conquista pegaram meus pais lá no mato. Pegavam os índios no mato para amansar e aprenderem a vestir a roupa e a comer.

---

<sup>16</sup> A mobilização de minorias étnicas através da noção de partilha de uma “comunidade de sofrimento” também foi descrita para contextos como o dos movimentos negros na Colômbia e no Brasil (cf. Wade, 1995:344; Viegas, 1998). Nestes contextos a experiência histórica do sofrimento é lembrada através do processo de escravatura e da resistência das comunidades de escravos fugidos, conhecidas como “quilombos” ou “cimarrons”. A política afro-étnica na Bahia também evoca estas ideias. Contudo, como Vale de Almeida (1999) defendeu recentemente, no contexto da Bahia a política cultural também está fortemente relacionada com a transformação do corpo negro, anteriormente negativizado, num *locus* de resistência política.

O uso da linguagem do parentesco e do sofrimento pode reportar-se, no caso indígena brasileiro, à primeira reunião de organizações de índios, a nível nacional, em 1974, exemplificando-se no discurso de um líder indígena Sherente: “meus irmãos, eu chamo-os de irmãos porque eu sou um índio, sou um irmão da mesma cor, do mesmo massacre” (cf. Ramos, 1998:170).

Trouxeram minha mãe presa. Pegavam a pessoa no mato, vivendo sua vida, sua crença, para viver como civilizado, para aprender.

Até certo tempo a gente tinha mato para pescar, para caçar. Depois, o rio secou, ficou sem mato e nesse meio tempo, muito [índio] foi morrendo. A gente encontrava era índio morto na estrada.

(Líder das mulheres da área Caramuru-Paraguaçu. Apresentação pública dos Pataxó Hã Hã Hã num Seminário promovido pela Universidade regional em Ilhéus em Novembro 1997).

Esta narrativa de vida usa a referência do corte da mata para descrever o sofrimento dos índios. O desflorestamento e a morte dos índios são aqui apresentados como factos paralelos. É também de notar como nestas narrativas a história de uma mulher (a mãe Bahetá) é apresentada não como uma biografia singular ou excepcional mas, pelo contrário, como testemunho de processos que foram vividos por todos os índios da região. Estas mesmas ideias irão surgir-nos repetidamente mais à frente.

As histórias de vida de sofrimento surgem-nos aqui como uma espécie de nó final numa sequência interpretativa que nos vinha a mostrar que o realojamento - ou seja, o processo de “trazer aldeias de volta” - é uma forma de se alcançar uma referência local, uma pertença localizada, sem que, no entanto, se opere o fechamento a um espaço delimitado e fronteiro que a imagem da “aldeia”, e de juntar os índios num ponto fixo, parecia evocar. O processo social de “trazer aldeias de volta” mostra-nos, de forma clara, que localizar-se numa aldeia indígena implica, necessariamente, ser capaz de ultrapassar as fronteiras físicas e humanas da aldeia. Para trazer uma aldeia de volta é preciso apelar a modos latos e difusos de solidariedade, entre todos aqueles que partilharam experiências similares de desalojamento e sofrimento.

### **Circuitos migratórios e um local de origem histórica**

Se o passado lembra o desalojamento, o presente corresponde ao tempo onde os modos de realojamento se multiplicam. Veremos agora que a procura de referentes locais não passa apenas por trazer aldeias de volta mas também por procurar lugares de origem comum. Este processo constitui-se na narração de episódios de migração entre diferentes aldeias, realçando-se a proveniência de Olivença. Diversos índios Pataxó de Barra Velha relatam a sua chegada à aldeia de canoa, vindos da região de Olivença, enquanto que na área de Caramuru-Paraguaçu a proveniência de um grupo de Olivença é incontestável, já que ele mesmo se reconhece como o grupo dos “índios de Olivença” dentro da área indígena. A importância de Olivença como o local de origem topográfica não lhe confere, no entanto, um estatuto de lugar de veneração ou de peregrinação secular, como acontece com os lugares históricos de origem (de uma nação ou um povo) “inventados” na perspectiva “euronacionalista”. Diferentemente, como veremos de seguida, ela ganha um estatuto de

“lugar de arquivo”. Numa conversa entre dois líderes indígenas Pataxó este fundamento arquivístico dos relatos de migração foi explicitado quando um dos interlocutores assegurou que o conhecimento sobre a origem da sua família resultava da sua pesquisa histórica: “tudo mostra, segundo os registros, alguns registros históricos, que nasceu de lá de Olivença”.<sup>17</sup> Olivença é, portanto, o local de onde vieram e por onde passaram diferentes grupos de índios da região e, também, o local cuja existência histórica no período colonial pode ser documentalmente comprovado por ser um antigo aldeamento jesuíta.

O arquivo tem hoje um significado amplo para os índios. O conhecimento adquirido em documentos históricos é vital para os procedimentos administrativos de luta pelo direito de demarcação de uma “terra indígena”, ou de trazer aldeias de volta. Numa das aldeias Pataxó, que estava numa fase inicial de regularização como “terra indígena” no presente etnográfico, este valor do conhecimento arquivístico é posto em evidência. Neste caso, a iniciativa de se fazer um estudo arqueológico e antropológico de artefactos encontrados na área partiu do próprio líder indígena. Entre estes artefactos destacava-se um antigo forno de mandioca e um sambaqui<sup>18</sup> que deveria remontar ao tempo pré-colombiano, ambos encontrados na mata. Do ponto de vista deste líder indígena, os artefactos materiais são um tesouro arquivístico. Eles são fotografados para que possam ser vistos mesmo por aqueles que não têm oportunidade de visitar a zona de mata onde se encontram e devem ser estudados e documentados.

