TRIOKÁ XOHÃ – CAMINHAR GUERREIRO:

a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã



Desenho de Wayrokra Braz

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

Goiânia, 2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES

Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã

GOIÂNIA
2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

[ ] Dissertação [x] Tese

2. Nome completo do autor

ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES

3. Título do trabalho

Trioká xohã - Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

Documento assinado eletronicamente por **ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES**, **Discente**, em 07/03/2022, às 14:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Mônica Thereza Soares Pechincha**, **Professora do Magistério Superior**, em 07/03/2022, às 18:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.





A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2738958** e o código CRC **247FDAE7**.

ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES

Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.
Área de concentração: Antropologia Social
Linha de pesquisa: Etnopolíticas, resistências e transformações epistemológicas

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Thereza Soares Pechincha

GOIÂNIA

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Gonçalves, Antônio Augusto Oliveira
Trioká xohã - Caminhar guerreiro [manuscrito] : a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã / Antônio Augusto Oliveira Gonçalves. - 2022.
301 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Mônica Thereza Soares Pechincha.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2022.
Bibliografia. Anexos.
Inclui siglas, mapas, fotografias, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Etnologia indígena . 2. Pataxó . 3. Leste Etnográfico. 4. Deslocamentos . 5. Retomada . I. Pechincha, Mônica Thereza Soares , orient. II. Título.

CDU 572

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 001/22-D da sessão de Defesa de Tese de **ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES**, que lhe confere o título de **Doutor em Antropologia Social**, na área de concentração **Antropologia Social**.

Aos sete dias do mês de fevereiro de 2022, às 08:30 horas, por webconferência devido à pandemia de covid-19, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES**, intitulada *Trioká xohã - Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã.* A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores Doutores/as: Mônica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/UFG/presidente); Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA - examinadora externa); Rosângela Pereira de Tugny (UFSB - examinadora externa); Alessandro Roberto de Oliveira (PPGAS/UFG – examinador interno); Camila Mainardi (PPGAS/UFG - examinadora interna), tendo como suplente Luciana de Oliveira Dias (PPGAS/UFG). O candidato apresentou seu trabalho, foi arguido pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído ao doutorando o seguinte resultado: Aprovado, com menção de distinção e recomendação para publicação. Reabertos os trabalhos, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e os/as demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Mônica Thereza Soares Pechincha**, **Professora do Magistério Superior**, em 07/02/2022, às 13:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi**, **Professor do Magistério Superior**, em 08/02/2022, às 08:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Alessandro Roberto de Oliveira**, **Usuário Externo**, em 08/02/2022, às 10:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Carlos Eduardo Henning**, **Coordenador de Pós-graduação**, em 08/02/2022, às 10:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2650810** e o código CRC **CDAE606D**.

ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES

Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social em 7 de fevereiro de 2020, pela seguinte banca examinadora:

Profa. Dra. Mônica Thereza Soares Pechincha
Presidente (PPGAS/UFG)

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Examinadora Externa (UFBA)

Profa. Dra. Rosângela Pereira de Tugny
Examinadora Externa (UFSB)

Profa. Dra. Camila Mainardi
Examinadora Interna (PPGAS/UFG)

Prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira
Examinador Interno (PPGAS/UFG)

Profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias
Examinadora Suplente (PPGAS/UFG)

À Dona Bernarda (*in memoriam*) e Verônica Pataxó (*in memoriam*), guerreiras de Tucunã.
À minha avó Wilma (*in memoriam*), uma das vítimas de covid-19.
À bisa Fiica (*in memoriam*).

É desafiador, sabendo que pode dar certo ou errado, mas é tentar. Tentar alcançar a realização dos nossos sonhos – Sekuaí Conceição (2021, p. 11), pataxó de Gerú Tucunã, professora na Escola Indígena Uará Pataxó.

Ikô tapuritú dxa'á iẽ mukary mê'á're mayogená ' Ikô tapuritú dxa'á ũxé mukary anehõ ãgnuy'xó iẽ'p taypâk nuhãtê ' ãhô hâtây'xó ' ãhô õg'wã'xó ' ãhô pinapõ'xó dxahá beregwá .Iakatã iẽ ãksã mê'á taypâ – Mesmo que a caminhada seja difícil, mesmo que no caminho você perca as suas forças, não pare, não desanime, não olhe para traz, pois a vitória é sua – Jonatan Cunha (2018, p. 5-6), pataxó de Barra Velha.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPEG pelo apoio financeiro. A concessão da bolsa foi fundamental para fazer os deslocamentos até o Vale do Rio Doce e realizar o trabalho de campo em Gerú Tucunã (Açucena-MG).

Sou grato aos Pataxó de Açucena que apesar de não me conhecerem receberam-me tão bem em seu território. Às lideranças cacique Bayara e o vice cacique Clemes (Galo Véio) pela confiança que em mim depositaram. Ao velho Sapucaia (Seu Nilson) e a Dona Maria, pela coragem que tiveram em reviver o *tempo dos massacres* na memória e contar algumas histórias de *caminhadas dos parentes*. À Mani (Branca), Dona Branquinha (Eliene) e Joãozinho Gameleira, cuidadosos anfitriões. Aos jovens pesquisadores/as e professores/as da Escola Indígena Uará Pataxó, Natália Conceição, Sekuaí Conceição, Sinaré Braz e Riredi Salvador, que por meio de muitas mãos guiaram a escrita da tese, indicando textos, livros e manuscritos de autores/as *txihi* (pataxó). À minha afilhada Itxwaura e os compadres Jean e Luciane. À Peninha, Tamaru, Putumuju (Roberto Véio), Camoni, Japão, Akawê, Kaypunã, Cainã, Patiburi (Reginaldo), Rodrigo e Wakaynê pelas prosas, risadas e dificuldades que compartilhamos em Tucunã.

Ao Wayrokra Braz pelo desenho da capa, que foi feito especialmente para a tese, e pelos cabeçalhos no início de cada capítulo.

Não poderia deixar de agradecer a Domingos Cachimbo e Dona Graça no Mirapé, a Pajé Albino, Murioba (Domingas) e Jessia na aldeia mãe Barra Velha, eles/as abriram suas casas e partilharam a sua sabedoria comigo. À Anari Bomfim, pesquisadora pataxó de Coroa Vermelha, com quem mantive trocas e ligações na pandemia de covid-19. *Awêry taputary!* (Obrigado parentes!).

Agradeço a Mônica Pechincha, minha orientadora, fonte de inspiração, *jokana nuhãtê ũg xohã'ĩhé* (mulher forte e guerreira) que mostrou muitas das limitações na escrita da tese e por me conduzir a uma das experiências intelectuais mais instigantes nos últimos tempos: a disciplina "Ontologias e poderes", ministrada por ela em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFG.

Aos membros da banca, *Rosarinha* (Maria Rosário de Carvalho), Rosângela Tugny, Camila Mainardi, Alessandro Oliveira e Luciana Dias, meu muito obrigado. Tenho certeza de que a arguição de vocês contribuirá com a luta dos Pataxó!

Ao Mauro Almeida pela leitura de um dos primeiros textos que escrevi em etnologia, cuja apreciação impulsionou-me a seguir adiante.

Aos/Às professores/as com quem aprendi um pouco do ofício artesanal na antropologia e na sociologia: Márcio Ferreira de Souza, Mônica Abdala, Eliane Schmaltz e Paulo Albieri na UFU; Yumi dos Santos, Elaine Vilela e Ana Marcela na UFMG; Janine Collaço, Suzane Vieira e Camilo Braz na UFG; José Soares, José Solazzi e Rogério Bianchi na UFCAT.

À Lu Andrade, Thaísa Ferreira, Daniella Santos Alves, Adriana Martínez, Caroline Rosa, Maria Mac Adden, Tayná Portilho, Cláudia Peixoto, Sckarleth Martins, Verônica Aldé, Rosana Schmidt, Lidiane Kariri, Marta Kobayaski, Emília Mota, Eriki Wapichana e Wellington Alvarenga, amigas/os de muitas caminhadas.

À Flavia Melo e Paulo Brito, companheiros de luta no PPGAS/UFG. Por lerem as primeiras versões da tese, pelo estímulo e carinho que me dispensaram desde que nos encontramos em Goiânia em 2017.

Por fim, agradeço aos *parentes*, como dizem os Pataxó: meu pai Lázaro, homem forte e trabalhador, minha mãe Margarete, pelo amor incondicional e cujo esforço nos estudos de médica veterinária serviu-me de exemplo nesse percurso; meus irmãos Geraldo e Vitória por compreenderem a minha ausência; minha tia Andreia, minhas primas Mariana e Leandra, meu afilhado Theo.

À minha cachorra Lola Luti, sua simples presença permitiu desligar-me desse mundo demasiadamente humano da escrita.

À Andressa Fonseca, mais que psicóloga, amiga, porque ensinou-me a não abrir muitas caixas ao mesmo tempo.

Ao Felipe pelo companheirismo diário. O seu incentivo e carinho foi crucial nos momentos mais angustiantes dessa trajetória.

A minha sincera gratidão à Nossa Senhora Aparecida e aos *caboclos*, sem a *proteção* de Cidinha e a *força espiritual dos guerreiros* esse *akuêg* (trabalho) não seria possível. *Awêry Niamisũ!*

RESUMO

Esta tese enfoca a *retomada* dos Pataxó em Gerú Tucunã, no município de Açucena (MG) – Vale do Rio Doce. O povo de Tucunã perpassou uma série de caminhadas entre o extremo sul da Bahia e Tucunã: da aldeia mãe de Barra Velha (BA) se mudaram no final da década 1970 para Terra Indígena Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), de lá deslocaram-se para Aracruz, no Espírito Santo, onde dividiram território com o povo tupinikim da aldeia Pau-Brasil. Regressaram para Minas nos anos 1980 e fizeram uma nova caminhada, em 2010, da Fazenda Guarani para o território de Tucunã, no qual procuravam uma terra fértil para seus roçados e para o reflorestamento. Povoar o *socius* com espécies vegetais é condição necessária para chamar a presença dos *caboclos* no território, buscar a proteção espiritual dos antepassados, um dos principais motivos que moveram os/as guerreiros/as pataxó até Açucena. Nesse complexo intricamento das *ramas* com os *troncos velhos*, dos Pataxó de hoje com os ancestrais, desponta o caminhar guerreiro (*trioká xohã*) do povo de Tucunã. O *trioká* traz de volta aquilo que o leva, isto é, a *espiritualidade dos caboclos*, a *retomada da língua de guerreiro* (o Patxôhã), as caminhadas e histórias dos antigos. Seguindo o rastro dos *troncos velhos*, deparamo-nos com certas narrativas e anciãos/ãs *esparramados* em diferentes *pataxí'p* (aldeias pataxó) que as contam aos parentes e pesquisadores/as. Os próprios Pataxó de Tucunã conduziram esta etnografia a outros territórios pataxó, no Mirapé, em Barra Velha e em Naô Xohã. Ao caminhar por essas trilhas, vê-se que as *awãkã'p* (histórias pataxó), menos que se fecharem em si mesmas, circulam em determinadas pessoas, nas *pataxí'p* e por meio da *espiritualidade txihi* (pataxó). Nem todas as pessoas sabem todas as narrativas, é necessário deambular numa teia de socialidade e de porta-vozes autorizados a narrá-las. Busco descrever, através desses diferentes caminhos, as formas de resistência na *retomada*, o *trioká xohã* dos Pataxó.

Palavras-chave: Etnologia indígena. Pataxó. Leste Etnográfico. Deslocamentos. Retomada.

ABSTRACT

This thesis focuses on the retaking of the Pataxó in Gerú Tucunã, in the municipality of Açucena (MG) – Vale do Rio Doce. The people of Tucunã went through a series of walks between the extreme south of Bahia and Tucunã: from mother village of Barra Velha (BA) they moved in the late 1970s to the Fazenda Guarani Indigenous Land, in Carmésia (MG); from there they moved to Aracruz, Espírito Santo, where they lived with Tupinikim people from the Pau-Brasil village. They returned to Minas in the 1980s and took a new walk, in 2010, from Fazenda Guarani to the territory of Tucunã, where they were looking for fertile land for their swiddens and for reforestation. Populating the *socius* with plant species is a necessary condition to attract the presence of *caboclos* in the territory, seeking spiritual protection from their ancestors, one of the main reasons that moved the Pataxó warriors to Açucena. In this complex intertwining of the branches (*ramas*) with the old trunks (*troncos velhos*), of the Pataxó of today with their ancestors, the warrior walk (*trioká xohã*) of the people of Tucunã emerges. *Trioká* brings back what drives it, that is, the spirituality of the *caboclos*, the return to the warrior's language (the Patxôhã), the walks and stories of the ancients. Following the trail of the old trunks (*troncos velhos*), we come across certain narratives and elders spread out in different *pataxí'p* (pataxó villages) who tell them to relatives and researchers. The Pataxó of Tucunã themselves carried this ethnography to other Pataxó territories, in Mirapé, Barra Velha and Naô Xohã. When walking along these paths, it is seen that the *awãkã'p* (Pataxó stories), less than closed in on themselves, circulate in certain people, in the *pataxí'p* and through *txihi* (Pataxó) spirituality. Not everyone knows all the narratives, it is necessary to wander in a web of sociality and spokespersons authorized to narrate them. I seek to describe, through these different paths, the forms of resistance in the retaking, the *trioká xohã* of the Pataxó.

