

Thiago Mota Cardoso<sup>1</sup>  
Isabel Froes Modercin<sup>2</sup>  
Lilian Bulbarelli Parra<sup>3</sup>

*Persistência dos bens e espaços comuns na  
agricultura indígena na Bahia<sup>4</sup>*

## **Introdução**

O presente trabalho<sup>5</sup> tem por objetivo colocar em evidência algumas reflexões sobre as estratégias e táticas

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ecologia do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. E-mail: txai@riseup.net.

<sup>2</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia. E-mail: libulbarelli@uol.com.br.

<sup>3</sup> Graduada em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: imodercin@gmail.com. Todos os autores são consultores do Programa de Gestão Territorial das Terras Indígenas no Nordeste, Consultoria Funai/Unesco.

<sup>4</sup> Comunicação apresentada ao VIII Congresso Latino-americano de Sociologia Rural, Porto de Galinhas, 2010.

<sup>5</sup> Este texto é fruto do trabalho desenvolvido pelos autores durante o processo de “Etnomapeamento e Zoneamento Agroextrativista das Aldeias Pataxó do Monte Pascoal”, coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente e pela Fundação Nacional do Índio, e durante a tese de mestrado em antropologia da segunda autora, realizado sob o tema da “agricultura indígena”.

de resistência do agroextrativismo indígena na Bahia, com enfoque na persistência de sistemas de manejo dos espaços e bens comuns, diante das históricas pressões econômicas e políticas. Trazemos à tona, por meio de etnografias, algumas táticas que permeiam a cultura agrícola dos Pankararé do semiárido e dos Pataxó do litoral, delineando uma abordagem que desconstrói uma noção de perda cultural e passividade, e que apresenta uma visão de resistência cotidiana e persistência dos comuns.

De certo, tanto os índios da etnia Pataxó quanto os Pankararé vivem hoje em territórios diminutos cercados por latifundiários, empreendimentos privados de toda ordem e assentamentos de reforma agrária. Suas terras estão devastadas por décadas de invasão de madeireiros e pela expansão da pecuária e da agricultura extensiva monocultural. Os Pataxó ainda vivem em conflito com um Parque Nacional e os Pankararé, com uma Estação Ecológica <sup>6</sup> que restringem o uso da terra e dos recursos florestais. Estes povos também são incentivados a adotarem os pacotes tecnológicos da Revolução Verde, bem como a cercarem os espaços comuns (MODERCIN, 2010; CARDOSO e PARRA, 2008).

Diante desse contexto emergem movimentos sociais vigorosos fundados da etnicidade e reconquista dos territórios, bem como em táticas sutis de resistência com objetivos de manter os espaços e bens comuns, numa lógica de reciprocidade e como expressão simbólica dos indivíduos e coletivos. O movimento indígena no Nordeste

---

<sup>6</sup> Respectivamente o Parque Nacional do Monte Pascoal e a Estação Ecológica do Raso da Catarina.

enquanto ressurgimento de identidades e luta por direitos já está bem descrito pela literatura (ARRUTI, 1998; OLIVEIRA, 1993; DANTAS *et al.*, 1992). No entanto, as táticas cotidianas de resistência são ainda pouco compreendidas. Estas se expressam no agroextrativismo indígena de diversas formas, tais como: na busca constante de inovação e inserção de novos conhecimentos, na manutenção e circulação da diversidade de plantas e de alimento em redes sociais, no ajuste das dinâmicas espaçotemporais, na manutenção de regras de gestão dos espaços e recursos, e no fortalecimento do trabalho coletivo.

Abordaremos este tema à luz do debate recorrente sobre a “teoria dos comuns”, tendo uma entrada, de certa forma tímida, no debate da ecologia política sobre conflito socioambiental e em autores que tratam da resistência e das táticas cotidianas (SCOTT, 2002; CERTEAU, 1998). Sobre este tema desenvolveremos uma breve síntese, a fim de identificarmos os comuns na agricultura indígena das etnias Pataxó e Pankararé. Num segundo momento, apresentamos os processos de privatização dos comuns no Nordeste utilizando como casos os processos de disputa e transformações socioterritoriais e ambientais que envolvem essas duas etnias. Finalizamos o texto com um esboço inicial (ou pistas) sobre as táticas desenvolvidas para manter os comuns.

## **Bens e espaços comuns**

Os regimes de propriedade comunal são definidos como arranjos institucionais coletivos que regulam o acesso, uso, manejo e domínio dos recursos naturais. Este tipo de regime refere-se a um conjunto de regras e direitos estabelecidos por grupos locais para o uso de um

determinado bem ou recurso comum. Muitos estudos demonstram a importância dos comuns para a reprodução e manutenção das comunidades rurais e indígenas e para a sua capacidade de adaptação (VIEIRA *et al.*, 2005; DIEGUES e MOREIRA, 2001; MCKEAN e OSTROM, 2001; FEENY *et al.*, 1990; OSTROM *et al.*, 1994).

O bem ou recurso comum constitui uma fonte, entre outros bens e serviços, de alimento, madeira, medicinais, fertilizantes, combustível, dentre outras finalidades. Tais elementos se inserem em um sistema sociopolítico e econômico baseados na troca e reciprocidade e em diversos sistemas de propriedades. A natureza de um determinado bem ou recurso pode ser definida a partir de dois atributos-chave denominados de “excluibilidade”, ou a dificuldade de excluir indivíduos dos benefícios de um bem, e de “subtraibilidade”, e a relação entre os benefícios apropriados por um indivíduo e a disponibilidade do bem para os outros. A possibilidade de excluir ou subtrair o uso de um bem por seus beneficiários potenciais é derivada tanto de atributos naturais quanto de instituições (BERKES, 2005; FEENY *et al.*, 1990; OSTROM *et al.*, 1994). A partir das características desses atributos é possível classificar os bens ou recursos em quatro tipos: bens privados, bens públicos, bens tributáveis e recursos comuns (FEENY *et al.*, 1990). Definidas as características dos recursos comuns, resta ainda o fato de que esses recursos podem ser apropriados sob diferentes regimes de propriedade. A propriedade faz referência a um conjunto de direitos de apropriação sobre um recurso (CUNHA, 2005).

Direitos de propriedade são determinados por meio do processo político e são assegurados pelos contratos

informais ou formais que conferem regras e algum tipo de controle sobre o recurso (FEENY *et al.*, 1990). Quatro tipos básicos de propriedade podem ser identificados: a) acesso livre; b) propriedade privada; c) propriedade comum e d) propriedade estatal. Regimes de acesso livre são aqueles em que não há direitos de propriedade bem definidos, nos quais o acesso ao recurso é aberto para todos. No caso da propriedade privada, os direitos de acesso e uso do recurso pertencem a um proprietário individual ou a uma corporação, que ainda tem a oportunidade de transferir este direito à outra pessoa. Em regimes de propriedade comum, o recurso é apropriado por uma comunidade de usuários bem definida e esses usuários têm o poder de excluir outros usuários e regular o acesso e uso interno. Finalmente, a propriedade estatal refere-se a situações em que o recurso é controlado por um governo central (CUNHA, 2005). A classificação destes quatro tipos de regime de propriedade é analiticamente importante, mas, na prática, encontramos diferentes combinações das formas acima apresentadas (FEENY *et al.*, 1990).