Mas a importância do conhecimento arquivístico para os índios do sul da Bahia pode ser ainda inferido de muitas outras situações, sem uma ligação tão directa com os processos jurídicos. Entre elas destaca-se o facto das lideranças indígenas considerarem que a actividade de pesquisa histórica não deve ser reservada aos antropólogos e historiadores mas praticada pelos próprios líderes indígenas em primeira mão. Para uma liderança Pataxó o arquivo é um lugar de esperança, onde se joga o futuro dos índios na região. Numa

---

<sup>17</sup> Alguns documentos históricos referem, explicitamente, que, no século XVIII os índios Pataxó habitavam na área de mata das redondezas da aldeia de Olivença. Num documento de 1756 diz-se que a área não estava habitada por população não indígena “por ser uma parte deserta e costumar andar também por ela o gentio chamado Pataxó” (Araujo, 1757 in Almeida, 1913: 184, 185). Um outro documento datado de 1799 menciona também o facto dos índios Pataxó habitarem a região sul de Olivença e acrescenta que essa situação se verifica desde 1730 quando os Pataxó foram expulsos do interior do actual Estado de Minas Gerais pelos Bandeirantes (Lisboa, 1799 in Almeida, 1916:108-109; Lisboa, 1802 in Almeida, 1916a: 8, 10).

<sup>18</sup> Um sambaqui é um vasto depósito de ostras e outras conchas resultantes das práticas alimentares dos índios no período pré-colombiano, sendo uma das evidências da presença antiga de índios na região. Este testemunho histórico não é apenas relevante do ponto de vista da regularização administrativa de uma “terra indígena”. É também de importância vital para os índios como uma forma de constituição dos seus sentimentos de pertença a um lugar (agradeço ao antropólogo José A. Sampaio Laranjeira, que tem feito relatórios para a regularização de terras indígenas no sul da Bahia, a troca de impressões a este respeito).

ocasião em que gravava uma conversa com diversos líderes Pataxó este valor do arquivo foi-me dado a ver de forma explícita.

Eu queria fazer um apelo a você, Susana, que é de lá do nosso país. Eu digo nosso país porque nós estamos na maré, também. É uma mistura de Portugal com o Brasil, negros índios e brancos, está na História. E eu faço um apelo, em nome dos índios, à nossa companheira: que faça uma intervenção às autoridades portuguesas para que nos ajudem nessa luta... porque tem vários culpados: a Igreja... porque não dizer as autoridades portuguesas na época?

E eu já procurei em alguns estudos, o conhecimento histórico [e verifiquei] que o catecismo dos livros cristãos, na época [colonial] foram feitos na língua indígena e que esses livros foram levados para outros países, pelos portugueses da época. E que hoje nós temos necessidade desses registos, desses manuais históricos. Que iriam nos ajudar a voltar ao nosso passado, que pra mim, eu digo de coração... pra mim me eleva a um sentimento muito profundo.

(Líder Pataxó de Barra Velha. Conversa com seis lideranças em Eunápoles. Julho 1998).

Até o dia da gravação desta conversa o facto de eu ser portuguesa nunca tinha sido evocado pelas lideranças como uma forma de identificar o país colonizador. Usualmente, viam a minha presença como uma forma de espalhar, em Portugal, o “sofrimento” dos índios do sul da Bahia. A projecção da minha cidadania para o tempo colonial foi trazida nesta única situação e sob a égide do conhecimento de arquivo.

A afirmação desta liderança tem a sua singularidade por se tratar de um líder indígena que se dedica pessoalmente à pesquisa de arquivo. Sempre que pode, quando vai ao Rio de Janeiro, procura na biblioteca do Museu do Índio alguma pista que possa indiciar o caminho para a recuperação da sua própria língua. Mas a valorização do conhecimento de arquivo ultrapassa essa peculiaridade pessoal. Ela enquadra-se na visão, recorrente nos índios no sul da Bahia, segundo a qual o arquivo não é uma realidade inerte referente a um passado distante e morto, mas um dos filões de esperança futura.

Em suma, vimos como o valor simbólico de um lugar (como Olivença) enquanto local de origem histórico a nível regional, sendo inferido do facto de ser uma fonte de conhecimento arquivístico, não assume uma posição de local hierarquicamente superior, no contexto de uma topografia das aldeias indígenas da região. Diferentemente, ela reforça o sentimento de pertença à vasta área regional através do testemunho da sua longevidade, transformando toda a região ( e não o local preciso de Olivença) num lugar de onde podem surgir sentimentos de pertença territorial .

### **Visitas e contactos entre trilhas**

Os episódios migratórios, as formas de trazer aldeias de volta e as histórias de contactos entre índios são hoje parte da prática discursiva e vivida dos índios do sul da Bahia. Mas a ideia que vem dar um sentido mais lato ao modo de pertença territorial, a nível regional, é a intensificação de formas de contacto interpessoais, de visitas e encontros. Estas situações

de contacto são muitas vezes formuladas a partir de uma imagem de trilhas na mata que trazem e levam animais, caça e índios amigos e inimigos. A configuração desta imagem surgiu-me de uma conversa com um índio Pataxó quando se referia à relação dos Pataxó com os Maxacali. Ao narrar a desorientação existencial dos Maxacali na actualidade, ele alegou tratar-se de um problema que resultou, principalmente, do corte das trilhas que, no passado, antes dos índios terem sido civilizados, conectavam estes grupos de índios.