Keywords: Indigenous ethnology. Pataxó. Leste Etnográfico. Displacements. Retaking.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABIA	Articulação Brasileira de Indígenas Antropóloges
AJMB	Ajudância Minas-Bahia
ANAÍ	Associação Nacional de Ação Indigenista
CEDEFES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CEU	Casa do Estudante Universitário
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONEP	Conselho Nacional de Ética em Pesquisa
FAPEG	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás
FIEI	Formação Intercultural para Educadores Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
ICMBio	Instituto de Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IEF	Instituto Estadual de Florestas
IFBA	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia
MN/UFRJ	Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro
MST	Movimento Sem Terra
NAPAS	Núcleo Avançado de Pesquisas Arqueológicas
PIGM	Posto Indígena Guido Marlière
PINEB	Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro
PNMP	Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
RDS	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
Ruralminas	Fundação Rural Mineira
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TBAS	Terras Baixas da América do Sul
TI	Terra Indígena

UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFCAT	Universidade Federal de Catalão
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UnB	Universidade de Brasília
UNEMAT	Universidade do Estado de Mato Grosso

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Tucunã contra PL-490 31
Imagem 2 – Lideranças de Tucunã e Cinta Vermelha-Jundiba em Brasília 31
Imagem 3 – Terra Indígena Gerú Tucunã, sob a copa das árvores 34
Imagem 4 – Evento com professoras/es pataxó em 9 de abril de 2021 36
Imagem 5 – Evento com lideranças de Tucunã em 26 de fevereiro de 2021 37
Imagem 6 – O território de Barra Velha, a aldeia mãe dos Pataxó 47
Imagem 7 – Demarcação enganosa do Dr. Barros 49
Imagem 8 – Fogo cruzado de 1951 51
Imagem 9 – Incêndio e destruição da aldeia mãe 52
Imagem 10 – Casarão de Magalhães no Guarani 70
Imagem 11 – Celas do presídio da FUNAI, no antigo Casarão de Magalhães 71
Imagem 12 – Aldeias na TI Fazenda Guarani em 2010 76
Imagem 13 – Ponte do rio Corrente 84
Imagem 14 – Curvas na trilha 87
Imagem 15 – A estrada, o posto e a escola 88
Imagem 16 – Visão aérea de Gerú Tucunã em 2012 90
Imagem 17 – Sob o refúgio das copas: Tucunã em 2019 91
Imagem 18 – Contornos da aldeia 95
Imagem 19 – *Cabana Grande* e as roças de milho 96
Imagem 20 – Pé de angico, a *Cabana Grande* e o anel de *kijemes* 97
Imagem 21 – Ao fundo das casas, a *mimatxi* 97
Imagem 22 – Croqui de Atxohã e Jupetanga 98
Imagem 23 – *Cabaninha do Segredo* 105
Imagem 24 – Caminhos à Tucunã 111
Imagem 25 – O vale de Tucunã e as matas 112
Imagem 26 – Guerreiros de Tucunã em caminhada com as famílias de Naô Xohã no protesto contra a Vale 125
Imagem 27 – *Mutirão* para abrir roçado, Gerú Tucunã em setembro de 2020 129
Imagem 28 – Professor São e as primeiras versões da *Cartilha de Patxôhã* 165
Imagem 29 – Ensino da *língua* 166
Imagem 30 – Os Bakirá e Juacema 183

Imagem 31 – Aguaceiro e os primeiros Pataxó 190
Imagem 32 – Vistas do quintal de Cachimbo no Mirapé 202
Imagem 33 – Caminho de Kayãyun 203
Imagem 34 – Encontro de Yãmixoop, mãe Natureza e Kayãyun 204
Imagem 35 – Coqueirais nas terras altas do Céu, Barra Velha 214
Imagem 36 – Os índios chegaram primeiro, Barra Velha 219
Imagem 37 – Antes de Cabral, desenhos e escritos na aldeia mãe 220
Imagem 38 – *Mundéu* 226
Imagem 39 – Mulheres rapando mandioca na farinheira 230
Imagem 40 – Círculo de guerreiros e a *mimatxi* 241
Imagem 41 – Domingos Cachimbo e o pé de amesca no Mirapé 251
Imagem 42 – Crianças e professores/as vendo "Narradores de Javé" em Tucunã 256

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Caminhadas pataxó entre Barra Velha e Gerú Tucunã 65
Mapa 2 – Aldeias pataxó no extremo sul da Bahia 134
Mapa 3 – Localização das Terras Indígenas Pataxó 136
Mapa 4 – Localização de Juacema 191

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – As quatro fases da Fazenda Guarani 69
Tabela 2 – Variação Patxôhã 172
Tabela 3 – Tabela Patxôhã-Botocudo/Malali/Macon/Maxakali 174

SUMÁRIO

NOTA SOBRE A GRAFIA 22

INTRODUÇÃO 25

Itinerários e mudanças 32

Estada em Gerú Tucunã e viagens de campo 34

Diálogos em campo e com textos de autoria pataxó 38

CAPÍTULO 1 – BUSCAR A FORÇA DOS NOSSOS VELHOS: *MASSACRES, CONFLITOS* E A BUSCA ESPIRITUAL NAS CAMINHADAS DOS *TXIHI* DE TUCUNÃ 41

No tempo dos *massacres*, na iminência da *guerra* 42

A forma de registrar da história do *Fogo* pelos *txihi* 45

*"*Pode dar outra guerra de novo*"*: *iõ Joôpek ũpú 51 tuhutary* (o Fogo de 51 hoje) 55

Migrações coletivas para a Fazenda Guarani 60

Do presídio indígena aos conflitos internos 67

CAPÍTULO 2 – CAMINHOS A PARTIR DE GERÚ TUCUNÃ 81

Do rio Doce ao Vinhático 81

Cabana Grande e *Cabaninha*: conflito e segredo 92

"Um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso": afastamento e a *espiritualidade dos guerreiros* 106

CAPÍTULO 3 – NARRATIVAS E CAMINHADAS: OS *MAKIAMI* E O RELATO DAS *AWÃKÃ'P* 118

Ter raiz e conhecer histórias 118

Esparramar as ramas e contar histórias 131

Conflitos, caminhadas e histórias: fissão e nexos? 137

CAPÍTULO 4 – FALAR EM PATXÔHÃ, *CORTAR LÍNGUA* 149

Kuhusi – nós, os que caminham 149

Txihi-Tikmũ'ũn 155

Cortar língua 165

Escuta *txihi* 175

CAPÍTULO 5 - SOB O RASTRO DOS BAKIRÁ 182

Aliados e *parentes*: histórias dos Bakirá 183

Da chuva de Txôpay aos buracos de Juacema 189

Os Tapuyo brabo da mata e os Bakirá 205

Um lugar chamado Céu 211

CAPÍTULO 6 – "O QUE VOCÊ VIU, LÁ VOCÊ DEIXA": *DEVOÇÃO* COM HAMÃY E OUTRAS *AWÃKÃ'P* 222

Perda e encantamento 222

Atrair/trair – perigo e *devoção* com Hamãy/Caipora 225

O ferreiro e o *txihi* que falou demais 238

O muçum, a sucuri e o pajé 245

A jundiba, a amesca e a mandioca 250

CONSIDERAÇÕES FINAIS 255

REFERÊNCIAS 262

Autorias pataxó 262

Demais referências 265

ANEXOS 277

Anexo A – Memorial descritivo Reserva Sustentável Gerú Tucunã Pataxó 278

Anexo B – Autorizações FUNAI 282

Anexo C – Viagem de Epifânio, Luiz e Palmiro à Brasília-DF (1963) 286

Anexo D – Vocabulário de Wied-Neuwied (1958 [1820]) 287

Anexo E – Vocabulário de Curt Nimuendajú (1938) 288

Anexo F – 120 formas Barra Velha de Pedro Agostinho (1971) 291

Anexo G – Tabela Patxôhã-Maxakali de Alessandro Cruz (2015) 297

Anexo H – Tabela Patxôhã-Maxakali de Jonatan Cruz (2018) 299



NOTA SOBRE A GRAFIA

Os Pataxó falam uma variante regional do português do Leste de Minas Gerais, mas dizer que eles/as falam português não é exato e nem compreende a complexidade das trocas linguísticas entre os povos indígenas dessa região e a *revitalização* do idioma empreendida pelos Pataxó. O Patxôhã, *língua de guerreiro*, é parte de um movimento de *retomada da língua* levada a cabo, desde 1996, por Kanatyo Pataxoop, Jerry Matalawê, Anari Bomfim, Arissana Souza, Alessandro Cruz e demais integrantes do Atxôhã, grupo de pesquisadores/as pataxó do Patxôhã na Bahia e em Minas Gerais. Natália Conceição (2016), pataxó de Gerú Tucunã, refere-se a um processo de variação do Patxôhã no Vale do Rio Doce (MG), devido à proximidade e trocas de palavras com os Maxakali.

A *língua de guerreiro retomou* inicialmente cerca de 200 vocábulos em relatos de viajantes e hoje conta com mais de duas mil palavras. Em Gerú Tucunã, palavras em Patxôhã *cortam* frases em português, desde os velhos até as crianças *cortam língua*, quer dizer, substituem termos na língua vernácula pelos do idioma em retomada. Mais do que uma série de transposições paralelas de significado, há aqui uma bricolagem de notável vigor que ultrapassa, em muito, os limites do que esta tese consegue esboçar por meio de suas sentenças e formulações heteróclitas, com um pé no português e o outro no chão etnográfico da aldeia.

Adoto algumas convenções na escrita que *stricto sensu* não correspondem à grafia da *língua de guerreiro* contida na *Cartilha de Patxôhã*. Documento impresso ou escrito à caneta com vocábulos *na língua* e o significado em português, a *Cartilha* é um material produzido pelos próprios/as professores/as pataxó nas escolas indígenas de Minas Gerais e do extremo sul da Bahia. Pesquisadores/as *ĩdxihy* (não indígenas) em geral não tem acesso à *Cartilha*, os Pataxó protegem o *registro da língua* das intromissões dos brancos. Abaixo sintetizo algumas normas de grafia adotadas na escrita da tese.

As palavras em *itálico* são expressões êmicas em português e em Patxôhã faladas pelos Pataxó de Gerú Tucunã. Nas primeiras de páginas de cada capítulo, coloco entre parênteses o

significado em português de algumas palavras da *língua de guerreiro*. Procurei seguir a grafia e significado mais recente do Patxôhã nos glossários e nos trechos traduzidos das monografias de Natália Conceição (2016), Uilding Braz (2016) e de Jonatan Cunha (2018). Esses textos de autoria pataxó estão disponíveis on-line no site da Formação Intercultural para Educadores Indígenas da Universidade Federal de Minas Gerais (FIEI/UFMG).

Sempre que o significado entre parênteses também estiver em *itálico*, trata-se de uma translação aproximada para a variante regional do português de Tucunã. Exemplo: *makayaba* (*beijú*), *makiami* (*velhos/as*), *naô xohã* (*guerreiros, caboclos*).

As frases e, eventualmente, parágrafos em Patxôhã citados na tese são seguidos de um travessão (–) com a tradução oferecida pelo próprio/a autor/a. Repito, cito apenas trechos e palavras traduzidas que constam publicamente no banco de monografias da FIEI e em dissertações de autoria *txihihãi* (indígena, pataxó), disponibilizadas virtualmente em repositórios institucionais.

Txihi e *txihihãi* são traduzidos, respectivamente, como *gente* e *nação indígena*. Emprego essas expressões na tese enquanto autodenominações dos Pataxó. É assim que os/as habitantes de Tucunã costumam se referir a si mesmos enquanto povo/coletivo.

Cabe também ressaltar duas regras do Patxôhã que podem transparecer, numa primeira leitura, enquanto erros na transcrição, contudo não o são. Na *língua de guerreiro*, o ponto final de uma frase aparece no começo seguinte e a vírgula é colocada no lado esquerdo da próxima palavra. Exemplo: " *.Kotê walatxatxuy arnã ,dxê'ê ,topehê txuhap .Arnã ,dxê'ê ,topehê txuhp kotê txuhap* – Eu, tu e ele vamos tomar banho" (CONCEIÇÃO, 2016, p. 24).

Em relação aos etnônimos, embora tenha adotado em minha escrita a norma de etnologia indígena em que se grafa em maiúsculo quando substantivo e minúsculo na função de adjetivo – "os Pataxó", "território pataxó" –, nas citações aos textos *txihi* mantive a grafia que lhes deram seus autores/as, "respeitando, nos casos em que não ocorreu tal distinção, o gesto epistemológico que configura" (PECHINCHA; GONÇALVES; MARTINS, 2020, p. 12-13).

Nos excertos citados e na lista de referências bibliográficas não acrescento o etnônimo Pataxó logo após ao sobrenome da autoria *txihihãi*, ao invés disso, prefiro manter o nome e sobrenome com que se identificam os/as autores/as *txihi* – por exemplo, Natália Conceição, Anari Bomfim e Uilding Braz. Nos casos em que a identificação da autoria se faz principalmente pelo nome indígena, mantenho essa decisão – exemplo: Txaywã Pataxó, Kanatyo Pataxoop, Liça Pataxoop, Katão Pataxó, dentre outros.

Também na lista de referências bibliográficas, optei por diferenciar o conjunto de textos pataxó em uma seção a parte das demais referências, não porque distinguo o estatuto epistêmico de ambas as literaturas, mas sim para dar visibilidade aos escritos *txihi*. Isso permite ao/à leitor/a e/ou pesquisador/a ter uma visão dessa produção bibliográfica em particular, bem como proceder atualizações em pesquisas futuras sobre as autorias pataxó.



INTRODUÇÃO

Índio na guerra ele não cansa, vive na luta cheio de esperança.

Lutar sempre, desistir jamais, o índio pataxó acredita e ele faz.

Os dois pensamentos pataxó nessas frases entrelaçam a *guerra* e a *ykhã* (luta) enquanto vetores na resistência dos *txihi* (gente, índio em Patxôhã). Mas o que é a *guerra* para os *txihi*? Donde vem a força na *luta* dos Pataxó? Como eles sobreviveram há tantos anos de *massacres* e violência e ainda hoje resistem em suas terras ancestrais?

Os Pataxó da aldeia Gerú Tucunã, no município de Açucena (MG), *retomaram* uma área dentro do Parque Estadual Rio Corrente, em julho de 2010. Essa *turma de guerreiros/as* vinha de uma outra luta, aliás diversas *ykhã'p* (lutas), de *caminhadas* do extremo sul da Bahia à Minas Gerais, passando pelo Espírito Santo. Parece-me que daí que vem a sua *nuhãtê* (força), nesse conjunto de *lutas* que ora se enfeixam numa determinada *caminhada*, ora se fazem profusas, se alastram como seus mandiocais terra adentro, se multiplicam, antepõem uma *multidão* de antepassados na *guerra* contra seus *inimigos*, seja o Estado, seja a ganância das empresas, fazendeiros, posseiros e outros *espoliadores* da terra. Viver uma *luta pelo território*, uma *retomada*, *é viver uma guerra*, uma guerra sorrateira que se faz e refaz. Às vezes, se silencia, imiscuindo-se ao marulho das árvores, em outras situações adentra sutilmente pelo pátio da aldeia, como os búfalos e bois nelores dos posseiros do rio Corrente que pisoteiam os roçados indígenas e fazem deles pasto. Por vezes, a iminência da guerra na *retomada arrebenta* de uma hora para outra, agentes do Estado imputam reintegrações de posse, posseiros no Parque incendeiam as *capoeiras* na espera que o fogo avance até os *kijemes* (casas), sobre matas, roças, animais e pessoas, que o fogo deixe os indígenas presos e confinados o bastante, fazendo-os retornar para onde vieram ou simplesmente tornando-os desterrados, liberando assim a área para rebanhos e para o desmatamento do pouco que restou de Mata Atlântica no Parque Rio Corrente.