Para FEENY *et al.*, (1990), embora o regime de propriedade seja uma variável importante para entender o comportamento e os resultados em relação ao manejo de recursos comuns, é preciso dar atenção aos arranjos institucionais que governam o acesso e o uso do recurso. Segundo os autores, o sucesso ou fracasso da estratégia de manejo dependerá da relação entre estas variáveis.

Alguns são os aspectos que levam a uma boa governança em regimes de propriedade comum. Além das regras e normas locais, podemos destacar a existência de uma densa rede social que aumenta o potencial de estabelecimento de relações de confiança entre aqueles que dela participam

(NARAHARA, 2009; SABOURIN, 1999). Um trabalho fundamental, e pouco citado na literatura dos comuns, que faz uma ligação entre as regras e códigos jurídicos dos nativos com as redes de reciprocidade, foi escrito há quase um século pelo antropólogo Marcel Mauss (2003).

No cotidiano das sociedades indígenas, é notória a importância das redes sociais para modos de vida. Por meio dessas redes, vínculos sociais são produzidos e atualizados, muitas vezes através de relações que envolvem a articulação do princípio da reciprocidade com o da troca que motiva uma parte importante da produção, da sua transmissão, mas também do manejo dos recursos comuns (SABOURIN, 2009). O acesso gratuito e coletivo à água dos rios e mares, ao mangue, aos açudes, às matas, às terras, às pastagens comuns, à mão de obra da comunidade (por meio do convite de trabalho ou do mutirão) e a sementes e recursos agroextrativistas, inscreve-se numa lógica de reciprocidade que garante estabilidade, juntamente com as regras jurídicas locais, dos comuns (NARAHARA, 2009). Trata-se de uma gestão compartilhada de bens coletivos, mas também de uma forma de dádiva produtiva, uma forma de solidariedade (SABOURIN, 1999).

Segundo Cunha (2005), uma importante lacuna na teoria dos recursos comuns é a pouca ênfase dada à influência dos processos socioeconômicos mais amplos nas iniciativas locais de manejo dos recursos. Ao focalizar o desenvolvimento institucional, a criação de regras e normas de apropriação dos recursos e os fatores que levam ao sucesso neste processo, tem-se negligenciado a explicação dos processos gerais que incidem sobre a dinâmica local. De acordo com o mesmo autor, a abordagem da ecologia política ajudaria nessa compreensão mais ampla do

uso humano dos recursos naturais. A ecologia política permitiria entender e interpretar a experiência local no contexto dos processos globais de mudança ambiental e econômica (MARTINEZ-ALIER, 2002; ROBBINS, 2004). Um pressuposto fundamental da ecologia política é o de que o poder circula entre diferentes grupos sociais, recursos e espaços e, assim, molda a natureza em que ocorrem a ação e a interação entre seres humanos (CUNHA, 2005). É necessário, portanto, localizar o poder nas formas pelas quais pessoas, recursos e lugares são construídos.

### **A tragédia dos “cercamentos” nos territórios indígenas**

O artigo de Garret Hardin (1968) marcou o debate sobre o manejo dos recursos e espaços comuns, principalmente, como metáfora do manejo baseado na propriedade comum, denominado pelo autor como “acesso livre”. O autor partia da ideia de que recursos apropriados em comum (oceanos, rios, ar, parques nacionais, florestas) estão sujeitos à degradação massiva devido a incontornável prevalência dos interesses individuais aos coletivos (FEENY *et al.*, 1990).

Para expressar a contradição entre racionalidade individual e racionalidade coletiva no uso de recursos, Hardin (1980) utiliza o exemplo de um pasto comum. Agindo com o objetivo de maximizar benefícios e minimizar custos, cada pastor individual considerará racionalmente mais vantajoso acrescentar mais e mais animais ao pasto. Com isso, ele se apropria do benefício de ter mais animais pastando e pode dividir o custo desta ação com os demais pastores. Cada pastor, agindo dessa forma, acrescentará mais e mais animais ao pasto, até que sua capacidade de suporte seja ultrapassada,

levando, com o tempo, à perda total do recurso. O que ele denominou de “a tragédia dos comuns”.

Qual a alternativa, então, à “tragédia dos comuns”? Hardin propõe que os recursos comuns deveriam ser privatizados ou mantidos como propriedade do Estado que, por sua vez, definiriam as regras de acesso e uso. Ostrom (1990) explica que, juntamente com a “tragédia dos Comuns”, “o dilema do prisioneiro” e “a lógica da ação coletiva” foram os modelos teóricos utilizados com mais frequência para fundamentar a recomendação de que apenas resoluções estatais ou de mercado seriam capazes de gerir os recursos comuns com êxito. A mesma autora argumenta que o que realmente se observa é que nem o Estado nem o mercado têm conseguido com êxito que os indivíduos mantenham um uso produtivo, a longo prazo, dos recursos naturais. Além disso, a autora ressalta que distintas comunidades de indivíduos têm confiado em instituições que remetem a regimes de propriedade comunal para regular alguns sistemas de recursos com graus razoáveis de êxito durante longos períodos (OSTROM, 1990).

Hardin tem sido criticado, principalmente por confundir situações de acesso livre com propriedade comum, em que o acesso e uso de recursos naturais são normalmente regulados através de regras e normas sociais e não utilizados de forma deliberada (FEENY *et al.*, 1990). Os regimes de manejo dos comuns não se baseiam em uma ausência de “propriedade” ou em um livre acesso aos espaços e recursos, havendo direitos e responsabilidades definidos de forma a regular o comportamento individual (OSTROM, 1990; MCKEAN e OSTROM, 2001). Os grupos sociais, com suas diferentes instituições (formais e não formais), podem definir mecanismos (muitas vezes locais)

de direitos de uso de recursos em regimes comunais, estabelecendo regras, incentivos e penalidades para forçar comportamentos adequados para a conservação e o uso sustentável (PIMBERT e PRETTY, 2000; FEENY *et al.*, 2001; COX, 1985). Os mesmos autores relembram que o que existiu de fato não foi uma “tragédia dos comuns”, mas, ao invés disso, um triunfo ou uma relativa adequação do regime à conservação dos recursos.

Segundo Cox (1985), o que persistiu ao longo da história dos comuns foi o que se convencionou chamar de “parcimônia” ou a proteção da terra da utilização excessiva, permitindo à comunidade distribuir recursos de acordo com os seus próprios conceitos de justiça. Inúmeros artigos demonstrando casos de manejo comunal podem ser vistos na biblioteca digital do *International Association for Common Property* da Universidade de Indiana.

É importante levar em consideração que as formulações da teoria dos recursos comuns impactaram criticamente as políticas públicas, principalmente aquelas comunidades tradicionais envolvidas com o manejo de recursos comuns, na proteção ambiental e na gestão desses recursos (CUNHA, 2005). No entanto, a literatura dedicada ao estudo dos comuns, muitas vezes, se aproximou do que McCay (2001) denominou de “romantização dos comuns”, gerando, visões simplistas e idealizadas dos grupos de usuários de recursos (SPÍNOLA *et al.*, 2010; CUNHA, 2005; MCCAY, 2001).