Antigamente as caça viviam à vontade, ultrapassava limites, rios e florestas e fundava de mato a dentro e ia embora. O índio também. Ele vivia assim. Aonde tinha mata, ele achava que era dele. E ele vivia à vontade. Atravessava rios, floresta e ia embora. Depois tornava a voltar.

Então, nossos ancestrais, nossos avós, nossos pais conta que os Maxacalis tinha linha directa com Barra Velha [aldeia Pataxó], no passado, mais ou menos há 50 anos atrás. Então: quando foi tirada as mata aí também foi cortado os seus caminhos. Igualmente às caças, ao passarinho: onde faltou a mata, os passarinho precisa voar muito pra ir a outro pedaço de mato.

Nos caso, por exemplo, o macaco: onde tem a mata, é o caminho deles; se tirou o mato, aí cortou o seu caminho. Por aí ele não passa mais. A paca, por exemplo, que é uma caça muito desconfiada, aonde tem a mata tem fruta pra ela e ela vai lá comer, as frutas. Mas se tirou a mata, acabou-se seu local de alimentar.

Então, o índio também tem essas mesmas características físicas e moral e é a causa de hoje os Pataxó estar distante do Maxacali e o Maxacali distante do Pataxó. E outros grupos, né? Indígena...

Então, é aonde nós vivemos essa situação de contacto. Aonde nós temos saudade e dizemos: se os Pataxós e outros grupos adjacente, próximo do Maxacali, se nós estivesse sempre lá junto com eles, eu acredito que eles não iria beber mais, iria matar a saudade deles e iam chegar ao ponto de viver alegre.

(líder indígena Pataxó de barra Velha. Conversa com seis líderes em Eunápoles. Julho de 1998).<sup>19</sup>

A existência de relações sociais entre os Pataxó e os Maxacali pode ser deduzida a partir de diversos níveis discursivos, inclusive o das fontes etnológicas que mostram a presença de proximidades culturais e linguísticas entre estes dois grupos e atestam que eles viveram em locais geográficos fisicamente contíguos, num período histórico não muito distante (cf. Métraux and Nimuendaju, 1963; Carvalho, 1977). Actualmente, os Maxacali habitam uma “terra indígena” na região interior de Minas Gerais, enquanto que os Pataxó se vieram a fixar na zona costeira. A justificação da enfermidade dos Maxacali pelo corte das trilhas com os Pataxó sustenta a ideia que, sem contacto com outros grupos, a vida de cada um deles fica comprometida. É nesta sequência de ideias que este líder conclui o discurso dizendo que o único meio de reverter esta situação de desorientação existencial dos Maxacali seria reatando as visitas entre os índios Pataxó e Maxacali.

Os índios de Olivença (que só em 1997 começaram a participar nas reuniões indígenas) recordam pequenas visitas que receberam de índios Pataxó, desde a década de

<sup>19</sup> A falta de concordância gramatical na linguagem oral é um traço muito marcante do modo de falar dos estratos menos escolarizados nesta região da Bahia (e suponho que no nordeste em geral). É por essa razão que optei por não fazer correcções nas várias transcrições orais que apresento.

1980, com os quais aprenderam a fazer o arco e a flecha. As visitas são interpessoais e, por isso, não são partilhadas por mais que as pessoas da unidade familiar que as recebem. Os visitantes podem pernoitar por vários dias, meses, ou mesmo anos. Este último tipo de visitas não é comum em Olivença, mas em áreas indígenas do sul ela acontece com alguma recorrência. O caso de um visitante Pataxó Hã Hã Hã que encontrei numa aldeia Pataxó a cerca de 300km do local da sua habitação é exemplificativo desta situação. Depois de explicar com detalhe a sua proveniência de outra aldeia e o seu estatuto de visitante entre os Pataxó, onde dizia estar “a passar uns dias entre os parentes do sul”, acaba por acrescentar, para minha surpresa, que ali estava “já lá vai dois anos”. Neste período de tempo, justificou, tem vindo a aprender com o pajé Pataxó algumas práticas curativas. E de qualquer forma, na sua perspectiva, a sua situação não é singular mas exemplificativa de uma tendência mais geral dos índios para a não fixação a um lugar “eles fica uns tempos num sítio, depois farta-se e vai para outro”.<sup>20</sup>

O debate antropológico sobre o contexto sul ameríndio tem realçado a importância das práticas de visitação sem que se tenha, contudo, explorado o seu papel na constituição de processos de pertença territorial.<sup>21</sup> Um dos estudos etnográficos que destaca a relevância da prática de visitar é o de Alcida Rita Ramos, entre os índios Sanumá/yanomami, ao salientar o facto das visitas entre aldeias serem constantes e marcantes do modo de vida social desta população (1990:50). Recentemente, Cecilia McCallum chamou a atenção para a importância central das práticas de visitação entre casas e unidades residenciais na constituição da sociabilidade entre os índios Kaxinauá, habitantes da Amazónia na fronteira entre o Brasil e o Peru (1998:13).

No contexto do sul da Bahia a prática de visitação assume formas diversas mas igualmente importantes no entendimento dos modos de pertença territorial dos índios a

---

<sup>20</sup> Christina Hugh-Jones (1988) ao descrever a organização social dos Barasana, índios Tucano, oferece uma imagem sugestiva de relações desta natureza, ao dizer que o circuito de visitação é de tal forma intenso que se torna difícil distinguir entre quem é um visitante permanente e quem é um residente temporário.