A *retomada* de Gerú Tucunã têm uma peculiaridade: eles/as retomam o que não pode ser circunscrito em linhas rígidas, o que transborda pelas fronteiras, o que não tem começo e

nem fim, as *caminhadas* que atravessam as duas margens do rio em proveito de uma terceira possibilidade, aquela enunciada pelo pensamento pataxó: "Índio na guerra ele não cansa, vive na luta cheio de esperança" [1]. Mas não se trata propriamente apenas da guerra física/material, os Pataxó de Tucunã buscam resistir também a uma guerra espiritual, a necessidade de eles terem uma terra para a prática da *espiritualidade indígena,* contar com a presença *dos troncos velhos,* dos antepassados no território.

A *retomada* traz de volta aquilo que a leva, os antepassados *txihi* não tinham morada fixa, eles abriam uma *picada* aqui e iam caminhando, faziam uma roça acolá, pescavam, caçavam seu *sustento* naquilo que a *mimatxi* (mata) oferecia. Dentro de um ano, iam refazendo seus caminhos, colhiam os frutos nos roçados e buscavam o que iam *esparramando* na incursão inicial. Nesse regime de deslocamentos, o território se estende, ele é abundante como a imensidão da Mata Atlântica, mas deixa rastros, faz pulular aquilo que não tem destino certo, que cresce nos esconsos e grotões, segue a correnteza das chuvas fazendo as sementes *esparramarem*, percorrendo a linha d'água entre duas plantas. A sabedoria *dos antigos, dos troncos velhos* pataxó depende da *trioká'txẽ* (caminhada), deita raízes somente com a condição de se distender pelas laterais. Esse aprendizado é muito próximo aos ensinamentos de Dom Juan, sábio do povo yaqui, a Carlos Castañeda:

> [Dom Juan:] vá primeiro para a sua planta antiga e olhe atentamente para o caminho feito pela chuva. A essa altura, ela já deve ter levado as sementes para longe. Olhe para as gretas [*zanjitas*] feitas pela enxurrada e daí verifique a direção da água. Depois veja a planta que cresce mais afastada da sua. Todas as plantas [...] que crescem no meio são suas. Mais tarde, quando brotarem, poderá ampliar o tamanho de seu território seguindo o curso da água de cada planta no caminho. (CASTAÑEDA, 2017 [1968], p. 157-158)

A ampliação do território através da *retomada* implica um movimento específico dos Pataxó de Açucena de ter um território com matas, reflorestar os trechos devastados para assim chamar os ancestrais, pedir a sua *proteção*. Mas como ampliar o território quando políticos, latifundiários e mineradoras querem reduzi-lo? Como resistir à maquinaria destrutiva que escava crateras no solo, desmata para dar lugar a pastos, converte territórios ancestrais em terras

[1] Trata-se de um lema recorrente entre os Pataxó. No documentário dirigido pela/o cineastas pataxó Vanuzia Vieira e Caamini Braz, "Força das mulheres pataxó da aldeia mãe" (2019), a frase foi entoada num protesto contra a discriminação indígena pelos brancos em Caraíva. Vide: FORÇA DAS MULHERES PATAXÓ DA ALDEIA MÃE. Direção: Caamini Braz e Vanuzia Bonfim Vieira. Produção: Universidade Federal do Sul da Bahia. Brasil: UFSB, 2019. YouTube. 30 nov. 2019. 72 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=16BwFuijPAI&ab_channel=BernardBelis%C3%A1rio>. Acesso em: 12 fev. 2022.

devolutas para entregá-las aos interesses do Estado e do capital? Uilding Braz, pataxó da aldeia mãe de Barra Velha, descreve o processo de *espoliação* dos *parentes* no extremo sul da Bahia, a *força de guerra* que transforma a *casa invadida* em *território descoberto*:

> Assim que os ĩdxihi (brancos) chegaram, eles pensaram que não éramos gente, nem donos de nada. E então foram tomando nossas terras à força de guerra. A partir daí começaram a roubar nossa terra para doar a qualquer um colono, ancestral dos fazendeiros. Para isto os ĩdxihi dizimaram nações inteiras em um verdadeiro processo de genocídio nacional. Segundo eles era para demarcar o novo território "descoberto". Como uma pessoa pode achar que descobre algo se sabe que ali já tem dono? É como se alguém chegasse e entrasse em sua casa, encontrasse você lá dentro e falasse: eu descobri uma nova casa. É está aqui que você está dentro. Agora que achei esta casa sou dono dela e vou doar para quem eu quiser. Vou doar o quarto, a cozinha e a sala para uns amigos baderneiros que conheço, porque eu descobri esta casa. E você ali na frente desta pessoa ouvindo aquilo e vendo os estranhos entrarem em sua casa e você não pode fazer nada, pois o invasor está fortemente armado com muitos homens lhe apoiando. E aí você deixaria essa pessoa invadir a sua casa? Então é mais ou menos isto que os nossos povos indígenas viveram e vivem nesta luta infinita por esta casa que há muito tempo está em nossa proteção. Casa esta, motivo de muitas vidas assassinadas, muito sangue derramado. Ainda hoje, muitas vidas e muito sangue continuam a derramar nesta casa sagrada para nós povos nativos. (BRAZ, 2016, p. 23-24)

Realmente, é necessário um processo de *des-cobrir* o *sangue derramado* na *casa invadida*, torná-la terra de ninguém para que depois dos *massacres* o Estado consiga repartir suas exéquias. Os *amigos baderneiros* dos invasores são como grileiros, eles tomam posse da cozinha e dos quartos, como bem descreve Uilding Braz (2016), e o Estado adentra pela sala, asseverando a ação daqueles e *simul et semel* conferindo-lhes o selo da jurisprudência. Para tanto, *des-cobre-se* o sangue dos parentes nos cômodos, faz-se apagar os *massacres*, a morte dos *velhos*, daqueles que iam e vinham pela *mimatxi*, caminhavam e estendiam o território em cada *trioká'txẽ*.

Os Pataxó de Tucunã antes de caminharem rumo ao Parque do Rio Corrente, no Vale do Rio Doce, viviam na Terra Indígena Fazenda Guarani – Carmésia (MG). Ali fora, em meados dos anos 1970 um presídio indígena na época do regime militar (1964-1985) no Brasil. Os primeiros parentes pataxó que aportaram no Guarani foram presos e torturados pelo Estado. Mas as *trioká'txẽ'p* (*caminhadas*) de famílias inteiras de Barra Velha à Minas Gerais não se suscitam apenas pelos *massacres/torturas*, elas conseguem distender das forças repressoras algo que lhes escapa, é justamente disso que fala o pensamento *txihi*: "Lutar sempre, desistir jamais, o índio pataxó acredita e ele faz". Os *txihi fazem caminhada* contra a *guerra* e ao mesmo

tempo torcem a *guerra* em motor da *caminhada*. Daí que vem o *trioká xohã* (caminhar guerreiro) dos antepassados e que os Pataxó agenciam na sua *retomada* em Tucunã.

Há nesse deslocamento de Bayara, cacique de Tucunã, e seus *troncos* – as famílias do seu pai, Gerú (Paulo Braz), e de seu sogro, o velho Sapucaia (Seu Nilson) – uma série de transformações, da *caminhada* em *ykhã ikõ hãhãw* (*luta pelo território*), do plantio e do reflorestamento em *arma de resistência e proteção* contra a violência dos posseiros.

Inicialmente, os *txihi* de Tucunã partiram da Fazenda Guarani em busca de mais espaço para as famílias plantarem e terem seu *sustento garantido* num novo território. Em Carmésia, as famílias viviam próximas umas das outras, sem espaço para as roças e sem acesso à um rio que cortasse aquelas terras. Essa proximidade física também se translada num idioma de fissões e *brigas* entre as lideranças e suas respectivas *turmas*. Os habitantes da aldeia Alto das Posses no Guarani, onde vivia parte da família de Bayara, eram alvo de perseguição religiosa. Evangélicos criticavam as *jokanas* (mulheres) do grupo por *receberem* os *guerreiros da mata e da água* (*caboclos*) nos ritos na *Casa de religião*. Pastores acusavam-nas de *feitiçaria* e de deixarem que o diabo nelas incorporassem durante os *rituais*. Essas divergências em termos da *espiritualidade dos caboclos*, se acresciam a *brigas* de natureza diversa, casamentos malsucedidos, disputas entre as lideranças na construção de projetos coletivos, dentre outras questões. O povo de Tucunã não tinha espaço para viver livremente longe dos pastores e outros *ĩdxihy* que transitavam pelas aldeias – a Fazenda Guarani dista menos de sete quilômetros da cidade de Carmésia – assim como queriam se afastar das *brigas* e desavenças dos *parentes* no antigo território.

Bayara conversando com a sua sobrinha e professora de Tucunã, Sekuaí Conceição, comenta a esperança e a força espiritual que encontrou na *retomada*:

> [Bayara:] moramos na reserva Guarani durante uns 30 anos. Eu falo que não vivi lá o que eu vivi aqui durante esses nove anos, sabe por que digo isso? Aqui a minha trajetória de vida na aldeia Gerú Tucunã é de raiz, uma vida onde o meu lado espiritual foi desenvolvido e fortalecido. Fico tão feliz quando olho pra minha aldeia e vejo como tenho a riqueza de plantações que a sustenta. Vivi todo este tempo na Reserva Guarani, mas não tinha essa riqueza de plantação. Cito o exemplo da mandioca, que lá demorava anos para produzir, e que aqui, em seis meses, já colhemos e produzimos a nossa farinha, comemos o nosso beiju e tomamos o nosso Kauim. Não vim por acaso. Durante as visitas que fizemos antes de virmos para aqui, foi algo emocionante, um sentimento profundo que não têm explicação, é como se eu tivesse vivido aqui há muitos anos. (CONCEIÇÃO, 2021, p. 16)

Essas palavras “não vim por acaso, [...] é como se eu tivesse vivido aqui há muitos anos” remete para a relação entre o *encaminhamento do território* e a mudança do Guarani, a *riqueza das plantações* e o *lado espiritual*. Isto é, a *retomada* não desvincula a *raiz dos troncos velhos*, *dos naô xohã* (*caboclos*, ancestrais) do que cresce nos roçados, a fertilidade da terra *brota* pela *força* dos ancestrais e os ancestrais renascem espiritualmente pelos roçados. Eles *encaminharam* o território para os *txihi* e mesmo que Bayara não tenha nascido ou morado em Tucunã, é pela ramificação das raízes, *o caminhar dos velhos*, que ele se depara com essa estranha familiaridade: “é como se eu tivesse vivido aqui há muitos anos”.

O vale onde se situa a aldeia faz parte do Parque Rio Corrente. Essa unidade de conservação ecológica, na prática, só existe no papel. Ela foi fundada em 1998 (MINAS GERAIS, 1998), mas até hoje o Instituto Estadual de Florestas (IEF) não tomou às devidas providências para implementar o funcionamento da reserva. O Parque não tem guaritas e ainda está bastante desmatado pela ação dos posseiros na área. Desde a chegada dos Pataxó, as imagens de satélite comprovam a recuperação das matas no entorno da aldeia e o reflorestamento do talvegue onde vivem os/as habitantes de Tucunã.

Sekuaí Conceição, em sua monografia, cita a negligência dos órgãos de Estado em assegurar a preservação ambiental do Parque:

> Temos feito o possível para assegurar a nossa permanência, ao contrário dos outros, que só destrói com fogo, desmatamento, criação de bois, búfalos, cavalos entre outros, e os órgãos competentes não percebem (ou fingem não perceber). E o Estado sempre fez vista grossa, falam e divulgam em sites que o parque está preservado. A maior parte que está preservada é a área que estamos localizados. Tudo que temos conquistado foi através de projetos e nossos esforços [...] e atualmente lutamos pela reserva sustentável. Estamos lutando por um projeto de Lei que recategoriza o Parque tornando em uma reserva sustentável. (CONCEIÇÃO, 2021, p. 28)

Desde 2010, as lideranças de Tucunã, Bayara e o vice cacique, Clemes Pataxó, têm feito diversas viagens a Governador Valadares (MG) e a Belo Horizonte (MG) em busca de regularizar a situação do território. O reflorestamento das matas em Tucunã e a luta dos Pataxó somada às viagens das lideranças renderam frutos. Em 27 de dezembro de 2018, o então governador de Minas Gerais, Fernando Pimentel, publicou um decreto de demarcação das terras:

> Fica declarado de interesse social e reconhecido para fins de regularização fundiária o limite do território indígena do Povo Pataxó Gerú Tucunã, contendo área de aproximadamente 5.065,00ha (cinco mil e sessenta e cinco

> hectares), localizada no Município de Açucena [...] [a] área refere-se ao Parque Estadual Rio Corrente, criado pelo Decreto nº 40.168, de 17 de dezembro de 1988 [1998], que passará a ter dupla afetação, garantindo-se a ocupação e o uso dos recursos naturais pelo Povo Pataxó Gerú Tucunã. (MINAS GERAIS, 2018, p. 3)

Em setembro de 2019, foram realizados os estudos de georreferenciamento da área demarcada, mas ele ainda aguarda a votação na Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Em decorrência da pandemia de covid-19, os políticos adiaram, por diversas vezes, a possibilidade de regularização do território pataxó, tornando-o uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS)[2]. Ao atualizar os dados de Tucunã num levantamento da situação jurídica de terras indígenas na região pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), soube por meio de *Guga* (José Augusto Sampaio) que o território de Tucunã é uma das poucas RDS estaduais com destinação indígena no país. Entretanto, o decreto de Pimentel acaba sendo questionado pela controversa tese do "marco temporal"[3] em tramitação em Brasília através do Projeto de Lei nº 490/2007.