Durante 40 anos, o texto de Hardin foi, nas palavras de um *World Bank Discussion Paper*, “o paradigma dominante pelo qual cientistas sociais avaliam questões relativas a recursos naturais” (BROMLEY e CERNEA 1989). O artigo foi usado repetidamente para justificar a privatização ou

estatização de terras de povos indígenas e tradicionais, a privatização de sistemas de saúde e outros serviços sociais, a entrega a corporações de “licenças comerciáveis” para poluir o ar e a água e muito mais. A fábula de Hardin foi adotada pelas forças conjuntas da reação neoliberal na década de 1970, e o seu ensaio tornou-se o fundamento “científico” das políticas do Banco Mundial e do FMI, tendo em vista a justificativa de privatização dos comuns e da propriedade pública.

De certo, as transformações causadas pelo processo colonizador e pela transição ao capitalismo, com a emergência do Estado liberal, geraram um progressivo desmantelamento dos comuns, pela privatização e estatização das terras e dos recursos (TAPIAS, 2010; SHIVA, 1992). O gradual estabelecimento da economia de mercado em áreas rurais, o incentivo gerado pela especulação das terras e outros recursos, e as políticas de desenvolvimento econômico certamente contribuem na atualidade para o direcionamento do processo privatista a diversos campos, auxiliando fortemente na depleção dos recursos e dos territórios, o que Ortega Santos (2002) denominou de a “tragédia dos cercamentos”.

González de Molina e Martínez-Alier (2001) afirmam que o conceito de “tragédia dos cercamentos” não se limita ao espaço socioterritorial, mas sim à inclusão da degradação de muitos recursos comunais. A degradação da base de recursos comuns pode diminuir a resiliência socioecológica das comunidades indígenas e rurais. Parte da crise ambiental existente é reflexo da erosão dos arranjos institucionais informais comunitários que foram completamente negligenciados pelos Estados nacionais e pelas forças de mercado (SHIVA, 1992).

No Brasil, e especialmente na região Nordeste, o intenso processo de abertura de fronteiras colonizadoras nos séculos seguintes à chegada dos europeus e o estabelecimento de uma economia agrícola exportadora resultaram na dizimação física e na usurpação das terras e dos recursos dos inúmeros povos nativos (PÁDUA, 2003; LEONARDI, 1996). Tal processo continua intenso nos conflitos pelo acesso aos espaços e bens comuns, como no debate sobre o acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade e a mercantilização e controle das sementes tradicionais (SANTILLI, 2009).

No entanto, não devemos perder de vista que, ao contrário das teses que apontam um caminho inexorável de perda cultural e “modernização” dos “tradicionais”, com passagem de um sistema de propriedades comuns para o privado ou estatal, proliferam formas diversas de resistência com a finalidade de manter os sistemas comuns. Michel De Certeau (1998) nos fornece elementos para pensar as formas particulares, individuais e cotidianas de ação e resistência perante os sistemas de poder. Os deslocamentos, invasões, inserções e todo tipo de ação de dominação impetrada por agentes não indígenas que, de toda maneira, viabilizaram a privatização dos espaços e bens comuns geram as formas locais de resistência dos habitantes, bem como as redes sociais que podem ser pensadas como canais de circulação de saberes emancipatórios e de expressão das táticas quase invisíveis de resistência. De Certeau (1998) as nomeia como “táticas” e “astúcias”, aspectos situados no campo das sutilezas e dos pequenos focos de resistência construídos cotidianamente. Scott (2002) denomina essas estratégias como microrresistência entre camponeses.

Eric Sabourin, num interessante livro intitulado *Camponeses do Brasil* (2009), apresentou algumas formas de manutenção dos comuns no sertão nordestino. Segundo o autor, os camponeses da região, mesmo diante dos sistemas de poder local e dos processos privatizantes, souberam encontrar modos de gestão comum das reservas de água ou dos fundos de pasto, sem comprometer sistematicamente nem o seu acesso, nem a sua reprodução. Em vários casos, as incoerências foram aceleradas pelos projetos de desenvolvimento e não pelas formas locais de manejo.

Para uma maior compreensão da pressão sobre os comuns no processo de “cercamento”, bem como alguns elementos de persistência dos mesmos no Nordeste Indígena, apresentamos a seguir uma breve síntese histórica dessa dinâmica entre os povos Pataxó e Pankaráé.

### **Persistência dos bens e recursos comuns entre os Pataxó**

Os Pataxó do Monte Pascoal vivem em duas terras indígenas regularizadas. A Terra Indígena Águas Belas, demarcada em 1998 com uma superfície de 1.189 ha, e a Terra Indígena Barra Velha, que teve revisão de limites ampliando a área de abrangência do território Pataxó do Monte Pascoal, com aproximadamente 51.730 ha, nos municípios de Prado, Itamarajú e Porto Seguro. De acordo com dados do Instituto Socioambiental, em 2006 existiriam 10.897 indivíduos do total da etnia e, segundo relatório de fundamentação antropológica (TEMPESTA e SOTTO-MAIOR, 2005), no Monte Pascoal vivem cerca de 3.500 pessoas distribuídas entre 10 aldeias.

A presença de povos com o etnônimo Pataxó no extremo sul da Bahia aparece em relatos desde o século XVI

(SAMPAIO, 2000). Em 1861, os Pataxó foram aldeados pelo governador da Província próximo à foz do rio Corumbau. O principal objetivo da criação da aldeia era o de remover os índios, abrindo espaço para a colonização, e transformá-los em mão de obra e catequizá-los (CARVALHO, 1977). Entre o período de 1861 e 1951, os Pataxó foram pressionados por fazendeiros de cacau e madeireiros. Na década de 1940, a atividade madeireira e o extrativismo da piaçava (*Attaleia funifera*), juntamente com o cacau, já despontavam como fatores relevantes de ocupação de território Pataxó por não índios e de mobilização de mão de obra indígena. Neste período, com a chegada da atividade madeireira e do fluxo intenso de fazendeiros para a região, iniciou-se um processo de desmatamento desenfreado que impactou profundamente a natureza e a sociedade Pataxó. Documentos oficiais mencionam que toda a parte oeste do Monte Pascoal estava invadida por fazendeiros de cacau na década de 1950 (VIANNA, 2004).

A intensificação da ocupação (ou invasão) do extremo sul por fazendeiros resultou num trágico episódio que marcou profundamente a história deste povo. Conversas emocionadas sobre o “fogo de 51” ou “revolução”, como é chamado localmente o episódio, esclarecem a ação dos fazendeiros e da polícia contra os Pataxó, resultando em mortes e violências extremas. Muitos trabalhos descreveram, coletaram relatos e interpretaram este momento e suas consequências no pensamento indígena, na construção da identidade e na forma atual de ocupação territorial (CARVALHO, 1977; TEMPESTA e SOTTO-MAIOR, 2005). Esse incidente levou à dispersão da população indígena de Barra Velha para as cidades e fazendas vizinhas. O evento foi tão violento que os Pataxó foram considerados extintos por Darci Ribeiro (1971), em 1957, e

deve ser entendido, dentro do quadro social-econômico-político da época, como um projeto de inserção de terras no mercado e de controle governamental, com a ocupação do território por atores externos e a expulsão dos índios de suas terras.