<sup>21</sup> Na Amazónia e, especificamente, na região das Guianas as conexões sociais entre unidades de residência são intensas a diversos níveis, que vão da troca comercial ao casamento e actividades cerimoniais (cf. Rivière, 1984:56, Shapiro, 1987:303, C. Hugh-Jones, 1988:169). Estas redes entre aldeias confirmam as teses segundo as quais a noção de território como espaço fechado ou delimitado não é útil para o estudo das sociedades do contexto sul ameríndio (cf. Wade, 1997:91; Jackson, 1995:4; Viveiros de Castro, 1996:187; S. Hugh-Jones, 1996:126). Para o contexto indígena do nordeste brasileiro a intensificação de viagens entre aldeias de índios tem sido interpretada como constitutiva dos processos actuais de identificação étnica. Como defende Arruti, estas visitas estabelecem “um facto social central para a vida destes grupos e para a sua organização política” (Arruti, 1996:189; 1999: 240, 276). João Pacheco de Oliveira (1998, 1999) tem vindo a salientar a importância da noção de viagem para os processos de identidade social dos índios que habitam a região nordestina, fazendo uso da noção de “viagens da volta”.

nível regional. As visitas de índios Pataxó aos índios de Olivença ocorrem com muita frequência, desde que os últimos começaram a participar nas reuniões indígenas do sul da Bahia. A expectativa criada por estas visitas em Olivença é muito grande. As pessoas da comunidade indígena acorrem ao local do encontro com curiosidade para ver como são os “índios das aldeias”. Ao voltarem das reuniões regionais os representantes de Olivença também fazem “reuniões de índios” onde dão conta do que viram nas aldeias: como se dispunham as casas, que cerimónias eles tinham e como eles se pareciam fisicamente (trazendo, para o efeito, fotografias).

Os encontros indígenas regionais em que participei com maior frequência estavam integrados num programa de acção governamental que juntava representantes de órgãos de saúde do Estado Federal, do Estado da Bahia, e de órgãos municipais, com os líderes de saúde e políticos de cada uma das aldeias de índios do sul da Bahia. Estas reuniões permitem o encontro de índios vindos das dezasseis aldeias localizadas em regiões que podem distar, entre si, 500 km. Assim, o facto destas reuniões serem promovidas por órgãos governamentais torna-se secundário quando, ao fim de um dia de convívio formal, se regressa ao hotel onde a FUNAI aloja os índios. Aí estabelecem-se laços interpessoais entre lideranças indígenas que fazem parte integrante das práticas de visitação.

Mas, entre os encontros em que participei, aquele cuja integração em noções de visitação se torna mais evidente diz respeito a um “seminário” promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), onde também participaram ONGs e até representantes de partidos políticos. O encontro realizou-se numa das aldeias indígenas e juntou quarenta índios dos três Estados vizinhos da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. O objectivo do “Seminário” era discutir acções de “desenvolvimento sustentável”, isto é, uma forma de produção económica que garantisse a autosubsistência dos índios e minorasse o nível de dependência exterior. Esta agenda formal do encontro não é, no entanto, senão um dos seus propósitos. As reuniões viabilizam a visita entre índios que se chamam, entre si, de “parentes”. Para alguns, estes “seminários” (cuja deslocação e estadia é subsidiada), constituem a única oportunidade para entrar em contacto directo com índios de outras áreas. Durante os encontros, a possibilidade de troca de experiências concretiza-se nos momentos formais de reunião, nos quais, por exemplo, se relatam processos de luta pela regularização de “terras indígenas”, ou casos concretos de execução de planos de desenvolvimento, com apoio de entidades governamentais e não governamentais. Mas o facto dos encontros envolverem o convívio, por vários dias, num mesmo local físico,

sedimenta mais ainda esta noção de visita. A satisfação de um índio Tupiniquim do Estado de Espírito Santo em conversar com um índio Krenak ou Maxakali justifica uma noite em branco. Trocam-se impressões sobre o manejo da terra, sobre o apoio de organismos oficiais aos índios mas, também, sobre as formas de acesso a elementos da “cultura do índio”, que vão do “artesanato” à língua. Aprende-se a dizer “mulher bonita” noutra língua, as mulheres trocam experiências domésticas na cozinha improvisada e, à noite, o barracão de tábuas de madeira - que já serviu de escola e recinto para reuniões - transforma-se na sala de dança.

Entendemos agora que os contactos criados nas visitas entre aldeias, quer seja informalmente, quer nas reuniões formalmente marcadas, são constitutivos da própria noção de pertença a um território enquanto solo e meio de localização. Se trazer aldeias de volta é a prática de pertença que mais se associa ao reconhecimento administrativo de uma terra indígena, visitar (ou estabelecer linhas de contacto, ou trilhas) é o modo de transcender o possível encerramento em que essa forma de pertencer a uma aldeia poderia incorrer.

A importância que os índios facultam a esta forma de ligação trilhada não está apenas presente, para os índios, nas práticas de visita mas também na memória da existência de redes de troca entre os Pataxó que viviam na costa e os índios que vinham da mata. Estas redes são descritas como linhas ao mesmo tempo humanas e constitutivas da paisagem da mata. Uma das descrições que ouvi sobre estas redes de troca diz o seguinte:

Os índios fazia contacto com os outros índio Pataxó de Barra Velha. O que é que eles fazia? Os Pataxó de Barra Velha fazia roça, plantava banana, plantava cana. Quando ficava madura ele já tinha o contacto com os outros parentes da mata. E trazia de lá a Paca, trazia o Tatu, trazia o Catitu e colocava ali. No dia seguinte eles ia lá buscar, fazia uma troca. Quer dizer que aí já levava de cá da praia, levava o caranguejo, levava o siri, levava o ouriço. Levava a farinha, levava a banana, levava a mandioca... aí, eles pegava esses trem e fazia a troca.