Em agosto de 2021, os guerreiros de Tucunã junto com as lideranças da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba (Araçuaí-MG) foram protestar contra esse retrocesso dos direitos indígenas pela terra no país.

[2] Conferir no anexo A, o memorial descritivo da RDS Gerú Tucunã Pataxó.
[3] Interpretação jurídica segundo a qual apenas as terras indígenas que estavam sendo habitadas até 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição de 1988, serão objeto de estudo e possível regularização pela Fundação Nacional do Índio (COFACCI DE LIMA; PACHECO, 2019).

Imagem 1 – Tucunã contra PL-490



Fonte: Clemes Pataxó (2021).

Imagem 2 – Lideranças de Tucunã e Cinta Vermelha-Jundiba em Brasília



Fonte: Clemes Pataxó (2021).

Faço esse breve apanhado da *awãkã ũpú ykhã* (*história de luta*) dos Pataxó para deixar às vistas como há um conjunto de linhas, um campo de batalha e de luta que atravessa esta tese, desde *as caminhadas dos velhos* até as viagens das lideranças em busca de seus direitos, passando ainda pelos roçados e a *espiritualidade*. Espero que este *akuêg* (*trabalho*, pesquisa) possa contribuir de alguma forma com o *caminhar guerreiro* (*trioká xohã*) dos Pataxó de Açucena. O objetivo desta tese foi compreender *iẽp ykhã'p* (as lutas) e formas de resistência na *retomada* de Gerú Tucunã.

Na seção seguinte, descrevo como ocorreu o meu ingresso em campo para contextualizar a/o leitora/leitor de que maneira os caminhos dos Pataxó se entrecruzaram com os deslocamentos do etnógrafo em questão.

Itinerários e mudanças

Confesso ao leitor e à leitora que a entrada na etnologia indígena se deu por caminhos indiretos, por assim dizer. Ingressei no PPGAS/UFG (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás) com um projeto de pesquisa sobre gênero e sexualidade nas Casas do Estudante Universitário (CEU/UFG). Até então havia trabalhado nesse tema de pesquisa durante o mestrado em sociologia com um campo nas moradias da UFMG na Pampulha.

No mestrado, segui o rastro de algumas táticas microbianas de resistência, encontrei na trocas de nomes e empréstimo de chaves entre estudantes estrangeiros/as num contexto de quase prisão – uma moradia universitária com guarita, revistas diárias e contornos panópticos em Belo Horizonte –, um expediente etnográfico que permitia vincular Mauss (2003 [1925]) e Foucault (2010 [1975]), coligando as dinâmicas pouco a pouco incestuosas da reciprocidade ao poder disciplinar[4]. Tão longo finalizei a experiência atordoante de esquivar-me dos axiomas positivistas na pós-graduação em sociologia (UFMG) – preferência por métodos quantitativos, capacidade de predição das teorias, formalização matemática dos esquemas conceituais, etc. –,

[4] Para passarem pelas guaritas da moradia universitária, estudantes estrangeiros/as pediam os nomes de moradores/as nacionais de modo a permitir a entrada de externos, fazendo circular nomes e pessoas numa complexa rede de troca de favores e objetos, dentre eles, colchões, chaves, alimentos, empréstimos de máquinas de lavar roupa, dentre outros itens. Se no começo os/as estrangeiro/as mantinham curtas relações afetivas e/ou encontros sexuais com seus colegas da residência, com o devir dos meses e à medida que eles/as se imbricavam nas trocas, em relações de amizades e/ou em vínculos fraternos, em se percebem como irmãos/as num cotidiano compartilhado, foram tecendo, aos poucos, fios recíprocos que desestimulavam o sexo entre aqueles/as que se envolviam em uma idêntica trama de relações (GONÇALVES, 2017a).

sequer imaginara que iria me defrontar novamente com o tema das resistências, mas num plano etnopolítico, algo completamente estranho a mim até meados da primavera de 2017.

Em termos etnográficos, o meu contato com os mundos indígenas se iniciou em 2017, fiz amizades com os Xavante e os Xerente na CEU e comecei, aos poucos, a frequentar o círculo de socialidade dos/as estudantes indígenas em Goiânia (GO). Foi assim que conheci Franca Xavante e Milton Xerente. Ao passar as tardes ensolaradas nos bancos da CEU, Milton pedia-me ajuda nos fichamentos das disciplinas e Franca convidava-me para almoçar. Em paralelo, Mônica Pechincha apresentou-me aos debates das ontologias ameríndias[5]. Esse conjunto de leituras despontou como uma espécie de "olhar de soslaio", um desconhecido que se entranha em nossos calcanhares e nos faz mudar de perspectiva (INGOLD, 2011).

Em 2018, passei num concurso para professor de ensino básico e me mudei para Governador Valadares. Lá, conheci Bayara e soube das tentativas dos posseiros de expulsar os Pataxó do Parque através dos incêndios e envenenamento das fontes d´água em Tucunã. Numa conversa, Bayara disse-me: "estamos precisando de alguém para fazer um trabalho [pesquisa] e registrar a nossa história, a luta na retomada". Encontrei nesse deslocamento para Valadares e na aproximação com os Pataxó a possibilidade de juntar a inspiração da teoria[6] ao chão etnográfico da aldeia. Embora a "inconstância da alma teórica" não seja lá muito bem quista na academia e suas fronteiras disciplinares, dei-me ao azo de sair do campo do gênero nas moradias universitárias e resolvi aventurar-me numa experiência de campo em etnologia.

Curiosamente, essa variação contínua nos meus trajetos de pesquisa guarda relação com a *coivara* dos Pataxó. Depois de uma colheita, os *txihi* queimam os restos vegetais de um roçado, revezando os ciclos de plantio. Espero que as mudanças ao longo deste percurso, indo da sociologia à antropologia, e perpassando por linhas de pesquisas tão diferentes me conduza à terra fértil dos Pataxó, retraduzindo a inconstância na diferença, a fertilidade no revezamento das raízes.

---

[5] No segundo semestre de 2017, cursei uma disciplina no PPGAS/UFG, "Ontologias e poderes", ministrada por Mônica Pechincha que, em grande medida, me iniciou nesse campo de leituras além de didaticamente debater comigo, por horas a fio, uma série de referências, clássicas e contemporâneas, em etnologia indígena.

[6] Refiro-me ao campo das ontologias ameríndias. Este conjunto de reflexões com foco nas multiplicidades e nas diferenças intensivas se desenvolveu sob uma miríade de matizes teóricos. Assim, há uma gama de estudos ora de cunho etnográfico (BLASER, 2009; CAYÓN, 2010; ALMEIDA, 2013; TOLA, 2016), ora sob perspectivas epistêmicas (DESCOLA, 2001 [1996]; VIVEIROS DE CASTRO, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009]; HOLBRAAD, 2014), que busca criticar os grandes divisores da modernidade – Sujeito e Objeto, Natureza e Cultura, Realidade e Representação – e discutir as condições de inteligibilidade do fazer etnográfico. Entretanto, alguns ontologistas foram acusados de apagar as constrições políticas e as violências impingidas pelas mãos do Estado, em como fazendas, complexos industriais, plantações, companhias de biotecnologia e as ações do Estado ante a desastres, crimes ambientais e pandemias, procuraram, cada qual a seu modo, por meios inovadores e coercitivos, preservar as vidas que importam (BESSIRE; BOND, 2014; GONÇALVES, 2018).

Imagem 3 – Terra Indígena Gerú Tucunã, sob a copa das árvores



Fonte: acervo de Bayara (2015).

Estada em Gerú Tucunã e viagens de campo

Em junho de 2018, estive pela primeira vez com os Pataxó de Açucena em busca de formalizar a autorização das lideranças e da comunidade para o começo do trabalho de campo. Retornei mais outras três vezes naquele ano. Em geral, foram estadas curtas, cerca de uma semana, nos meses de julho, outubro e dezembro com finalidades diversas. No primeiro momento, realizei observações prévias com intuito de recortar o escopo do projeto de pesquisa ainda na fase da escrita.

Já com as correções no projeto, encaminhei, em agosto de 2018, os documentos necessários para avaliação e autorização da pesquisa por órgãos e instâncias diversas, tais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP/UFG) e a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

Em outubro de 2018, acompanhei a preparação e os rituais da Festa das Águas. Neste *ritual de batizo*, algumas *jokanas* (mulheres) *recebem* os *caboclos da mata e da água* enquanto aguardam a chegada do *Pai da Mata*. O *Pai da Mata, o Emburé*, possui um dos *kakusú* (homens) presentes na cerimônia. Tomado pelo ente, ele volta coberto de palha de bananeira da cabeça

aos pés, se movimenta até um ribeirão no meio da *mata sarrada* (mata fechada), mergulha o corpo da *txawã* (criança) na água e balbucia no ouvido dos pais o seu novo *kohtú* (nome) na *língua do Emburé*.

Em 2019, realizei campo durante todo o mês de janeiro e julho. Entre setembro e novembro, retornei à Tucunã por diversas vezes. Como as aulas na escola se concentravam de segunda à quarta, sempre que me era possível, de quarta ao fim de semana ia para comunidade. Na primeira quinzena de outubro, seguindo o conselho dos *txihi* de Açucena, fiz viagens à aldeia mãe Barra Velha e ao Mirapé, territórios pataxó no extremo sul da Bahia. Como o campo foi atravessado por esses deslocamentos e pelas idas e vindas entre Valadares e Açucena, pedi à FUNAI uma prorrogação de estada em campo que foi concedida até 31 de dezembro de 2020[7].

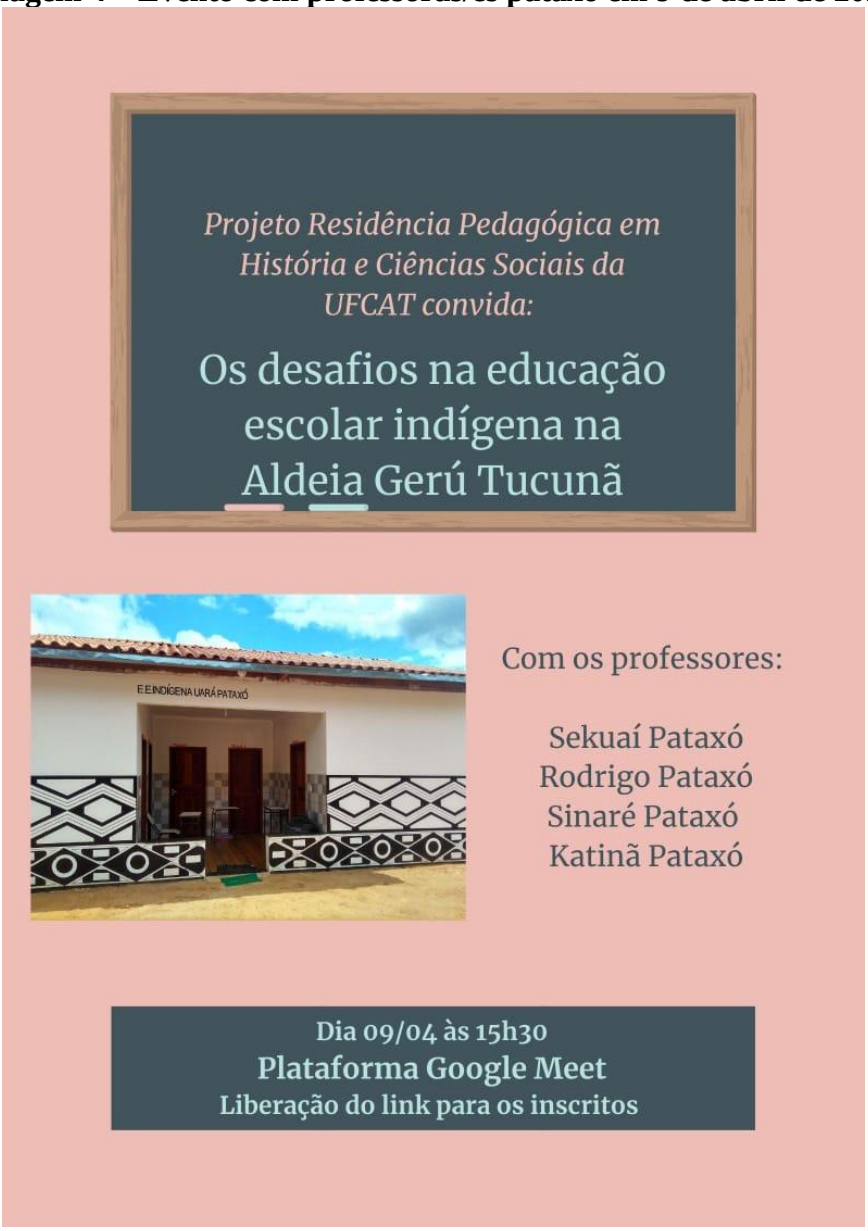
Em janeiro de 2020, aproveitei as férias escolares e fiquei mais um mês em Tucunã. Ao final desta estada, os Pataxó convidaram-me para fazer uma viagem à Naô Xohã, retomada pataxó e pataxó hãhãhãi em São Joaquim de Bicas (MG). Os *txihi* de Açucena foram *fortalecer* a manifestação dos *parentes* contra a Vale, a mineradora que contaminou o rio Paraopeba, principal fonte d'água e que margeia a aldeia em Bicas. Planejava dar prosseguimento no campo até meados de março, porém com o início da pandemia de covid-19, isolei-me em Valadares no final de fevereiro, com receio de levar a doença para a aldeia. Não voltei à Tucunã desde então, mas sigo em contato com os parentes pelo WhatsApp e por telefone. Domingos Cachimbo, pajé do Mirapé, fez-me diversas vezes *benzições* pelo telefone e rezou pela saúde de minha avó que, infelizmente, não resistiu à covid-19. Mantenho os Pataxó no coração, porque o pouco que foi possível aprender com eles nessa breve estada de campo, deu-me forças para superar o luto e seguir na caminhada.

A força para finalizar a escrita em meio a pandemia e com a morte de minha avó veio dos Pataxó, terminei este texto por eles/as, pensando nos propósitos mais amplos da *retomada*, na esperança das futuras gerações, dos/as filhos/as e netos/as de Sapucaia e Bayara e dos outros parentes pataxó. Gostaria de que este *akuêg* fosse lido por eles/as.