Em 1957, iniciou-se o retorno de muitas famílias a Barra Velha, porém a terra já se encontrava reduzida diante do aumento populacional e os Pataxó não possuíam garantia da terra que ocupavam. No entanto, quando a aldeia começa a se reorganizar instalou-se, em 1961, efetivamente o Parque Nacional do Monte Pascoal, com 22.500 hectares, instituindo uma apropriação estatal do espaço e gerando novos conflitos. A área então delimitada incide completamente sobre o território tradicionalmente utilizado pelos Pataxó de Barra Velha (CARVALHO, 1977). Segundo Sampaio (2000), os Pataxó foram forçados a receber indenizações por suas “benfeitorias” e deixar suas aldeias, sendo permitido ficar apenas em uma área de 210 ha em Barra Velha, sendo impedidos de plantar suas roças na área do parque e de retirar recursos da floresta, o que levou muitas famílias a uma nova diáspora ou a venderem sua mão de obra para fazendeiros.

Os anos 1970 foram marcados pelo grande surto madeireiro que atingiu a região na esteira da construção da rodovia BR-101, inaugurada em 1973, e pela implantação de um crescente mercado de turismo que lhe seguiu (SAMPAIO, 2000). Entre 1971 e 1976, as principais atividades econômicas entre os Pataxó de Barra Velha eram a agricultura e a pescaria, alguns poucos possuíam trabalho assalariado, outros se empregavam esporadicamente na colheita ou trabalhavam para mercados ou padarias. O extrativismo animal (caça e coleta no mangue) e vegetal

também proporcionava importante fonte de alimento, remédios e material para construção (CARVALHO, 1977).

Em 1980, o IBDF e a Funai passam a negociar – sem a participação dos Pataxó – e o primeiro “cede” 8.627 ha para uso dos índios, correspondendo à faixa norte do PNMP. As consequências do acordo, segundo Timmers (2004), foram catastróficas. Criou-se uma fronteira longitudinal de 30 km entre o Parque e as aldeias, cortando florestas e mananciais, sem que a raiz do conflito tivesse sido sanada. Além disto, o acordo cede para os Pataxós uma faixa de terra de muito baixa fertilidade composta predominantemente por *mussunungas* arenosas. A área de mangue também foi deixada de fora da terra cedida. O acordo seguiu até 1991, quando foi demarcada a Terra Indígena Barra Velha, após intensa mobilização.

Nos anos 1990, o gado é inserido na economia local, sendo almejado por muitas famílias que começam a criá-lo próximo as residências. Esta atividade passa a ter grande influência na dinâmica do espaço e as famílias começam a cercar suas parcelas com arame a fim de proteger a área de entrada do gado e também para definir os limites de seus “lotes”. Um modelo próximo ao dos fazendeiros locais, porém mantendo a posse comum.

Em 1996, o modelo agrícola tradicional com seu pacote tecnológico chega com força às aldeias. O uso de fertilizantes químicos, ureia, adubos foliares, calcário e trator, bem como o estímulo ao uso de sementes do mercado passa a ser uma constante. A visão de que existira uma “necessidade” de uso de insumos externos ou pacotes tecnológicos foi imposta aos Pataxó através da desvalorização dos saberes indígenas.

Essa desvalorização, realizada por agentes governamentais, técnicos de diversas origens e pela propaganda, se baseia na ideia de que os “técnicos” e o mercado possuem a solução para todos os males dos campos agrícolas. As lideranças, “tradutores” da relação entre o poder público e os “parentes” indígenas, propõem que os recursos advindos do Estado sejam controlados pela coletividade.

Em 2002, foi firmado um acordo de cooperação técnica entre os ministérios da Justiça e do Meio Ambiente, o Ibama e a Funai e elaborado o projeto UTF 047 – subprojeto, chamado localmente de “Projeto FAO”. Este objetivou o resgate e a valorização do artesanato, a difusão de uma agricultura ecológica nas aldeias Pataxó do entorno do parque, promovendo a recuperação progressiva de cobertura florestal das aldeias, a recuperação dos solos e o resgate de formas mais tradicionais e autônomas de praticar a agricultura nas áreas. Por diversos motivos, os objetivos maiores do projeto não foram alcançados (CARDOSO e PARRA, 2008), ao contrário, percebe-se localmente que o “Projeto FAO” contribuiu para fortalecer a ideia de “cercamento” das terras dentro da terra indígena, além de aprofundar a dependência aos insumos externos na agricultura e a descrença no saber local em favor do técnico-científico.

Uma longa história de contato dos Pataxó com a sociedade ocidental-capitalista gerou, além dos problemas sociais e econômicos, inegáveis marcas da devastação ecológica e cultural na paisagem. Aldeias confinadas em um território diminuto, estrutura fundiária transformada, solos degradados, vegetação devastada, agricultura empobrecida – com a perda de sementes, saberes e práticas – e envolvimento como projetos “externos” que

pouco contribuem para a autonomia e sustentabilidade. No entanto, os Pataxó desenvolveram táticas e formas de manter os sistemas comuns.

A manutenção das regras de uso comum dos espaços persiste. Os Pataxó denominam como *território* a área tradicionalmente ocupada, tendo como referencial as colocações dos “antigos” e as atuais colocações (aldeias), bem como as matas, rios, córregos, restingas, mangues e praias utilizados pelos índios. Território para os Pataxó seria a área tradicional de todas as aldeias, o território demarcado e a demarcar, que permitiria a posse legal da terra e o seu usufruto conforme métodos tradicionais.

O “segundo nível” territorial que podemos encontrar são as aldeias. Estas podem ser definidas como “o espaço central, domínio comum de todos os habitantes que ali residem” (CARVALHO, 1977). Cada aldeia, além de possuir uma organização política e social (parentesco) própria, possui área definida por meio das formas de ocupação histórica e das relações de parentesco e alianças estabelecidas entre os seus membros. A divisão ou limites entre as aldeias são tênues e geralmente são estabelecidas por marcos como rios, matas, parque, córregos e, mais atualmente, por cercas de arame. O estabelecimento de limites entre as aldeias define o uso de determinado recurso no espaço e como este poderá ser feito mediante as regras intercomunitárias.

O acesso à terra e aos recursos pelas famílias, bem como sua transmissão, é definido pelas formas tradicionais de ocupação, com base na posse comum. A posse individual de parcelas de terra é garantida aos membros do grupo étnico por meio dos laços consanguíneos e de afinidade. Carvalho (1977) observou que nos anos

1970 as famílias Pataxó garantiam a parcela através do trabalho que despendiam em determinada área agrícola. Tal dinâmica não mais persiste na forma descrita pela autora devido ao processo de “cercamento” interno ou de “loteamento” das parcelas familiares. A mesma autora notava que existia, naquela época, a ideia de que “índio não pode ter uma fazenda e viver na aldeia” e que o grupo não admitia índio como proprietário, pois toda terra era passível de ser ocupada mediante regras locais centradas na agricultura. Algumas áreas, que não são lotes ou parcelas familiares, são consideradas áreas de uso comum, com acesso regulado pela relação entre as famílias ou por decisão no nível da aldeia.