(Líder Pataxó de Barra Velha. Conversa com seis lideranças em Eunápoles. Julho de 1998)

Esta descrição torna claro que o objectivo das actividades económicas dos Pataxó da costa era criar situações de contacto. Eles cultivam mandioca, plantam banana e deixam-na amadurecer sabendo que as trilhas da floresta iriam trazer os índios da mata à aldeia.<sup>22</sup> As

---

<sup>22</sup> A antropóloga brasileira Maria do Rosário G. Carvalho apresenta narrativas de índios Pataxó recolhidas no trabalho de campo que realizou na década de 1970, em Barra Velha, onde estas mesmas situações de troca são descritas numa espantosa semelhança com aquelas que me foram narradas vinte anos mais tarde. As narrativas que ela transcreve referem índios caçadores que chegam da mata para realizar permuta com os da costa, sustentando a imagem da extrema selvajaria dos índios da mata através da atribuição de práticas canibais (cf. Carvalho, 1977:93-94).

redes de troca vêm sobrepor-se às redes de visita, sendo que ambas são concebidas em paralelo com as trilhas da floresta.

Esta concepção do território em circuitos e linhas abertas através de práticas de visita e troca, em detrimento de espaços fronteiriços que encerram o horizonte, pode tornar-se ainda mais significativa se a enquadrarmos no contexto comparativo sul-ameríndio, abrangendo grupos diferentes e abarcando quer o contexto amazônico quer o nordestino no Brasil. No contexto indígena nordestino têm sido mencionadas noções de pertença através de rastros, trilhas, linhas e círculos (cf. Arruti, 1995:9; 1996:141; 1999:240).<sup>23</sup> Para a região do Xingu, e segundo Gregor, os índios Mehináku também sustentam uma noção de território sem fronteiras físicas e mensuráveis. Gregor afirma que se diz que “a fronteira entre a tribo Mahináku e a dos Awetí fica, aproximadamente, no ponto de onde um homem deve voltar se deseja chegar a casa antes do anoitecer” (Gregor, 1982:43). Em relação aos Araweté, grupo Tupi que habita a região do Xingu, Viveiros de Castro (1992) defende existir uma noção de território sem alicerces fronteiriços, que tem como corolário político o facto das guerras entre grupos que habitam áreas territoriais diferentes não serem vistas como “disputas territoriais”. De facto, Viveiros de Castro mostra como a chegada de um estranho a um território habitado pelos Araweté não é concebida como a chegada de “invasores que tinham que ser expulsos” mas como sujeitos que protagonizavam a diferença (Viveiros de Castro, 1992:33). Apesar desta tese de Viveiros de Castro dizer respeito, principalmente, ao entendimento de processos de identidade pela diferença, ela não deixa de ser importante para entendermos esta dimensão política comum aos territórios trilhados (que será especificada na conclusão) que é o facto do seu modo de acção política não assentar na disputa de fronteiras físicas.

Nesta mesma sequência descritiva de territórios delineados em forma de redes, a imagem que Alcida Rita Ramos nos oferece sobre o território Yanomami ganha particular força evocativa:

Respondendo à dispersão natural [do seu modo de habitar], as comunidades Yanomami estão distanciadas entre si de umas poucas horas a dias de caminhada, e ligadas por uma intrincada teia de atalhos. Finas nervuras de terra, ora tortas, ora retas, sempre resolutas, subindo e descendo encostas,

---

<sup>23</sup> Arruti incorpora estas noções de pertença territorial na “geografia mítica” dos Pankararu (índios que habitam a região próxima ao Rio São Francisco), na qual se inclui o lugar onde as entidades dos “encantados” vivem, protegendo os Pankararu e delineando linhas de comunicação entre humanos e o mundo sobrenatural (1996:141). No contexto da Amazônia encontram-se também inúmeras referências a este tipo de configuração territorial: linhas, carreiros e trilhas inscritas ao nível do mundo cosmogónico. Diversos mitos fundadores referem a acção de entidades semi-humanas que vomitam seres humanos ao longo das bordas dos rios, fazendo destas linhas dos rios os marcos definicionais do território (cf. Hugh-Jones, 1993:107).

detendo-se em igarapés para ressurgir do outro lado, confundindo-se com raízes que serpenteiam o chão da mata, com troncos de árvores caídos sobre rios, são trilhas Yanomami. (Ramos, 1996:18).

Pode alegar-se que esta imagem territorial de uma rede densa de trilhas não é apenas recorrente no contexto ameríndio. Ela tem paralelo noutros contextos etnográficos onde a pertença territorial também se faz por intermédio de um território serpenteado por linhas, carreiros ou trilhas. Um dos casos que facilmente associamos com essa imagem é o dos aborígenes australianos. Mas há autores que conferem a este modo de concepção do território uma generalização ainda maior, defendendo que o uso da metáfora dos caminhos (*paths*) é característico das formas de descrever a territorialidade em “sociedades de pequena escala” (cf. Tilley, 1994:30). A descrição etnográfica da rede territorial de trilhas da mata desenvolvida neste artigo não nos deixa sucumbir, no entanto, a esse nível de generalização porque ele oferece-nos uma perspectiva fenomenológica sobre a pertença territorial onde lugares não fronteiriços, como as trilhas, são constituídos com a mesmas práticas de sociabilidade que os lugares delimitados, tais como as aldeias. Ao invés da generalização, o contributo da análise desenvolvida neste artigo deve completar-se sujeitando-se a uma sistematização densa.