Ainda no isolamento, por meio do WhatsApp, organizamos dois eventos virtuais com os *txihi* de Tucunã. Em parceria com o Prof. Rogério Bianchi (UFCAT), Sekuaí e Katinã (Natália Conceição) mobilizaram lideranças e professores para compartilharem a luta pela demarcação e os desafios na educação escolar indígena durante a pandemia.

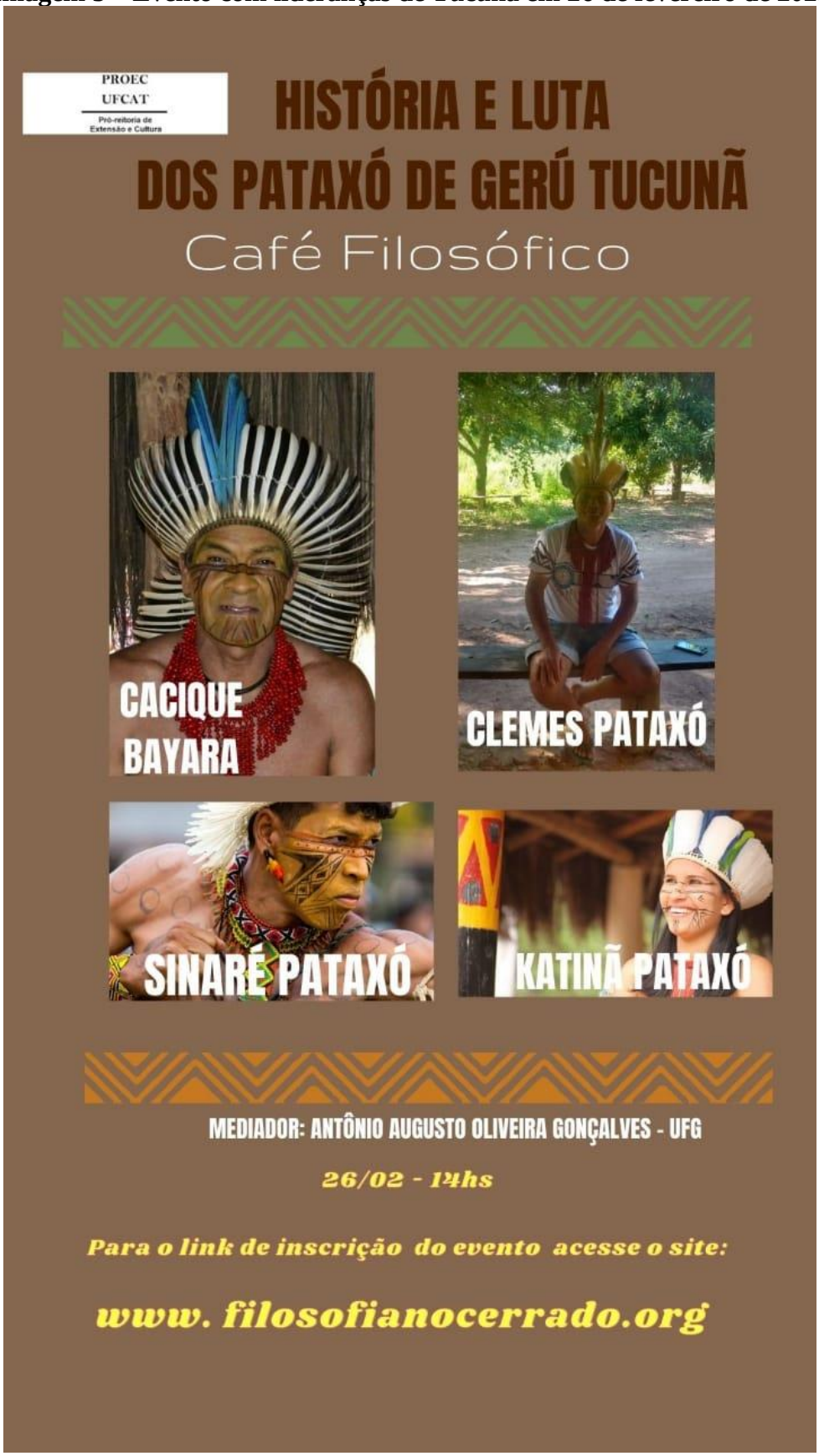
[7] Ver no anexo B, autorizações de ingresso em terra indígena da FUNAI.

Imagem 4 – Evento com professoras/es pataxó em 9 de abril de 2021



Fonte: Bianchi (2021).

Imagem 5 – Evento com lideranças de Tucunã em 26 de fevereiro de 2021



Fonte: Bianchi (2021).

No evento em fevereiro de 2021, diante dos impasses pela regularização do território, Bayara convoca as pessoas que acompanhavam sua fala pelo YouTube[8] à um ato de resistência. Ele pede que os presentes passem um abaixo-assinado em favor da demarcação. Preparei um texto inicial da petição, Natália leu para as lideranças e professores/as na aldeia, devolveu-me sugerindo algumas correções, uma vez feitas e novamente revisadas pelos Pataxó, disponibilizamos o abaixo-assinado on-line. Atualmente, ele conta com 662 assinaturas[9].

Diálogos em campo e com textos de autoria pataxó

Além do campo, Pechincha orientou-me a fazer um levantamento dos textos de autoria pataxó. Em 2020, havia apenas duas monografias pataxó sobre Tucunã, a de Riredi Salvador (2015)[10] e a de Natália Conceição (2016). Mas quando estendia os limites da aldeia aos limites da autoria, uma série de fluxos, pensamentos e fazeres *txihi* escapavam-me. Se a própria *caminhada* se faz além das fronteiras, por que deveria então circunscrever autores/as e fazeres dentro dos marcos de Tucunã?

Considerar não apenas autorias de Tucunã, mas também de *parentes* e professores/as que escreveram em outras *pataxí'p* (aldeias), na Fazenda Guarani, em Barra Velha, Reserva da Jaqueira, Coroa Vermelha, Muã Mimatxi, Boca da Mata, Aldeia Velha, dentre outras *comunidades*, era reaver essa rede de relações impressas nos textos, desafiando também a concepção autocontida de *território* e dos seus fluxos. Assim, levantei uma série de manuscritos *txihihãi*, dentre eles, monografias, dissertações, capítulos de livro, artigos, materiais escolares didáticos, livros de histórias, todos de autoria pataxó.

Esse conjunto de referências, que descrevo e desenvolvo melhor suas categorias nos capítulos da tese, me permitiu aprofundar nos conceitos registrados em campo. Não se trata, contudo, de uma exegese dos textos, pois os/as autores/as *txihi* quase sempre deixam encalços, *mistérios*, inauditos entre uma narrativa e outra, falta ao leitor/a vernáculo a *sabedoria dos*

---

[8] Relato de Bayara em 26 de fevereiro de 2021 no Café Filosófico/UFCAT, conferir em: PATAXÓ, Bayara; PATAXÓ, Katinã – Natália Braz da Conceição. *História e luta dos Pataxó de Tucunã*, Café Filosófico Virtual, 26 fev. 2021. 1 vídeo (116 min). [*Live*]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UHvDCr1QGPc>. Acesso em: 20 abr. 2021. Canal Filosofia no Cerrado, Universidade Federal de Catalão (UFCAT).

[9] Em apoio à luta dos Pataxó, pedimos que quem esteja consultando ou lendo esta tese, que, por favor, assine o abaixo-assinado pela demarcação de Gerú Tucunã, no link: <https://secure.avaaz.org/community_petitions/po/estado_de_minas_gerais_demarcacaoregularizacao_terra_indigena_geru_tucuna_pataxo/>.

[10] A monografia de Riredi Salvador (2015) consta aqui tão somente a título de referência, pois não tive acesso a mesma. Riredi perdeu o arquivo digital numa enchente ocorrida nos Krenak (Resplendor-MG), onde ela vive atualmente com seus filhos, Henry e Natalie. Cheguei a consultar a versão impressa do texto na casa de Bayara, porém não foi possível fazer uma cópia antes da última viagem à Tucunã.

antigos, aquilo que o *caminhar* e a *guerra* legam aos seus praticantes, guerreiras e guerreiros pataxó.

Apesar de referir-me à prática, ao chão etnográfico da aldeia, as narrativas apresentadas na tese centram-se, mormente, no discurso, naquilo que foi possível decupar nos áudios gravados e reconstruir pelos cadernos de campo, seguindo, na maioria das vezes, o caminho dos textos pataxó. Cabe advertir aos/às leitores/as, que essas narrativas são tudo, menos transparentes, elas não religam, de imediato, o sensível ao inteligível, as cenas e situações dadas à observação em Tucunã com a atmosfera semântica do discurso. As *awãkã'p txihi* (*histórias* pataxó) demandam tempo e *caminhada* para serem minimamente compreendidas. É bem provável que isso decorra de um campo acabado às pressas, de uma etnografia retalhada pelos deslocamentos, mas as fragilidades falam também de um aprendizado: nem tudo que eu buscara resposta, era possível de ser encontrado em Tucunã, era nas caminhadas e viagens de uma aldeia à outra que as *awãkã'p* ganhavam inteligibilidade, na medida em que eram narradas por diferentes interlocutores *esparramados* entre o Vale do Rio Doce e o extremo sul da Bahia.

A tese está organizada em seis capítulos. No primeiro, contextualizo as *caminhadas* dos Pataxó de Açucena entre Barra Velha e Tucunã. Os *massacres* na aldeia mãe, o aprisionamento de lideranças na Fazenda Guarani, a mudança das famílias de Bayara e Sapucaia (Seu Nilson) para a aldeia Pau-Brasil, território tupinikim em Aracruz (ES), são alguns dos deslocamentos relatados ao longo desse capítulo. No capítulo seguinte, descrevo o afastamento da *retomada* em relação às localidades vizinhas, a distribuição espacial das casas e roçados em Tucunã e a conformação de um "gargalo de guerra" na entrada da aldeia, entre a *Cabana Grande*, ao centro, e a escola e o posto de saúde, afora. A *Cabana Grande* e a *Cabaninha do Segredo* em Tucunã assinalam a iminência da guerra e a força da *espiritualidade* numa *retomada*.

No capítulo 3, analiso a correlação das *caminhadas* com o relato das *awãkã'p* na socialidade *txihihãi*. A rede de relações *esparramadas* entre as *pataxí'p* (aldeias pataxó) acaba criando nódulos nos quais se entrelaçam a ancestralidade e a narração de certas histórias. Já o capítulo 4 têm como escopo o movimento de *retomada da língua* através do Patxôhã, a *língua de guerreiro*. Relato as singularidades, variações e coexistências dessa revitalização linguística entre os Pataxó, pois fazer uma *retomada de território* é também *retomar iẽ atxôhã* (a língua), uma *fortalece* as condições de possibilidade da outra, desperta o que fora *adormecido* na *memória dos velhos* em razão dos *massacres*.

No 5, descrevo a história dos Bakirá, a narrativa do saqueio originário e a violência primeva contra os indígenas em Juacema, *lugar encantado* nas proximidades de Barra Velha. No último capítulo, os encontros *com* Hamãy, a dona das caças, e a história dos doze guerreiros

nos levam a uma composição de tríades no pensamento *txihi*, que é tanto um *modus operandi* próprio, quanto, por vezes, um meio pelo qual os *inimigos* e os *massacres* são realocados nas *awãkã'p*.

Nos seis capítulos, utilizo uma série de *hãwmãỹtây'p ũxé* (palavras em) Patxôhã. Trata-se de expressões empregues pelos próprios Pataxó de Tucunã nas diferentes situações comunicativas na aldeia e nas conversas entre eles e eu durante o trabalho de campo. O emprego dessas expressões no texto visa transladar categorias êmicas de campo e pôr em relevo conceitos do pensamento pataxó que aparecem nos seus escritos. Importante dizer que as palavras *na língua* citadas ao longo da tese são de amplo acesso público por meio dos manuscritos *txihihãi* disponibilizados na internet e/ou publicados de forma impressa.



CAPÍTULO 1 – BUSCAR A FORÇA DOS NOSSOS VELHOS: *MASSACRES*, *CONFLITOS* E A BUSCA ESPIRITUAL NAS CAMINHADAS DOS *TXIHI* DE TUCUNÃ

Em minha estada em Tucunã, não era incomum os *makiami* (anciãs/ãos) principiarem uma história, dizendo: "isso aconteceu com os massacres, com a guerra". Os *massacres*, se bem entendi a formulação dos Pataxó, corresponde a uma categoria de amplo uso e flexão contextual. Em geral, se usa para falar do sofrimento dos *velhos*, a violência que desencadeou a dispersão dos antepassados, é comum empregá-la na passagem entre uma história e outra: "no tempo dos massacres, os índios andavam tudo corrido". Dentro daquilo que os *txihi* (gente, índios) de Tucunã se prontificaram a me contar sobre suas histórias, e dentro dos limites de minha inteligibilidade enquanto etnógrafo em busca de conhecê-los, os *massacres* são uma tradução da tradução, quer dizer, contam o que *makiami* tentavam traduzir quando se referem às caminhadas do extremo sul da Bahia até Minas Gerais, mas também traduzem o intraduzível, o que não tem justa medida no tempo e no espaço, o que se *esparrama* pelos interstícios das histórias, o que está lá e cá ao mesmo tempo, o que faz passar pelo passado mas para evitar sua concreção no tempo presente, ou o inverso, o que se concreta *tuhutary* (hoje) retomando a *nuhãtê ũg kuã txóp naô xohã* (força e sabedoria dos antepassados).

Nesse capítulo, percorro um histórico e descrição dos *massacres* aos Pataxó, categoria que entreabre para uma série de episódios relacionados à presença dos *txihi* em Tucunã: o Fogo de 51, a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal na aldeia mãe de Barra Velha (BA) e a prisão forçada de lideranças no Reformatório Agrícola na Fazenda Guarani, em Carmésia

(MG). Pretendo descrever esses eventos críticos e articulá-los aos deslocamentos do povo de Bayara da Bahia a Minas, de Carmésia ao Espírito Santo e de lá à Fazenda Guarani novamente, até a mudança, em 2010, para Açucena (MG). O objetivo deste capítulo é, a partir das movimentações dos habitantes de Tucunã, compreender a agencialidade de um evento passado – o Fogo de 51 – *tuhutary* (hoje), mas também naquilo que escapa à violência privada-estatal, na agencialidade que corre à revelia dos planos catalizadores do Estado, do SPI e/ou da FUNAI ao estabelecer um parque nacional nas terras pataxó e encarcerar as lideranças num presídio indígena. A questão não é tanto saber quais foram as diferentes atrocidades do Estado, ao longo dos tempos, em relação aos Pataxó, mas sim o que os *txihi* fizeram com que foi feito com eles/as.