Esses locais são as capoeiras velhas, os pastos (*mangas*) coletivos e a mata do parque. No que tange à mata do parque, no dia 19 de agosto de 1999, lideranças e famílias indígenas ocuparam a sede administrativa do Parque Nacional com o firme propósito de assumir a gestão do mesmo, comprometendo-se publicamente em garantir a proteção de suas matas. Desde então, abriram o parque à visitação pública e tentam organizar a sua gestão internamente, negociando com várias ONGs e órgãos governamentais.

As tarefas coletivas, especificamente a prática do mutirão, chamado também de “batalhão”, continuam ativas no trabalho de implementação das roças individuais ou coletivas, porém em menor escala e de forma distinta em comparação a tempos passados. Isto se deve ao abandono da agricultura por muitas famílias, à falta de espaço florestal para abertura de roçado, ao desinteresse do jovem e, principalmente, à insuficiência de “bens” de troca necessários para oferecer aos convidados. Os mutirões

que vêm ocorrendo são motivados geralmente por grupos de parentes, vizinhos e amigos. Muitos mutirões são propostos pelos caciques com a finalidade de unir a comunidade por meio do trabalho conjunto, diminuindo o tempo de trabalho necessário para abrir as roças em áreas degradadas, minimizando o uso de insumos externos. Outros mutirões são realizados pelos chamados “grupos”. São formações incentivadas por ONGs ou pelos órgãos estatais e têm o objetivo de abrir roça para os participantes de projetos de desenvolvimento, como o “Projeto FAO”.

A manutenção da agrobiodiversidade como bem coletivo e da rede de troca de plantas e saberes persiste. Muitas mulheres manejam sítios e quintais que funcionam como “ilhas” de diversidade e como banco de sementes e “manibas” (caule da mandioca). Em muitos deles, encontramos plantas, que na maioria das vezes são cultivadas em roçados (mandioca, milho, cana, feijão, favas, abóboras, inhames, batata-doce), entre árvores frutíferas, plantas medicinais e para artesanato. O que acontece no manejo dos quintais pataxós pode ser entendido como uma forma local de resistência expressa na manutenção da diversidade diante de uma crise dos sistemas agrícolas.

A circulação de recursos fitogenéticos e de conhecimentos ocorre dentro da unidade doméstica, durante o manejo dos espaços agrícolas e entre as unidades domésticas e intercomunitária através das redes sociais, sendo considerada pela literatura como uma das principais formas de se assegurar a disponibilidade de plantas (AMOROZO, 2002). Tal rede social funciona numa lógica de reciprocidade entre famílias e é ampliada na escala territorial. Os Pataxó mantêm um sistema de circulação de plantas, alimentos e animais entre aldeias em situações

socioecológicas distintas. Esta circulação, ancorada em lógicas de troca e de reciprocidade, envolve, por exemplo, o fornecimento de pescado e crustáceos por parte de aldeias situadas no litoral como contraparte de alimentos, farinha, frutas etc., originadas das aldeias situadas mais ao interior. O acesso aos mercados também representa uma importante forma que as mulheres têm de acessar material biológico e alimentos industrializados.

### **Persistência dos bens e recursos comuns entre os Pankararé**

Os Pankararé vivem, em sua maioria, no território indígena Pankararé que se constitui de duas terras indígenas: a Terra Indígena Pankararé, com superfície de aproximadamente 29.000 ha, demarcada no ano de 1987 e apenas homologada por meio de decreto no ano de 1996, e a Terra Indígena Brejo do Burgo, com uma superfície de cerca de 17.000 ha, também demarcada e homologada mais recentemente, em 2001 (BANDEIRA *et al.*, 2003). Também há índios vivendo em povoados próximos e em cidades como São Paulo, mas estes constituem a minoria. O território indígena está localizado numa região no Nordeste do estado da Bahia denominada Raso da Catarina, que se estende sobre os municípios de Paulo Afonso, Jeremoabo, Canudos e Macururé. As terras indígenas propriamente ditas abrangem partes dos municípios de Glória, Paulo Afonso e Rodelas.

A história dos Pankararé, ou de como os “caboclos do Brejo” vêm a ser reconhecidos como índios Pankararé, é bem semelhante às outras histórias de luta dos demais povos indígenas da região nordeste do Brasil no que diz respeito ao território e à identidade. Historicamente

marginalizados, os índios que vivem no semiárido nordestino até hoje sofrem todo tipo de preconceito e enfrentam dificuldades para conseguir o reconhecimento de sua identidade étnica.

A primeira referência direta aos Pankararé está em Hohenthal Jr. (1960), segundo mencionado por Sampaio (1995). Em visita ao Brejo dos Padres, entre os anos de 1951 e 1952, Hohenthal se refere aos Pankararé como um “gruposinho de índios que não estão sob a jurisdição do SPI (Serviço de Proteção ao Índio)” (1960, apud MAIA, 1994). A oralidade Pankararé remonta sua história ao povoado de Curral dos Bois. Poucas fontes documentais fazem referência a este aldeamento desde o século XVIII (MAIA, 1994). Ele haveria sido criado, por volta de 1705, em decorrência da expansão das fazendas de gado pelos portugueses. Posteriormente, muitos índios seriam trazidos para ali se estabelecerem. Em 1886 já como Freguesia de Santo Antônio de Curral dos Bois, seria elevada à Vila de Santo Antônio da Glória, a qual, mais tarde, em 1931, já como município, passa a ser chamada de Glória até ser inundada em 1975.

Maia aponta para a “quase total ausência de referências sobre os Pankararé” desde a saída de Curral dos Bois até a ocupação de Brejo do Burgo. O momento dessa migração, segundo a autora, é enfatizado pelo grupo. A narrativa adquire um papel legitimador da ocupação e “domesticação de uma terra antes inculta” (MAIA, 1994). No entanto, num período de seca, os índios voltariam à margem do rio São Francisco, se espalhando pelos arredores de Curral dos Bois. Alguns migrariam para Brejo dos Padres (PE) – os Pankararu – enquanto os Pankararé permaneceriam em Curral dos Bois e assim começariam a “se braiar” (se misturar).

A redescoberta da área onde atualmente é o Brejo do Burgo teria ocorrido numa das incursões na mata em que os índios caçavam, tiravam mel e dançavam o toré, de acordo com os informantes de Luz. Com algumas variantes, diferentes autores (MAIA, 1994; SAMPAIO, 1995) relacionam a ocupação da área à descoberta de água.