#### **Um território trilhado (conclusão).**

A melhor forma de concluirmos sobre o sentido das trilhas na orientação de um processo de pertença territorial dos índios do sul da Bahia é sistematizando a fenomenologia de um ‘território trilhado’.

O primeiro princípio que define um território trilhado é a sua natureza histórica. Vimos como a constituição da noção de pertença territorial dos índios do sul da Bahia parte de um processo histórico de localização e deslocalização. Os índios desenvolvem formas de pertença ao território que resultam de uma reacção a histórias sucessivas de destruição. O desalojamento e o desflorestamento são pontos nevrálgicos neste sentido negativo da história e são ambos responsáveis pelo corte das trilhas i.e. das conexões sociais entre os índios.

A segunda ideia inscrita num território trilhado diz respeito à ligação entre a acção humana e a paisagem. Este aspecto relaciona-se com o dilema anunciado na introdução do artigo, sobre o poder relativo das pessoas (em sociedade) e da paisagem em resistir a transformações históricas profundas. Num território trilhado a destruição da paisagem é ultrapassada - ou tornada humanamente suportável -, através do refazer de conexões sociais. Este princípio incorpora uma noção fenomenológica da relação entre a acção

humana e a paisagem, que se adensa e esclarece quando vista à luz do contexto comparativo mais vasto das sociedades sul ameríndias. Nesse contexto, a destruição da paisagem em consequência de exploração selvagem de ouro por garimpeiros, a construção de estradas alcatroadas, ou de barragens que cruzam áreas indígenas, tem constituído um desafio constantes à ligação entre os índios e a paisagem, tendo suscitado reacções de revitalização da paisagem pela parte dos índios (cf. Arhem, 1998:78, 89, 98; 1998a; Turner, 1993, Arruti, 1999:272). Os índios do sul da Bahia também reverteram a destruição da sua relação com a paisagem da Mata Atlântica e fizeram-no segundo uma filosofia de acção específica: a activação de acções humanas socializadas - i.e. práticas de conexão social - através de visitas.

A terceira característica de um território trilhado é a sua simultânea fluidez e localização. Um território trilhado é fluido no sentido em que as suas fronteiras não são objecto de disputa. A delimitação do território assenta na mobilização e desejo de pertença localizada, a qual resulta de uma reacção à experiência negativa de desalojamento e não da necessidade de controlo sobre fronteiras territoriais, medindo-as ou mapeando-as. A diferença entre um forma de pertença a um território trilhado e um lugar delimitado “euronacionalista” assenta neste contraste entre uma forma de identificação que passa pelo controlo mensurável do espaço ao qual se pertence, e o sentimento de conexão a um território por vias de comunicação como as trilhas, ou práticas intersubjectivas como as visitas.

O quarto princípio de um território trilhado é a sua reversibilidade. As trilhas da floresta são lugares reversíveis: elas atenuam-se se deixarem de ser percorridas, podendo mesmo desaparecer (cf. Tilley, 1994:30; Gow, 1995:55). Esta característica das trilhas da floresta é constitutiva da reversibilidade das conexões sociais: também estas só existem na medida em que sejam activadas através da interacção social. Sempre que se rompem relações entre habitantes de diferentes aldeias as trilhas fecham i.e. o território perde uma das suas vias de existência.

Os territórios trilhados estão, portanto, dependentes da indeterminação da acção social tendo, conseqüentemente, uma existência intermitente, e podendo mover-se ao longo da história. Um território trilhado alarga-se sempre que aumentam as redes de relações sociais e fecha-se quando as pessoas deixam de se visitar. Vimos como as redes antigas de troca podem ser lembradas e reabertas, mas elas nunca serão efectivas se forem apenas descritas por palavras e não, efectivamente, palmilhadas. Em concomitância, o

alargamento ou fechamento deste território não depende de discursos ou representações das suas fronteiras, mas da interacção efectiva das pessoas que se identificam com ele e que, por essas práticas interactivas, o constituem.

Estas quatro características de um território trilhado mostram-nos, em suma, uma forma de pertença territorial fundada na história e capaz de ser, simultaneamente, localizada e livre de fronteiras, dependendo da solidariedade social entre grupos de pessoas diferenciadas, e estando ligada a uma configuração reversível e intermitente do espaço. Em conjunto, estas características podem ser vistas como uma densa e rica filosofia de sociabilidade e pertença territorial. É nesta medida que a noção de um território trilhado deve ser tida em conta na análise de fenómenos de identidade e pertença territorial no mundo contemporâneo, nomeadamente por relação a contextos onde o projecto colonial se tenha efectivado há longo tempo através de políticas de aldeamento.