No tempo dos *massacres*, na iminência da *guerra*

A presença dos Pataxó em Açucena (MG) se articula, em tempos mais recuados, a dois episódios históricos: o Fogo de 1951, evento trágico caracterizado pela ação da polícia baiana, que culminou no incêndio da aldeia mãe de Barra Velha (BA) e a posterior dispersão dos Pataxó; e a implantação do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal (PNMP) em 1961[11] nas imediações de Porto Seguro (BA). Não seria ocasional se alguém se perguntasse: como acontecimentos que se sucederam no extremo sul baiano desembocaram na vinda dos Pataxó para o Vale do Rio Doce, em Minas Gerais?

A depender do grau e minúcia de saber historiográfico e etnológico da região pelo/a autor/a, nós poderíamos desdobrar diferentes respostas. Melatti (2016), por exemplo, já sinalizaria que não faz o menor sentido estabelecer uma cartografia de linhas euclidianas numa região onde alguns povos indígenas até pelo menos meados do século XIX, circulavam com alguma facilidade, cruzando os terrenos e navegando os ribeirões entre o rio de Contas e o Jequitinhonha e, por vezes, trocando carne de caça e *beijú*, como faziam os Maxakali e Pataxó.

Carvalho (1977, 2009) e Sampaio (2000), por sua vez, lançam luz sobre essa pergunta, vasculhando as ocorrências históricas e buscando indícios de como estes dois eventos (o *Fogo* e a fundação do PNMP) se atam a processos anteriores do contato interétnico dos Pataxó, a começar pela sua existência em bandos nômades de caçadores e coletores até meados do século

[11] O Parque Nacional do Monte Pascoal foi instituído por Getúlio Vargas através do Decreto 12.729 de 19 de abril de 1943, mas ele só foi efetivado em 1961 pelo Instituto Brasileiro de Defesa Florestal (IBDF/atual ICMBio) depois da realização de estudos técnicos e medições na área que levaram a uma drástica redução das terras tradicionais de ocupação indígena. O PNMP abarca uma faixa de Mata Atlântica entre o Monte Pascoal até a costa (SAMPAIO, 2000; CARVALHO, 2009).

XIX, perpassando pelo aldeamento compulsório da etnia em Barra Velha, em 1861[12], dentre outros aspectos postos em sucessão pela história interétnica. Assim, a Costa do Descobrimento[13], depois de muitos séculos de "isolamento relativo", em meados de 1939 se torna "zona de fronteira" dos projetos modernizadores, estatais e privados, com a entrega de terras supostamente "devolutas" à iniciativa privada, o aldeamento forçado de índios/as em Barra Velha e a criação do PNMP através de um decreto de Vargas em 1943.

Destarte, a tônica central dos argumentos dos/as pesquisadores/as do Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB – ao qual Carvalho (1977) e Agostinho da Silva (1980) se filiam – é justamente o processo de contato dos povos ameríndios do extremo sul da Bahia com os segmentos regionais da sociedade nacional, aos quais os Pataxó se imbricam, sobretudo devido ao fato de terem sido sedentarizados/as e estarem em dependência socioeconômica com a sociedade majoritária (CARVALHO, 1977).

Cardoso (2018), ao revisar a literatura produzida pelos/as antropólogos/as do PINEB, se empenha em rever a diacronia de suas análises. Entre o aldeamento compulsório de 1861 dos Pataxó em Barra Velha e as trágicas circunstâncias do Fogo de 1951, Cardoso (2018) aponta para um movimento mais difuso e menos marcado historicamente, isto é, o processo de "violência lenta" (NIXON, 2011) na região com a abertura de rotas entre o Rio de Janeiro e o Nordeste, através do Vale do Rio Doce, com a crescente vinda de madeireiros, arrendatários e as contendas sucedâneas pela posse de terras.

Por outro lado, o Fogo de 51 e a efetivação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961 explicitam em parte os trajetos de meus/as interlocutores/as de pesquisa. Isto porque a chegada dos Pataxó em Minas também se relaciona com a construção de presídios indígenas pela ditadura militar (1964-1985) no estado: o Reformatório Krenak em 1969 e a Fazenda Guarani em 1972 (MATTOS, 1996; QUEIROZ, 1999; CÔRREA, 2000; CAMPOS, 2013; DIAS FILHO, 2015; FOLTRAM, 2017; VALENTE, 2017; CICCARONE, 2018).

Alguns/as dos/as Pataxó que hoje vivem em dez aldeias em Minas Gerais[14], quatro situadas em Carmésia, além de outras seis nos munícipios de Açucena, Araçuaí, Guanhães,

[12] Ante os conflitos entre indígenas e plantadores de cacau e na tentativa de evitar que os primeiros reivindicassem para si as suas terras no entorno do Monte Pascoal, o Presidente da Província da Bahia resolveu deslocar as populações indígenas do extremo sul baiano para uma única aldeia situada em algum ponto da costa, próximo à embocadura do rio Corumbau, em 1861 (CARVALHO, 1977).

[13] A Costa do Descobrimento se estende pelo litoral do extremo sul da Bahia entre as cidades de Belmonte (BA) nas porções mais ao norte, e de Prado (BA), nos limites ao sul.

[14] Em Carmésia (MG), na Terra Indígena Fazenda Guarani situam-se as aldeias Sede (Guarani), Imbiruçu, Encontro das Águas e Kanã Mihay Retirinho. Em Itapecerica (MG), a aldeia Muã Mimatxi; em Guanhães (MG), dentro do Parque Estadual Serra da Candonga, a aldeia Mirueira Pataxó. Em Araçuaí (MG), localiza-se Cinta Vermelha-Jundiba, território compartilhado pelos povos pankararu e pataxó no Vale do Jequitinhonha. Em São

Itapecerica e São Joaquim de Bicas, se mudaram forçadamente para o estado, sobretudo, em decorrência da ocupação de suas terras por posseiros, gerando conflitos que levavam a deslocamentos sumários dos *txihi* (gente, índio em Patxôhã) para aqueles dois presídios. A política indigenista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) assumiu, na época, um papel decisivo nessas prisões, uma vez que eram as denúncias dos chefes de postos indígenas (PI's) que ensejavam as transferências de indígenas e, por conseguinte, permitiam a permanência de arrendatários, plantadores de cacau e madeireiros no extremo sul da Bahia e no nordeste de Minas (CORRÊA, 2003; CAETANO DA SILVA, 2003; DIAS FILHO, 2015).

Não vou me aprofundar na reconstrução histórica do *Fogo* para os Pataxó, haja vista que *Rosarinha* (CARVALHO, 1977; 2009), *Guga* (SAMPAIO, 2000; 2008; 2010) e *Thiago* (CARDOSO, 2018), tal como são conhecidos, respectivamente, a/os antropóloga/os Maria Rosário de Carvalho, José Augusto Sampaio e Thiago Mota Cardoso pelos Pataxó, já seguiram essas linhas diacrônicas em seus respectivos trabalhos. Farei um outro exercício *para registrar essa história*.

Registrar uma história, ao menos como aprendi em Tucunã, não são eventos que estão *higwá* (lá) – lá em 1951, lá em Barra Velha –, não são coisas *dos antigos*, aliás, justamente por serem relatos *dos antigos*, do que *os velhos* viveram em sua luta, podem a todo momento se transmutar, se transladar no *piátá tuhutary* (tempo presente). Minha experiência de campo em Açucena se deu num contexto de retomada, de embates sempre possíveis entre os habitantes de Tucunã, os posseiros que ocuparam áreas do Parque Estadual do Rio Corrente e, para complicar ainda mais, o fazer etnográfico se principiou em meio a chegada de um grupo de trabalhadores rurais. Em maio de 2018, o Movimento Sem Terra (MST) resolveu ocupar uma nesga entre Tucunã e a fazenda de um dos posseiros no Parque. Era comum, se escutar tiroteios à luz do dia e, vez por outra, ao atravessar os caminhos da aldeia até os distritos da região, via-se a queimada proposital de roçados e matas como forma dos posseiros expulsarem os Pataxó e o pessoal do MST da área. Ora, mais o que isso tem a ver com o Fogo de 51?

Registrar uma awãkã (história) não é perquirir um relato equilibrado com começo-meio-fim, os fragmentos vêm e vão *uĩ ãbakoháy txóp makiami* (na memória dos/as anciãos/ãs), a história não se fecha numa diacronia mais ou menos definida, a atividade narrativa se transforma em algo mais parecido com uma tradução xamânica, no sentido de transladar o *homãk* (antigo) sobre novas relações, mantendo esses fluxos de saberes em sua parcialidade mesma. Os *massacres* como o de 1951 são revividos em contextos diferentes, estes, por sua

Joaquim de Bicas (MG), ficam Naô Xohã e Katurãma, duas áreas de retomada dos Pataxó e Pataxó Hãhãhãi. Em Açucena (MG), a aldeia Gerú Tucunã, território pataxó onde realizei meu trabalho de campo entre 2018 e 2020.

vez, não deixam de remeter a influxos outros, desde o crescimento dos plantios até a *presença dos guerreiros* ao redor do território; ao mesmo tempo, a vicinalidade da *mimatxi* (mata) e dos *naô xohã* (*guerreiros*, *caboclos*) em Tucunã informa à sabedoria dos/as anciãos/ãs. Nos diálogos *ũxé pahuré* (em sonho), lacunas se entreabrem sucessivamente, *txaupã'p* (medos) vividos desperto pelos *makiami* reaparecem nas *kõpokisay'p hũ kwãhy* (conversas com os sábios). O *Fogo* passa conectar, de diferentes maneiras, *ramas*, *troncos*, roçados, pessoas e *awãkã'p* (histórias).

Nesse sentido, as apalpadelas do presente interagem com a combustão do passado, o *Joôpek* (*Fogo*) é também o fogo que ameaça os *kijemes* (casas) dos Pataxó em Tucunã *txõg ũg kramiã* (aqui e agora), as atrocidades que os *makiami* escutaram de seus pais ou avós e/ou viveram no extremo sul da Bahia relampeja. Nisso, as cadeias de saberes da ancestralidade vão se refazendo, a cada átimo, os elementos narrativos dispersados pelos estilhaços da violência do *Fogo*, mas também pelas *trioká'txẽ'p* (caminhadas) dos antepassados, ora se *revelam ũxé pahuré* (em sonho), ora fazem passar pelo presente se atando à *espiritualidade dos caboclos*. Na *Cabaninha do Segredo* em Tucunã, *jokanas* (mulheres) *recebem* os *naô xohã* e transmitem mensagens sobre as ameaças dos posseiros, quando é menos arriscado viajar à Belo Horizonte (MG) ou à Governador Valadares (MG) nas reuniões das lideranças para reivindicar a demarcação do território. Nem tudo está contido dentro de uma história e a *awãkã* perfaz tanto uma tradução, quanto se anovela à contingência, os *kuã'p homãk* (saberes antigos) são *re-tomados* na *ykhã ikõ hãhãw* (*luta pela terra*), os fragmentos de histórias insurgem em meio às turbulências de Tucunã – envenenamento das fontes d'água, tentativas de atear fogo na aldeia durante à noite e queimada dos roçados, tiros, dentre outras violências provocadas pelos fazendeiros.

A forma de registrar da história do *Fogo* pelos *txihi*

Na descrição desse triste evento que *esparramou* os *parentes*, o ponto de partida são os relatos escritos de jovens pataxó. Neles, o *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51) ora é pulverizado em muitas memórias parciais, pois cada *patanionã* (família), velho ou liderança guarda uma versão diferente do que foi o *sofrimento no tempo dos massacres*, ora o *Fogo* aparece enquanto recurso alusivo do qual se suscita o episódio em poucas palavras. É frequente que a alusão e o *esparramo* dessas memórias se sobreponham nesses escritos.

Em meu levantamento de textos de autoria pataxó (livros de histórias, monografias e dissertações), observei que a maioria deles sempre contém uma seção e/ou introdução "da

história do Fogo de 51" geralmente nas primeiras páginas. É como se os Pataxó reservassem ao *Fogo* um lugar canônico e ao mesmo tempo conciso nos seus textos. A violência física e mental de que fala a pataxó Natália Conceição (2016), citada mais abaixo, lança luz nesse silenciamento relativo. Das 19 monografias[15], 4 dissertações[16] e 6 livros de histórias[17] que coletei, ainda que a maioria dos textos façam alusão aos *massacres* ocorridos com os Pataxó, apenas os trabalhos de Leandro Santos (2017) e de Erilsa Braz dos Santos (2018) descrevem, por diferentes caminhos, o que foi o Fogo de 51 para os *txihi* da aldeia mãe.