Os Pankararé afirmam que, até pouco tempo atrás, todos em Brejo do Burgo trabalhavam juntos, porque de uma maneira ou de outra eram todos parentes. Não havia diferenciação entre índios e brancos. Todos se consideravam caboclos e, por essa razão, não se separavam. Os Pankararé praticavam seus rituais e os brancos não se importavam. As roças não tinham cercas. A terra era regida por sistema de propriedade comum e as posses respeitadas.

Além de outros fatores, é claro, a passagem de Lampião pela região romperia a antiga ordem em que era possível a convivência. Na época do cangaço, a população, de um lado temia a polícia que ocupava com violência os povoados e vilas, e, de outro lado, era reprimida pelo bando de Lampião, por outro. Tanto, que os moradores teriam deixado o Brejo do Burgo temporariamente permanecendo escondidos nas serras. Terminado o conflito, os Pankararé voltaram para a área. Porém, durante a diáspora, outros moradores de outras regiões haviam se instalado no Brejo do Burgo e tomado as roças (MAIA, 1994).

Nesse mesmo período, migrariam para o Brejo segmentos de famílias que já então exerciam o controle econômico e político da região (SAMPAlO, 1995), detentores de mais posses, plenamente inseridos na economia capitalista e que traziam consigo toda uma ideologia de inferiorização dos caboclos. Os novos moradores compravam as terras, aproveitando-se dos períodos de penúria (as secas) e

registravam essas posses em cartório. O documento e o cercamento eram uma novidade no Brejo. Antes, era costume identificar a posse de um roçado por meio de marcos naturais: pedras, pés de árvores e aceiros. E, assim, os brancos foram concentrando as melhores terras (mais úmidas e mais férteis), ficando os caboclos marginalizados, relegados às piores porções de terra. As roças dos caboclos foram compradas e invadidas e, em seguida, eles sofreriam com a não permissão da coleta na região do Brejo e adjacências imposta pelos brancos.

Outro fato de grande relevância no processo de exclusão dos caboclos foi a vinda da Chesf para a região na década de 1940, causando todas as transformações que uma empresa deste porte pode causar a um pequeno vilarejo, como era Paulo Afonso à época. O desenvolvimento de Paulo Afonso provocou aumento na oferta de empregos absorvendo mão de obra de toda a região, inclusive moradores do Brejo do Burgo, e causou uma valorização das terras férteis. Esses fatores geraram transformações em toda a região (SAMPAIO, 1995).

Nos anos 1950, aumenta o fluxo migratório tanto para regiões próximas como para o Sudeste do país. Quando os caboclos migram para trabalhar em fazendas vizinhas ou mesmo em cidades como São Paulo, eles voltam, em alguns casos, capitalizados e com novos conhecimentos sobre técnicas agrícolas, o que lhes permite adquirir terras e desenvolver uma agricultura mais equiparada às roças dos não índios (MAIA, 1992).

Na década de 1970, dois eventos aumentam a pressão sobre as terras férteis do Brejo e restringem o acesso dos caboclos a recursos importantes como a caça. O alagamento de Glória, com a construção da barragem pela

Chesf, desloca pequenos agricultores que são transferidos para outras áreas nas proximidades do Brejo.

Por sua vez, a criação da Estação Ecológica do Raso da Catarina proíbe o acesso dos índios a uma área considerada de extrema importância para os mesmos. O território tradicional dos índios Pankararé, segundo Brasileiro e Sampaio (1991, apud MAIA, 1994), abrangiam uma área muito além dos limites das Terras Indígenas atuais: Brejo do Burgo e Pankararé, estendendo-se por todo o Raso da Catarina desde onde hoje é Glória (ao norte) até as margens do Vaza Barris (ao sul). Ou, como se diz entre os índios, ela era do rio São Francisco ao Vaza Barris: “de rio a rio”. O que corresponde a extremos norte e sul do Raso da Catarina.

O estreitamento de laços com os Pankararu na década de 1960 marca o início do processo de reversão da subordinação dos caboclos em relação aos brancos. Após mais de 20 anos de luta pelo reconhecimento da identidade étnica Pankararé e garantia da posse de terra, os agora autoidentificados índios conseguem demarcar a primeira terra indígena, envolvendo uma área do Raso da Catarina coberta de mata, essencial para a caça, coleta de mel e frutos, realização de festas e rituais e de grande valor simbólico para o grupo indígena. A menor e mais isolada aldeia fica nesta área: o Chico. Em 1996, a Terra Indígena Pakararé, demarcada em 1987, é homologada. A outra área, a Terra Indígena Brejo do Burgo, homologada em 2000, abrange a área mais densamente habitada e é conhecida como “área mista” já que dentro de seus limites habitam índios e posseiros. Até hoje, há famílias de posseiros vivendo aí na aldeia Brejo do Burgo.

À medida que vão ocorrendo às indenizações, as terras mais férteis são retomadas pelos índios e algumas famílias

chegam a concentrar grandes áreas mais agriculturáveis. Aumenta a produção devido à qualidade e à quantidade das terras. Os “caboclos” que antes praticamente não possuíam benfeitorias, uma vez reconhecidos como “índios Pankararé”, passam a ser assistidos pela Funai e se organizam em associações tendo acesso a projetos do governo e adquirindo benfeitorias, tais como tratores, ferramentas (de plantio, colheita e beneficiamento), rolos de arame etc. As roças indígenas antes eram abastecidas apenas por “barreiros” – água da chuva que se acumula em depressões escavadas no chão –; hoje, os indígenas se beneficiam dos poços artesianos que serviam apenas às propriedades dos posseiros e também dispõem de carros-pipa para levar água a suas roças e pastos. Tudo isso gera maior renda para as famílias.

É como se o mato – o local de uso comum – e os conhecimentos sobre ele fossem o diferencial entre aqueles que se afirmam Pankararé e os posseiros e demais vizinhos camponeses. Enquanto isso o brejo – onde as propriedades são mais individualizadas – seria o local de relação, aprendizagem e conflito com os de fora, sítio de morada de índios e posseiros e de prática da agricultura. Centro econômico e político que se torna mais forte à medida que se fortalecem também as relações entre organização indígenas e não indígenas. Parece que o grupo tenta conciliar suas referências históricas e a “tradição” ao presente e ao desejo em se apropriar cada vez mais de certos aspectos do universo não índio. Por um lado busca garantir seu direito aos espaços (coletivos) considerados indígenas de direito e por outro passam por um momento de (re) apropriarem-se de terras particulares que estiveram em posse de não índios.

Atualmente, na demarcação de propriedade sobre o território, a legislação sobre terras indígenas se sobrepõe às leis consuetudinárias. Na “reserva” (Terra Indígena Pankararé), embora haja regras de uso dos recursos, a propriedade não é individualizada, ao contrário da “área mista” (T. I. Brejo do Burgo). Na primeira, o direito à utilização das terras “é assegurado mediante a pertinência ao grupo étnico” (MAIA, 1994), tratando-se, então, de um regime de “posse em comum”. Os recursos de uso comum da reserva são aqueles oriundos de práticas extrativistas ou de caça. Mas uma pessoa também pode cercar uma área na reserva para fazer uma roça, individualizando esta propriedade que passa a ser do seu uso exclusivo e de seus familiares. No Brejo (Poço), Ponta d’Água e Serrota as propriedades são individualizadas e cercadas. A área da Terra Indígena Brejo do Burgo, onde ficam as aldeias Poço e Ponta d’Água, já era ocupada dessa maneira antes da demarcação. Os mais velhos, segundo Maia (1992), relembram da chegada do “documento” de posse da terra e do “cercamento” das terras como novidades trazidas pelos de fora.