### Referências Bibliográficas

- ALMEIDA**, Alfredo Wagner Berno de e João Pacheco de Oliveira, 1998, “Demarcação e reafirmação étnica: em ensaio sobre a FUNAI” in Oliveira, João Pacheco de (ed), *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, Coleção Territórios Sociais I: 69-123.
- ALMEIDA**, Miguel Vale de, 1999, “Poderes, produtos, paixões: o movimento afro-cultural numa cidade Baiana”, *Etnográfica* Vol III (1): 131-156.
- ARAUJO**, Vigário Luiz Soares de, 1757, “Relação das Povoações, Logares, Rios e distancia, que há entre elles, na Freguezia da Invenção de Santa Cruz da Villa dos Ilhéos, pelo Vigário Luiz Soares de Araujo, 1757” in Almeida, Eduardo Castro e (org). 1913. *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*. Volume I (Bahia: 1613-1762), Rio de Janeiro, Oficinas da Biblioteca Nacional, Doc. Caixa nº15, nº 2676, 6 de Dezembro de 1756. Anexa ao nº 2656: 184-185.
- ARHEM**, Kaj, 1998, “Powers of Place: Landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia” in Lovell, Nadia (ed), *Locality and Belonging*, London and New York, Routledge, EASA Series: 78-102.
- 1998a, *Makuna: Portrait of an Amazonian People*, Washington and London, Smithsonian Institution Press.
- ARRUTI**, José Maurício Paiva Andion, 1995, “Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenómeno histórico regional”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 8, nº 15: 57-94.
- 1996, *O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*, Tese de Mestrado, PPGAS, Rio de Janeiro.
- 1999, “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão de São Francisco”, in Oliveira, João Pacheco (ed), *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa: 229-278.
- BENDER**, Barbara, 1995 (1993), “Landscape: Meaning and action” in Bender, Barbara (ed), *Landscape: Politics and Perspectives*, Providence and Oxford, Berg: 1-17.
- BLOCH**, Maurice, 1995, “People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity”, in Hirsch, Eric and Michael O’Hanlon (ed), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press: 63-77.
- BRASILEIRO**, Sheila, 1999, “Povo Indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e factionalismo”, in Oliveira, João Pacheco (ed) *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa: 173-196.
- CAMPOS**, João da Silva, 1981 (1945), *Crónica da capitania de S. Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro, MEC.
- CARNEIRO DA CUNHA**, Manuela, 1998 (1992), “Política Indigenista no século XIX” in Cunha, Manuela Carneiro da (ed), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras: 133-154.
- CARVALHO**, Maria Rosário Gonçalves, 1977, *Os Pataxó de Barra Velha: Seu subsistema económico*, Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia (policopiado).
- CLIFFORD**, James, 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twenty Century*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.

- COMAROFF**, John L., 1996, "Ethnicity, Nationalism; and the Politics of Difference in an Age of Revolution" in Edwin, N. Wilmsen & Patrick McAllister (ed), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, University of Chicago Press: 162-205.
- DANTAS**, Beatriz G., Maria Rosário Gonçalves e José Augusto L. Sampaio, 1998 (1992), "Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico" in Cunha, Manuela Carneiro da (ed), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras: 431-456.
- FOUCAULT**, Michel, 1984 (1975), *Vigiar e Punir: História da violência nas prisões*, Petrópolis, ed. Vozes.
- GOW**, Peter, 1995, "Land, people, and paper in Western Amazonia" in Hirsch, Eric and Michael O'Hanlon (ed), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press: 43-62.
- GREGOR** Thomas, 1982, *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*, São Paulo, Brasiliense.
- HIRSH**, Eric, 1995, "Introduction. Landscape: Between Place and Space" in Hirsh, Eric and Michael O'Hanlon (ed), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press: 1-30.
- HUGH-JONES**, Christine, 1988 (1977), *From the Milk River: spatial and temporal processes*, Cambridge and New York, CUP.
- HUGH-JONES**, Stephan, 1993, "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation", *L'Homme: La remontée de l'Amazone - Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*, 126-128, XXXIII (2-4): 95-120.
- 1996, "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande", *Terrain*, 26, Março 1996: 123-148.
- JACKSON**, Jean, 1995, "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianess in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist*, Vol.22: 3-27.
- KUCHLER**, Susanne, 1995 (1993), "Landscape as Memory: The Mapping of process and its Representation in Melanesian Society" in Bender, Barbara (ed), *Landscape: Politics and Perspectives*, Providence and Oxford, Berg: 85-107.
- LAYTON**, Robert, 1995, "Relating to the Country in the western Desert" in Hirsh, Eric and Michael O'Hanlon (ed), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press: 210-231.
- LEITE**, Serafim S.I., 1945, "Ilhéus", *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V (Da Baía ao nordeste: estabelecimentos e assuntos locais), Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portuguesa/Civilização Brasileira, Capítulo X: 216-226.
- LIMA**, António Carlos de Souza, 1995, *Uma Grande Cerca de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes ed.
- LISBOA**, Balthasar da Silva, 1799, "Offício do Ouvidor da comarca dos Ilheos Balthasar da Silva Lisboa para D. Rodrigo de Sousa Coutinho, no qual lhe comunica uma interessante informação sobre a comarca de Ilhéos, a sua origem, a sua agricultura, commercio, população e preciosas matas. Cairú, 20 de março de 1799" in Almeida, Eduardo Castro e (ed), 1916, *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, Volume IV ("Bahia: 1798-1800"), Rio de Janeiro, Oficinas da Biblioteca Nacional, Doc. Caixa 98, nº 19209: 102-117
- 1802, "Offício do Juiz Conservador as Mattas da comarca dos Ilhéos, Balthasar da Silva Lisboa, para o Visconde da Anadia, no qual se refere aos seus serviços e à remessa da seguinte memória sobre a comarca dos Ilhéos. Villa de Valença, 27 de Junho de 1802" in Almeida, Eduardo Castro e (ed), 1916, *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, Volume V, (Bahia - continuação), Rio de Janeiro, Oficinas da Biblioteca Nacional, Doc nº 24.002: 1-22.
- LOVELL**, Nadia, 1998, "Introduction: belonging in need of emplacement?" in Lovell, Nadia (ed), *Locality and Belonging*, London and New York, Routledge, EASA Series: 1-24.
- MACHADO**, José Pedro, 1977 (1952), *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Volume 11, Lisboa, Livros Horizonte.
- McCALLUM**, Cecilia, 1991, "Language, Kinship and Politics in Amazonia", *Man* (n.s.) 25: 412-433.
- 1998, "Alteridade e sociabilidade Kaxinauí: perspectivas de uma antropologia da vida diária", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, Vol. 13 (38): 127-136.
- MÉTRAUX**, Alfred e Curt Nimuendaju, 1963 (1946), "The Maschacali, Patashó and Malati Linguistic families" in J. Steward (org), *Handbook of South American Indians*, Bulletin of The Bureau of American Ethnology, 143(1): 541-545.
- MITCHEL**, Jon P., 1998, "The Nostalgic Construction of Community: Memory and Social Identity in Urban Malta" in *Ethnos* Vol 63(1): 81-101.
- MONTEIRO**, John, 1994, "Caramuru", in Silva, Nizza da (ed), *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*, Lisboa/São Paulo, Verbo: 134-135.
- MORPHY** H., 1995 (1993), "Colonialism, History and Construction of Place: the politics of landscape in Northeast of Australia", in Bender, Barbara (ed), *Landscape: Politics and Perspectives*, Providence and Oxford, Berg/Bender: 204-243.