Erilsa Santos (2018), atual vice cacica de Barra Velha, relata a história da terra indígena no Monte Pascoal de 1940 até 1982, quando 8.627 hectares foram declarados de posse dos Pataxó, o que representa uma drástica redução de suas terras ancestrais. A autora recorre às *histórias dos antigos* e aos desenhos de Carlos Adriano Braz Ferreira e Sarah dos Santos Braz, estudantes da *Kijẽtxawê Txihihãi Pataxó Arahuna'á Makiami* (Escola Indígena Pataxó de Barra Velha) para reconstruir o processo de demarcação da aldeia mãe. Erilsa Santos, a partir dos desenhos recapitula o Fogo de 1951, posicionando-o num *continuum* de *lutas pela terra* no extremo sul da Bahia:

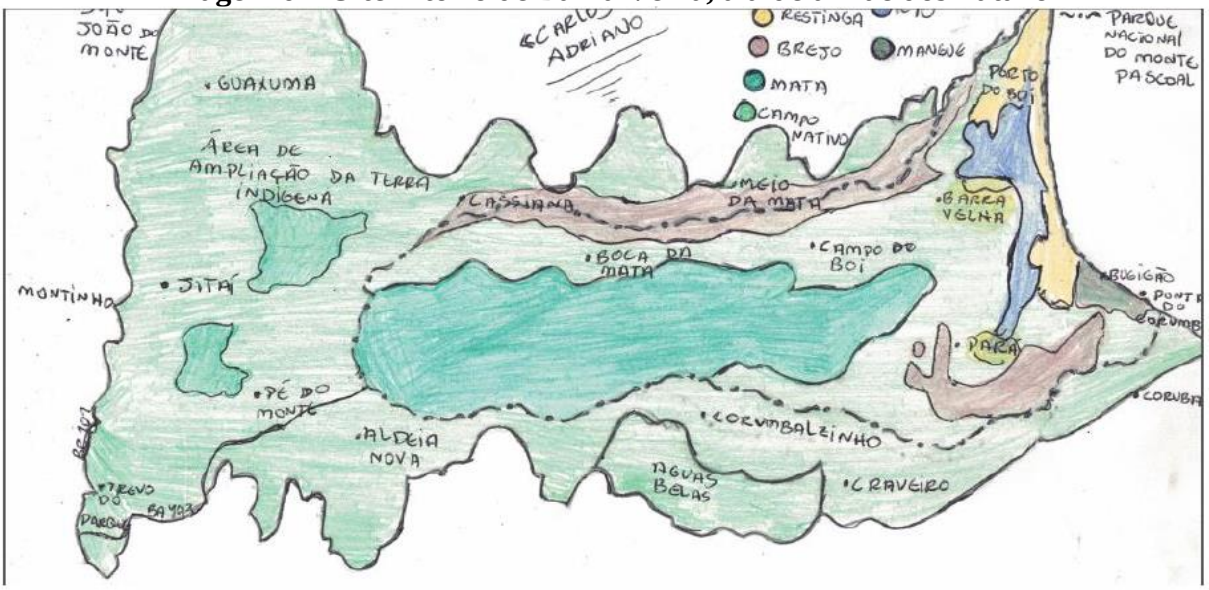
> Esse trabalho deixa registrado que nossos parentes, mesmo sem o conhecimento da escrita e da leitura, tiveram a visão de ir lutar pela demarcação da nossa terra. Hoje, nós temos outros conhecimentos, mas não sinto os jovens na luta pela terra. O fogo de 51, travou a mente de muita gente que ficou com medo de que tudo aconteça novamente. Por isso, tem muitos na comunidade que não se envolve na luta pela terra. Eu aprendi que a terra não é simplesmente um pedaço de terra para estar morando, a terra para a gente é uma mãe, é uma mãe natureza. A terra tem um valor para o povo indígena. (SANTOS, 2018, p. 45, sublinhados meus)

[15] No capítulo 4 da tese sobre a *retomada da língua*, o Patxôhã, farei uma descrição mais profunda desse universo de referências *txihihãi* (indígenas, pataxó), dentre elas, as monografias consultadas de: Alessandro Cruz (2015); Tary Alves (2016); Uilding Braz (2016); Natália Conceição (2016); Itanajé Ferreira dos Santos (2016); Cleidiane Santana (2016); Ariane Santos (2016); Aritana Bonfim (2017); Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017); Leandro Santos (2017); Jonatan Cunha (2018); Joseana Santana (2018); Erilsa Santos (2018); Carolaine Alves (2019); Wagner Meira (2019); Tamikuã Pataxó (2019); Txaywã Pataxó (2019); Adreano Santos (2020) e Sekuaí Conceição (2021).

[16] Dissertações de Anari Bomfim (2012), Arissana Souza (2012), Keyla Conceição (2018) e Samara Carvalho Santos (2020).

[17] Os livros de Kanátyo Pataxó (1997), *Txopai e itohã*, e de Katão Pataxó (2004), *Trioká hãhão pataxi*. O material didático publicado em Minas Gerais (1997; 2002): *O povo pataxó e suas histórias* assinado por Angthichay Pataxó, Arariby Pataxó, Jassanã Pataxó, Manguahã Pataxó e Kanátyo Pataxó; além das publicações congêneres entre os coletivos na Bahia, *Leituras pataxó: raízes e vivências do povo pataxó nas escolas* (POVO PATAXÓ, 2005); *Inventário cultural pataxó: tradições do povo pataxó no extremo sul da Bahia* (POVO PATAXÓ, 2011).

Imagem 6 – O território de Barra Velha, a aldeia mãe dos Pataxó



Fonte: Carlos Adriano Braz Ferreira, Erilsa Santos (2018).

Já a monografia de Leandro Braz dos Santos (2017), por sua vez, toma o Fogo de 51 como escopo de análise ao longo de mais de setenta páginas, recorrendo a relatos gravados com anciãos e a um seminário organizado pelos próprios Pataxó na *pataxí imamakã* (aldeia mãe): "'Olhar Pataxó sobre o Massacre de 51' promovido pela Escola Indígena Pataxó de Barra Velha no ano de 2016" (SANTOS, 2017, p. 8).

O *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51) se inicia anos antes, em 1943, com a vinda da equipe de Dr. Barros para realizar as medições de um futuro parque a ser fundado naquelas terras, o Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP). José Sales (Zé Piega), avô de Leandro Santos, conta que no processo de demarcação da área Dr. Barros teve o auxílio dos Pataxó, como transcrito em sua monografia:

> Em [19]42 os índios andavam com suas próprias pernas dentro de suas áreas, dentro de suas florestas, dentro das suas reservas porque eles não tinham limite deles andarem. O que foi que o governo da Bahia fez? Passando aqui acho de avião ou não sei o quê. E viu esse território bonito. E em [19]43 ele mandou fazer essa medição, e os próprios índios foram trabalhar também, enganados pensando que essa terra era para eles. Que o meu pai trabalhou, Patrício trabalhou, Manoel Suía trabalhou, o velho Epifânio trabalhava. Então, quando eles perguntavam ao engenheiro, chamado Dr. Barros, o que ele falava: "Não sei o quê que é, depois da terra demarcada eu falo para vocês, o que é, que eu estou fazendo aqui". E os índios continuaram trabalhando, ele demarcou do lado de lá de Caraíva que chama o Bangalô, do lado de lá tem um marco, de lá foi a Corrida onde tinha um campo de aviação, lá tem outro marco, de lá foi para o Montinho, do Montinho desceu a Serra da Gaturama e concluiu num

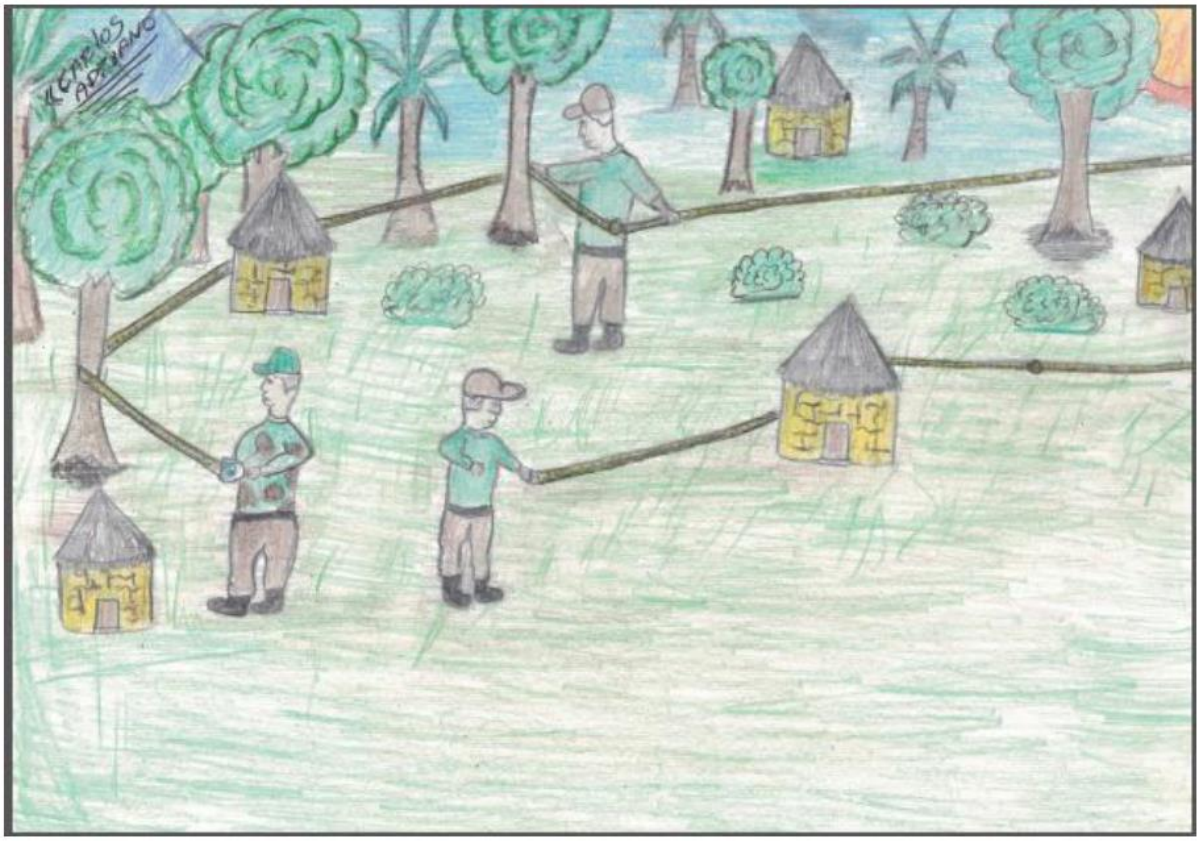
> lugar aqui embaixo num lugar chamado Bunda da Nega. Quer dizer, tinha muito fazendeiros nestas terras, o que foi que aconteceu ele colocou o limite de um rio ao outro do Caraíva ao Corumbau. Relato de José Sales [Zé Piega] 71 anos, Aldeia Barra Velha 2016. (SANTOS, 2017, p. 28)

Uma vez finalizada a medição, Dr. Barros combinou com os *kakusú* (homens) de se encontrarem no dia seguinte em Caraíva, antigo povoado de Cramimoã a poucos quilômetros de Barra Velha, de modo a ele dar o *kaiãbá* (pagamento) aos *kakusú* que o ajudaram a estabelecer os marcos na terra *para os índios*, entretanto:

> feito o pagamento o Dr. Barros falou que aquelas terras que eles tinham medido não era do meu povo [pataxó], que toda a área medida era do governo e que a partir daquele momento se tornaria um parque e todos que moravam em Barra Velha teriam que desocupar a aldeia. E daquele momento em diante ninguém tinha o direito de cortar uma vara ou até mesmo botar uma roça. Essa notícia causou um grande desespero dentro da aldeia, todas as pessoas ficaram com medo de perder suas terras para o governo. É a partir desse medo de perder a terra que começa a luta pela garantia de nossas terras. E então aparece o nome Capitão Honório Conceição Borges que foi a liderança Pataxó a iniciar essa luta árdua pelo reconhecimento de nossas terras. (SANTOS, 2017, p. 29-30)

A medição do Dr. Barros é concebida pelos *txihi* como uma grande traição, pois Epifânio, Manoel Suía, Patrício e outras lideranças de Barra Velha pensavam estar trabalhando com objetivo de medir a terra para o seu povo, depois, descobrem que foram enganados pelo engenheiro. No desenho de Carlos Adriano, aluno de Erilsa Santos, um filete recorta os *kijemes* (casas) na aldeia da Mata Atlântica no entorno, deixando os Pataxó numa estreita faixa de terra areada, o que impedia o acesso ao mangue e as possibilidades de *botar uma roça* no terreno diminuto e árido.

Imagem 7 – Demarcação enganosa do Dr. Barros



Fonte: Carlos Adriano Braz Ferreira, Erilsa Santos (2018).

Passados mais 6 anos desde a visita do engenheiro, Capitão Honório, cacique de Barra Velha, junto com Manuel Caetitu e Leôncio (CARVALHO, 2009; BOMFIM; SOUZA, 2013), preocupados com a questão do território, resolveram empreender uma viagem. Em 1949, caminharam por dois meses a pé até chegarem ao Rio de Janeiro (RJ). Em 1 setembro daquele ano, foram à sede do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em Niterói e relataram ao Marechal Rondon o que sucedeu anos antes: a tramoia do Dr. Barros no qual ele pediu aos *txihi* para que lhe orientasse nas trilhas do território de modo a demarcar as terras para o povo e, no final das contas, revelando os reais propósitos da medição: o estabelecimento de um Parque e o medo dos/as habitantes de Barra Velha de serem *escorraçados* dali.