Hoje, todos “vivem de roça”, é o que dizem, o que implica dedicar à maior parte do tempo neste tipo de trabalho. Sem abrir mão, no entanto, dos recursos do raso, seja por necessidade ou “por tradição”. Uma ideia corrente expressa em muitos dos discursos dos informantes é a de que índio “vivia do mato” e que “viver de roça” é coisa de branco e que os índios aprenderam com isso os brancos.

As estratégias de uso do território vêm se transformando, acompanhando as mudanças pelas quais passa a sociedade Pankararé como um todo. Contribuem para isso as relações que vêm se estreitando entre os índios e organizações/

pessoas externas ao grupo, tais como a Funai, universidades, ONGs, candidatos a cargos políticos e bancos. A crescente organização interna em associações, a participação em instâncias de debate e decisão, como conselhos e fóruns, e o fortalecimento da instituição escolar também são agentes fortes de mudanças. Segundo os informantes e a bibliografia, ao longo dos anos, o mato vem perdendo a relevância na subsistência das famílias à medida que a importância das roças é crescente. Por outro lado, observamos que o mato e o raso ocupam lugar de destaque nos discursos e práticas de afirmação étnica do grupo indígena. A reserva é o lugar onde acontece o ritual religioso considerado pelos índios o mais importante atualmente: a Festa do Amaro, quando se dança o Toré e o Praiá. Aí se situa também a maioria dos lugares (chapadas, “talhados”, “lajedos”) considerados moradas de encantados e marcos naturais da história do Raso da Catarina e dos Pankararé (DANTAS, 2006). O papel do índio como “guardião do Raso da Catarina” é ressaltado e reafirmado nas conversas com os de fora, e o que assegura essa propriedade sobre a área é justamente o conhecimento sobre os caminhos, as “baixas” e chapadas, as plantas e os animais.

É como se o mato e os conhecimentos sobre ele fossem o diferencial entre aqueles que se afirmam Pankararé e os posseiros e demais vizinhos camponeses. Enquanto isso, o brejo seria o local de relação, aprendizagem e conflito com os de fora, sítio de morada de índios e posseiros e de prática da agricultura, centro econômico e político que se torna mais forte à medida que também se fortalecem as relações entre organização indígenas e não indígenas. Parece que o grupo tenta conciliar o passado e os conhecimentos tradicionais ao presente e ao desejo de se apropriar cada vez mais de certos aspectos do universo não índio.

## **Considerações finais**

No caso dos Pataxó e dos Pankararé, já são bem conhecidas as estratégias e os resultados do movimento indígena para a reconquista dos territórios e o reconhecimento identitário. Esses movimentos, visíveis, com demandas organizadas e traçadas num movimento mais amplo dos povos indígenas do Nordeste, resultaram na luta pela demarcação das terras, nas retomadas das fazendas e das unidades de conservação e no movimento de ampliação das terras indígenas. A persistência dos comuns, que se deu no âmbito dos espaços e recursos florestais e agrícolas, no manejo do território e de infraestruturas comunitárias, é resultante de estratégias “invisíveis”, cotidianas de resistência, ainda pouco descritas.

A vivência em campo e os dados coletados demonstram que persiste certa resistência indígena diante de processos de privatização de espaços, bens e conhecimentos destes povos, expressa nas formas atualizadas de regular o espaço e os equipamentos oriundos de projetos de desenvolvimento e de conformar redes. A manutenção de formas neotradicionais de articular sistemas coletivos e familiares, com inserção ativa de novos saberes e institucionalidades de outros grupos sociais, permite maior flexibilidade aos comuns diante das pressões do Estado, do mercado e dos poderes locais. A questão que fica em aberto é: os “comuns” manterão sua resiliência ao longo dos tempos? E como os povos indígenas vão atingir esse objetivo? Atualmente, os índios organizados fazem parcerias com universidades e ONGs na implementação de projetos de gestão e manejo ambiental. São exemplos disso o Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP), executado pela Universidade Estadual de Feira

de Santana (UEFS), e o Programa de Gestão Territorial das Terras Indígenas, capitaneado pela Funai. Essas iniciativas abrem novas perspectivas de estudos e sistematizações de experiências sobre a temática dos comuns em territórios indígenas no Nordeste.

## Referências bibliográficas:

- AMOROZO, M. C. M. Agricultura tradicional, espaços de resistências e o prazer de plantar. In: ALBUQUERQUE, U. P. et al. (org.). *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia*. Recife, SBEE, 2002, pp. 123-131.
- ARRUTI, J. M. *From "mixed Indians" to "indigenous remainders": strategies of ethnocide and ethnogenesis in northeastern Brazil*. Workshop about the Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America, Amsterdam, 1998, pp. 97-121.
- BANDEIRA, F. P. S. F. *Etnobiologia Pankararé*. Monografia (Graduação em Ciências 18 Biológicas) - Instituto de Biologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1993.
- BANDEIRA, F. P. S. F., BARBOSA, M. F., CHAVES, J. e MACHADO, C. G. *Diagnóstico Etnoambiental Pankararé*. Relatório do Fundo Nacional do Meio Ambiente - FNMA/MMA. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.
- BERKES, F. Commons in a multi-level world. *International Journal of the Commons*, v. 2, n. 1, 2008, pp. 1-6.
- BROMLEY, D.W. e CERNEA, M.M.. *The Management of Common Property Natural Resources: Some Conceptual and Operational Fallacies*. World Bank Discussion Paper, 1989.
- CARDOSO, T. M. e PARRA, L. B. *Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal*. Brasília, MMA/PNUD, Relatório Técnico, 2008.
- CARVALHO, M. R. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de mestrado apresentada à UFBA, Salvador, 1977.
- CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano 1: Artes de Fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- COX, S. J. B. No Tragedy on the Commons. *Environmental Ethics* 7, 1985.
- CUNHA, L. H. Da "tragédia dos comuns" à ecologia política: perspectivas analíticas para o manejo comunitário dos recursos naturais. *Raízes*, v. 23, n. 1 e n.2, 2005, pp. 10-26.