- MYERS**, Fred R, 1988, "Locating ethnographic practice: romance, reality, and the politics in the outback", *American Ethnologist* Vol. 15(4): 609-624.
- 1991 (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*, Berkley, Los Angeles and Oxford, University of California Press.
- NAIPAUL**, V.S, 1975, *Guerrillas*, Harmondsworth: Penguin Books.
- OLIVEIRA**, João Pacheco de, 1998, "Uma etnologia dos 'Índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Volume 4 (1): 47-77.
- (ed), 1998a, *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, Coleção Territórios Sociais I
- (ed) 1999, *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLWIG**, Karen Fog & Kirsten Hastrup (ed), 1997, *Siting Culture: The shifting anthropological object*, London and New York, Routledge.
- PARAÍSO**, Maria Hilda Buarque, 1976, *Relatório Hã Hã Hã*, Salvador, policopiado.
- PINA-CABRAL**, João de, 2000, "How Do Macanese Achieve Collective Action" in Pina-Cabral, João de and Antónia Pedrosa de Lima (eds), *Elites: Choice, leadership and succession*, Oxford and New York, Berg: 201-226.
- RAMOS**, Alcida Rita, 1995, *Sanumá Memories: Yanomam ethnography in times of crises*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- 1996, "Por falar em Paraíso Terrestre", *Travessia: revista do migrante*, Ano IX, n° 24: 17-20.
- 1998, *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- RIVIÈRE**, Peter, 1984, *Individual and Society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge and London, CUP.
- SAMPAIO**, José Augusto Laranjeiras, 1996, "Sob o signo da cruz: ou relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Coroa Vermelha", Brasília, Policopiado.
- 1997, "Os índios no nordeste e seu estudo", Policopiado.
- SANTOS**, Boaventura de Sousa, 1989, "Os direitos humanos na pós-modernidade", *Oficina do Centro de Estudos Sociais*, Coimbra.
- SCHWARCZ**, Lília Moritz, 1993, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SHAPIRO**, Judith, 1987, "Men in Groups: a reexamination of Patriliney in Lowland South America" in Collier & Yaganisako (ed), *Gender and Kinship: Essays toward a unified analysis*, Stanford and California, Stanford University Press: 301-324.
- SILVA**, Aracy Lopes da, 1983, "Os pataxó Hã Hã Hã do sul da Bahia", *O índio e a cidadania*, São Paulo, Comissão Pró-Índio: 61-95.
- TILLEY**, Christopher, 1994, *A Phenomenology of landscape: places, paths and monuments*, Oxford/Providence, Bero Publishers.
- TURNER**, Terence, 1993, "De cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó", in Viveiros de Castro, Eduardo e Manuela Carneiro da Cunha, *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, FAPES, NHII/USP: 43-66.
- VIEGAS**, Susana de Matos, 1998, "Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multi-referenciais", *Etnográfica*, Lisboa, Vol III(II): 91-111.
- 2000 "A terra como limite: localização e autonomia pessoal numa comunidade indígena do sul da Bahia", Comunicação apresentada ao Simpósio Internacional "O desafio da diferença: gênero, classe e raça" org. de Cecília McCallum, Salvador da Bahia, Abril 2000 (texto a ser editado em CDRom).
- 2000a "Compatibilidades Equívocas: encontros Tupi no sul da Bahia", Comunicação apresentada ao Colóquio *Tempos Índios: histórias e narrativas do Novo Mundo*, Museu Nacional de Etnologia 4-5 de Dezembro de 2000 (texto em preparação para publicação na coleção 'Coisas de índios'/Assírio e Alvim, Lisboa).
- VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo, 1996, "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
- 1992, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- WADE**, Peter, 1995, "The cultural politics of blackness in Colombia", *American Ethnologist* 22(2): 341-357.
- 1997, *Race and Ethnicity in Latin America* (Critical Studies on Latin America), London, Chicago and Illinois, Pluto Press.