- DANTAS, B. G., SAMPAIO, J. L. e CARVALHO, M. R. G. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: CUNHA M. Carneiro (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.
- DIEGUES, A. C. e MOREIRA, A. C. C. (orgs.). *Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum*. São Paulo: NUPAUB, 2001.
- FENNY, D.; BERKES, F.; MCCAY, B. J. e ACHESON, J. M. A Tragédia dos comuns: vinte e dois anos depois. In: DIEGUES, A. C. D. e MOREIRA, A. C. C. (orgs.). *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB, 2001, pp. 17-42.
- GONZÁLES DE MOLINA, M. e MARTÍNEZ-ALIER. Introducción. In: *Natureza transformada*. GONZÁLES DE MOLINA, M. e MARTÍNEZ ALIER. (eds). Barcelona, Icaria editorial, 2001, p.7-30.
- HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, Nova Iorque, v. 162, n. 3859, 1968, pp. 1243-1248.
- LEONARDI, V. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília, Paralelo 15/UNB, 1996.
- MAIA, S. M. *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato e etnicidade*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1992.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. *The environmentalism of the poor. A study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar, 2002.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, 536 p.
- MCCAY, B. J. 2001. Community and the commons: romantic and other views. In: AGRAWAL e GIBSON (eds.). *Communities and the environment: ethnicity, gender, and the state in community-based conservation*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.
- MCKEAN, M. A. e OSTROM, E. Regimes de Propriedade Comum em Florestas: Somente uma Relíquia do Passado? In: DIEGUES, C. D. e MOREIRA, A. C. C. (orgs.). *Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum*. São Paulo: NUPAUB, 2001, pp. 79-95.
- MODERCIN, I. F. *Rancho do Jatobá do Meio do Mundo: Etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- NARAHARA, K. L. *Espaços coletivos e mecanismos de reciprocidade em territórios seringueiros: apontamentos iniciais*. Anais do XIV CISO – Encontro de Ciências Sociais do Norte-Nordeste, Recife, 2009.
- OLIVEIRA, J. P. *A “viagem de volta” reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste*. Atlas das Terras Indígenas do

- Nordeste, Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil, Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- ORTEGA SANTOS, A. *La tragedia de los cerramientos*. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social, 2002.
- OSTROM, E.; GARDNER, R. e WALKER, J. *Rules, games, and common-pool resources*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.
- OSTROM, E. *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Nova Iorque: Universidade de Cambridge, 1990. 280 p.
- PÁDUA, J. A. Cultura Esgotadora: Agricultura y Destrucción Ambiental en las Últimas Décadas del Brasil Monárquico. In: MARTINEZ, B. G. e PRIETO, M. R. (orgs.). *Estudios sobre Historia y Ambiente en América II*, México, El Colégio de México/Instituto Panamericano de Geografía y Historia, 2003.
- PIMBERT, M. P. e PRETTY, J. M. Parques, Comunidades e Profissionais: Incluindo “Participação” no Manejo de Áreas Protegidas. In: DIEGUES, A. C. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos*. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 2000, pp. 183-223.
- RIBEIRO, D. *Fronteras indígenas de la civilización*. Siglo Veinteuno Editores, 1971.
- ROBBINS, P. *Political ecology: a critical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- SABOURIN, E. *Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e reciprocidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, 336 p.
- SABOURIN, E. Práticas de reciprocidade e economia de dádiva em comunidades rurais do Nordeste brasileiro. *Raízes*, Ano XVIII, n. 20, 1999, pp. 41-49.
- SAMPAIO, J. A. L. *Breve histórico da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal*. Trabalho apresentado à XXII Reunião Brasileira de Antropologia, 2000.
- SAMPAIO, J. A. L. *Pancararé: a construção de uma identidade étnica*. Comunicação apresentada à 4ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, João Pessoa, 1995.
- SANTILLI, J. *Agrobiodiversidade e direito dos agricultores*. Brasília, Peirópolis, 2009.
- SCOTT, J.C. 2002. Formas cotidianas da resistência camponesa. *Raízes*, v. 21, n.1, 2009, pp. 10-31.
- SHIVA, V. Recursos naturais. In: SACHS, W. (org.). *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. São Paulo: Editora Vozes, 1992, pp. 300-316.
- SPINOLA, J. L., CARDOSO, T. M. e TEIXEIRA, C. *Espaços e recursos naturais comuns e o arranjo institucional reserva extrativista: uma reflexão*

- sobre benefícios e os desafios do processo de institucionalização. Anais do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade, Florianópolis, 2010.
- TAPIA, F. J. B. *Diversity of economic landscapes and common land persistence in 19th century Spain: an interpretative proposal*. Documentos de trabajo: Asociación Española de Historia Económica, n. 1009, 2010.
- TEMPESTA, G. A. e SOTTO MAIOR, L. *Relatório de fundamentação antropológica – GT de Revisão dos Limites da TI Barra Velha e Identificação de Corumbalzinho*. Brasília: Funai, 2005.
- TIMMERS, J. F. Respeitar a vida e o ser humano: a preservação do meio ambiente com e pelos índios evita a definitiva condenação da biodiversidade. In: RICARDO, F. (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições*. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004.
- VIANNA, Razão indigenista e razão conservacionista desafiadas no sul da Bahia. In: RICARDO, F. (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições*. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004.
- VIEIRA, P. F; BERKES, F; SEIXAS, C. S. *Gestão Integrada e Participativa de Recursos Naturais: conceitos, métodos e experiências*. Florianópolis: Secco/ APED, 2005.

CARDOSO, Thiago Mota, Isabel Froes Modercin e Lilian Bulbarelli Parra. Persistência dos bens e espaços comuns na agricultura indígena na Bahia. *Estudos Sociedade e Agricultura*, abril de 2011, vol. 19, n. 1, pp. 149-181, ISSN 1413-0580.

**Resumo:** (*Persistência dos bens e espaços comuns na agricultura indígena na Bahia*). Este artigo busca evidenciar a persistência de sistemas de manejo dos espaços e bens comuns. Trazemos à tona, através de etnografias, algumas táticas que permeiam os sistemas agrícola dos Pankararé do semiárido e dos Pataxó do litoral baiano. A vivência em campo evidencia que persiste certa resistência diante de processos de privatização de espaços, bens e conhecimentos

destes povos. A manutenção de formas neotradicionais de articular sistemas coletivos e familiares, com inserção ativa de novos saberes e institucionalidades permite maior flexibilidade aos comuns diante das pressões do Estado, do mercado e dos poderes locais. A persistência dos comuns pode ser vista nas formas de gerir o espaço, nas redes sociais de troca de plantas e nos trabalhos coletivos. Este trabalho é uma abordagem preliminar sobre o tema dos comuns no Nordeste Indígena.

**Palavras-chave:** comuns, povos indígenas, resistência, agricultura tradicional, Nordeste.

**Abstract:** (*Persistence of common goods and spaces in indigenous farming in Bahia*). This paper aims to demonstrate the persistence of indigenous common property in Bahia state. We bring to light through ethnographies, some tactics that permeate the agricultural system of the Pankararé, who live in the semi-arid zone, and the Pataxó, in the coastal Atlantic Forest. The experience in the field shows that there is still some resistance against privatization of space, goods and knowledge of these people. The maintenance of neo-traditional forms of linking collective and familial action, with active adoption of new knowledge and institutional structures allows greater flexibility to the commons in response to the pressures of the State, the market and local authorities. The persistence of the commons can be viewed in ways of managing space, in social networks for exchange of plants and collective labor. This study is a preliminary approach on the theme of commons among indigenous groups in Northeast Brazil.

**Key words:** commons, indigenous peoples, resistance, traditional agriculture, Northeast Brazil.