De fato, foi isso que aconteceu, os Pataxó *saíram corrido da aldeia mãe* em 1951, mas não exatamente pela fundação do Parque. Depois de meses da *caminhada* das lideranças ao Rio de Janeiro, eis que aparecem em Barra Velha, dois sujeitos, o "tenente e o sargento", vinham, segundo contam, para demarcar o território. Os supostos *técnicos do SPI* (CARDOSO, 2018) encarnados nas figuras do "tenente" e do "sargento" são *os ladrões* em relato do velho Sapuca (Seu Nilson), transcrito abaixo:

Sapucaia (Seu Nilson): isso aí foi em 1951 que foi o negócio lá [o *Fogo*]. Eles foram pra lá pro Rio de Janeiro, Luiz mais Palmiro, e o pai dele, o velho Epifânio. Aí chegaram lá, conversando, que eles queriam pra tirar o Parque [PNMP] pra eles. Aí tinham uns homens lá, o Marechal [Rondon disse]: "dia 15 de maio, no dia 15 de maio cê pode esperar nós que nós vai". Aí eles vieram, no dia 15 [de maio de 1951], eles chegaram mesmo, mas foram os ladrão que vieram, mas quem era pra vim não veio [o pessoal do SPI]. Aí eles perguntaram onde que é que tem um comércio aqui mais perto. Aí disse: "tem em Caraíva e Corumbau". "Mas tem muita coisa lá no Corumbau?" [perguntaram]. "Tem, tem roupa, tem facão, machado, muita coisa lá". Aí disse: "então nós vamos pra lá, então nós não vamos pra Caraíva não", porque Caraíva pra eles era mais difícil porque tinha o telégrafo. Aí passava o telegrama pro Prado [BA] ou pra Porto Seguro [BA] e vinham pegar lá eles então. Aí eles foram pra Corumbau, bateu no homem, no Teodomiro [dono do comércio no Corumbau], roubaram os trem dele: roupa, coberta, peixe, carne, carregaram tudo. Era muita gente, muito índio. Aí carregaram os trem dele. Aí eles tão comendo carne, cozinhando peixe, esses trem por lá. Aí meu sogro saiu de lá. Tava lá um bocado deles lá no pé da fogueira. Aí veio ele pra cá: "eu vou assuntar esse trem aí" [disse o sogro]. E vinha uma lâmpada lá do outro lado da Lagoa [Grande, em Barra Velha]. Aí eles perguntaram: "aquela lâmpada lá é um farol ou o que é aquilo lá?". [O sogro disse]: "ah, o negócio não tá bom não, já teve bom". Aí ele disse: "eu vou sair aí fora pra me ver o que é isso". Disse que chegou lá, só viu tiro nele. Deram quatro ou cinco tiro nele, à queima roupa. Aí ele correu, da vez que ele correu só viu foi tirambança pra lá, tiro pra desgrama. Deram duas rajadas de tiro, deu essa, quando foi 5 horas da manhã, deram outro. Aí já era polícia com polícia [troca de tiros entre os policiais do Prado e de Porto Seguro] que tava fazendo fogo, porque os índios não tinham arma nenhuma. Foi a polícia que veio, a polícia já tava nessa hora aí. [Os ladrões] cortaram o telégrafo também, cortou o telégrafo que não era pra passar telegrama nem pro Prado, só passava de Caraíva pra Porto Seguro, mas pro Prado não ia, eles cortaram. Aí o pessoal caiu tudo no mato. Aí não ficou ninguém mais em Barra Velha, correu tudo pro mato. Muitos foram pro rio Caraíva, outros foram pro rio Corumbau, outros foram pro rio de Cahy pra lá, espalhou os índios tudo. Depois eles foram ajuntando esses índios de novo pra lá. Um mucado de índio lá pra Caraíva. Eles pegaram, aí já foi a polícia que pegou pra levar pra lá [Caraíva], teve gente que eles botaram as celas montaram nos índios, enfiaram um pau no cu dele pra fazer o rabicho. Tudo foi acontecido lá, dessa vez. Aí espalharam o povo tudo, depois disso, eles fizeram malvadeza com índio. Tem um rapaz lá que ele é vivo ainda, a mulher dele já morreu. Bateram no rapaz, pintaram a desgrama, fizeram ele carregar um porco, ele sozinho, de 4 arrobas de Barra Velha a Caraíva que dá mais de légua, parece que é [uma] légua e meia. É um pedação danado, ele levou sozinho esse porco [nas costas] e a polícia atrás. Aí pegaram eles, os ladrão, cá numa fazenda de Vicente André, na divisa do Parque [PNMP]. O Parque é pra baixo e pra cima já é um fazendeiro, [a polícia] vieram matar eles cá. Cá mataram eles, os dois ladrões e dois índios. Morreu quatro pessoas. Mas pra terminar, o pessoal andava tudo corrido lá de polícia, pegavam gente e ia pra [cadeia em] Caraíva. Botaram fogo na aldeia, as casas queimaram tudo. Tudo foi acontecido lá em Barra Velha, pois essa história essa aí que vou contar, não falo mais nada não.[18]

[18] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Sapucaia (Seu Nilson) em 4 de outubro de 2018.

Os ladrões são assim descritos por Sapuca – "Aí eles vieram, no dia 15 [de maio de 1951] eles chegaram mesmo, mas foram os ladrão que vieram, mas quem era pra vim não veio [o pessoal do SPI]" – porque fizeram um saqueio à mercearia do Teodomiro em Corumbau, povoado próximo da aldeia mãe. Além disso, os dois homens abateram algumas cabeças de gado de fazendeiros da região. Regressaram à Barra Velha com os despojos, acenderam fogueira e assaram carne. Após alguns dias, o sogro de Sapucaia avista uma lâmpada na direção da Lagoa Grande, quando corre para fora de casa de modo a *assuntar* o que rumava no horizonte, leva quatro tiros à queima roupa. Era a resposta à ação dos dois homens no Corumbau. A polícia de Porto Seguro atirava de um lado, e, de outro, revidavam os policiais do Prado. Uns e outros conjecturavam de que fossem os/as habitantes de Barra Velha que alvejavam contra eles, porém, a imagem abaixo, ilustrada por Carlos Adriano, estudante *txihihãi*, mostra como os Pataxó ficaram no meio de um fogo cruzado produzido pelos policiais.

Imagem 8 – Fogo cruzado de 1951



Fonte: Carlos Adriano Braz Ferreira, Erilsa Santos (2018).

Conforme relata Erilsa Santos (2018), Honório encontrou esses dois homens, "o tenente e o sargento", na saída do escritório do SPI e compartilhou com eles o objetivo da sua viagem: impedir que o governo tomasse as terras do seu povo. Munidos dessa informação, os sujeitos se deslocaram até Barra Velha em maio de 1951, culminando no roubo no Corumbau e a troca

de tiros dos policiais do Prado e de Porto Seguro. Literalmente, pode-se estender a sabedoria de um antigo adágio aos Pataxó: “a ocasião fez o ladrão”, ou melhor, *os ladrões* no plural. Tanto os dois homens que diziam vir em nome do SPI, quanto a represália policial e a ação do Estado em ignorar a presença pataxó naquele território entre os rios Caraíva e Corumbau, estabelecendo ali um Parque Nacional (PNMP) para celebrar o “Descobrimento do Brasil” por outros ladrões, esses vindos nas caravelas de Pero Vaz de Caminha em 1500.

Como consequência do Fogo de 51, Barra Velha foi totalmente destruída pelos policiais, incendiaram as casas, saquearam os animais de criação. Os Pataxó *saíram corrido da aldeia mãe*, fugiram para dentro do mato. Ao buscarem refúgio nas florestas, mulheres foram perseguidas e estrupadas pelos agentes de Estado e as lideranças presas numa cadeia em Caraíva. Os *dois ladrões* e outros dois índios foram mortos pela polícia. Muitos anciãos que não faleceram nesses 15 dias de *guerra* em Barra Velha, vieram a óbito semanas depois do ocorrido devido aos *massacres* e as agressões sofridas no *Joôpek* (*Fogo*).

Imagem 9 – Incêndio e destruição da aldeia mãe



Fonte: Carlos Adriano Braz Ferreira, Erilsa Santos (2018).

Nas narrações dos/as *txihi* do Fogo de 51 (*Joôpek ũpú 51*), esse episódio é conhecido pelos Pataxó como *o tempo dos massacres, época da guerra*. Natália Conceição, professora pataxó de Tucunã, descreve o *Fogo* da seguinte maneira em sua monografia:

> ‘O Fogo de 51’ ou o ‘Massacre de 51’ ocorrido na aldeia Barra Velha, caracterizado pela ação violenta da polícia baiana que desarticulou a aldeia, dispersando os índios como forma de promover a ocupação ‘civilizada’ na região de Porto Seguro. São atos de violência que marcaram a história do povo física e mentalmente. São fatos que os mais velhos guardam na memória até os dias de hoje. E muitas vezes têm vergonha de relatar aos mais jovens. Muitos índios se refugiaram nas matas para não serem mortos e outros esconderam suas identidades, pois sofriam descriminação e perseguição. (CONCEIÇÃO, 2016, p. 15)

Sob o rastro da *guerra*, a memória do *Fogo* é pulverizada por silêncios, omissões e temores, as cicatrizes da violência estatal e da fome causada pelas frentes de contato no extremo sul baiano ainda estão aí pungentes e latejantes nos escritos pataxó e nas *kõpokixay* (conversas) com as/os anciãs/ãos. No meu campo, Sapucaia (Seu Nilson), o mais velho ancião pataxó de Açucena e que viveu o *Fogo* e as consequências dele quando ainda era jovem morador de Boa Vista – um *txagrú* (lugar) no território de Barra Velha (BA) – evitava narrar algo relativo ao *Fogo*, tanto a mim, quanto aos familiares e netos/as, mudava de assunto e a conversa fluía noutra dobra de sentido. Numa vez, com os olhos marejados, disse-me na soleira de sua casa: “rapaz, a gente já sofreu muito”. Contar *histórias* para os *makiami* (anciãs e velhos pataxó) é revolver um *passado sofrido*, *hãtö piátá* (um tempo) em que escondiam suas origens indígenas para não se tornarem *escravos de fazendeiros*[19] no extremo sul da Bahia, sobretudo, após 1951.

Assim, se o relato transcrito acima do velho Sapucaia sobre o *Fogo* demandou tempo para ser registrado, não é apenas uma questão de método, do tempo de campo, da confiança do velho Sapuca em nossa interlocução, mas também envolvem o desenrolar da retomada[20] e todos esses pequenos focos de insurgência que conectam a *ãbakoháy itsã tuhutary* (memória ao presente), atravessam *homãk* (passado) e se relacionam com a vigília e *niamitãg* (proteção) *dos caboclos* no entorno do território *kramiã* (agora). Contar histórias é transladar a *sabedoria dos caboclos pâx tuhutary* (no presente), operando em bases relacionais outras, lá a *espoliação* do Parque Monte Pascoal, aqui a violência dos posseiros, Sapuca traduz o contingente

[19] Sobre a exploração dos *txihi* após 1951, Joel Braz Pataxó comenta: “Nós, os Pataxó, vivíamos trabalhando para os fazendeiros da região, como acontecia com os nossos pais, tios, nos anos 60, 70, e até nós anos 80, aí nós éramos bonzinhos; trabalhando como boias-frias. Cumprindo horários, das 06 horas da manhã até às 05 horas da tarde, acordando 04 horas para a tarefa do trabalho, dando lucros aos patrões, é claro, e ainda [sendo] chamados de preguiçosos. Roçando pastarias, roçando cacau, colhendo, troperando, secando cacau a noite toda, fazendo cerca e outros serviços” (PATAXÓ, 2021 [2000], p. 48).

[20] Na tese, devido à escolha metodológica de interlocução a partir dos escritos *txihi*, não cheguei a comparar a retomada de Tucunã com outros processos indígenas de recuperação territorial no país. Para uma revisão bibliográfica cuidadosa sobre este tema e descrição das retomadas tupinambá no sul da Bahia, vide Daniela Alarcon (2020); para o caso da reocupação dos territórios guarani kaiowá no Mato Grosso do Sul, ver Tonico Benites (2014).

fragmentário de *kuã'p* (saberes), esses fluxos *esparramados* pelas *triokã'txẽ'p txóp naô xohã* (caminhadas dos velhos guerreiros, dos *caboclos*) e, ao narrar, ele enfrenta os bloqueios na sua memória, o *sofrimento* dos antepassados, *os massacres* que "travou a mente de muita gente" para lembrar as palavras de Erilsa Santos (2018). Não é por acaso que Sapuca finda o seu relato com esses dizeres: "essa história essa aí que vou contar, não falo mais nada não". A evocação se torna aqui um quase acontecimento, o medo de acontecer novamente a *guerra de 51* está incrustrado no cotidiano e memória dos *txihi xohã* (índios/as guerreiros/as) de Tucunã.

Tendo em conta a tradução e a dose de elementos presentes vinculados pela narrativa de Sapucaia, seguirei o rastro que os próprios Pataxó me legaram ao tentar compreender o que o *Joôpek* (*Fogo*) significava para eles/as. Vale ressaltar que as monografias de Uruba e Leandro foram uma indicação de Sekuaí Braz, professora de Tucunã, neta de Sapuca, filha de Joãozinho Gameleira e Dona Branquinha (Eliene). Até mesmo o meu linguajar e a colocação de apostos, expressando o parentesco dos personagens e as intersecções entre campo e literatura *txihi*, estão eivados pela parcialidade das narrativas, quer dizer, o que os *tapurumã* (jovens *txihi*), *ipakâyé'p txihihãi* (professores indígenas) sabem se vincula à sabedoria dos *makiami* (anciãos) e estes só sabem porque viveram o Fogo de 51 e/ou porque conseguem acessar a virtualidade desses saberes fragmentários dos *caboclos*, dos *espíritos guerreiros* (*naô xohã*) que ainda persistem na luta, seja em Barra Velha, seja em Tucunã. Em últimas, *registrar uma história* como a do *Joôpek* (*Fogo*) não é pouca coisa para os Pataxó porque demanda navegar nesses interflúvios da memória, na caminhada dos *troncos velhos* (ancestrais), de saberes que constantemente arrolam outros e não se fecham num determinado episódio.

A memória desse *massacre* é ainda, nos dias de hoje, tão forte entre os Pataxó que Uilding Braz, professor de Barra Velha, relaciona o Fogo de 51 a um possível genocídio de Estado contra seu povo:

> A partir daí foi só massacre: mulheres e moças sendo espancadas, estupradas, crianças jogadas para cima e aparadas na ponta de punhal, índios comendo o couro de sua própria cabeça com pimenta, fogo nas casas, cavalos pisoteando velhos etc. Depois de alguns dias de perseguição ao nosso povo que correu para as matas, veio a ordem de que não tinha sido os índios que haviam saqueado a venda [do Teodomiro] e sim os dois forasteiros. E que não precisaria mais a perseguição e matança dos índios, pois os indivíduos já estavam presos. Embora os dois elementos tenham se autodenominado, os seus históricos e identidades verdadeiras ainda hoje é misterioso para nós. Mas, acredito que foi mais um dos golpes do Estado contra nosso povo, visto que nesta época, algumas lideranças estavam no Rio de Janeiro para reivindicar os direitos sobre a terra. [...]. Por isso, para o governo não era e nem é difícil forjar mais um ato de genocídio contra um povo indígena para roubar-lhes suas terras e doá-las aos fazendeiros. Desta forma não está

> descartada a hipótese de tentativa de genocídio contra o nosso povo. (BRAZ, 2016, p. 20)

*"*Pode dar outra guerra de novo*"*: *iõ Joôpek ũpú 51 tuhutary* (o Fogo de 51 hoje)

Jessia, professor pataxó que me hospedou em sua casa em Barra Velha, neto do Pajé Albino (Karũxo Dendê), disse-me para assistir um filme "Narradores de Javé", do seu enredo, ele tirou uma conclusão: "não existe uma história do Fogo de 51, cada uma das lideranças a viveu de modo diferente". Palmiro, por exemplo, foi preso numa cadeia em Caraíva, *jokanas* (mulheres) de Barra Velha foram violentadas por policiais, famílias se esconderam dentro do oco da árvore de pequi e nas abas da jundiba. Caso eu tentasse amarrar os diferentes pontos de vista numa só história, é bem provável que eu apagasse o sofrimento de cada qual, as lutas e os requintes de crueldade que enfrentaram dos seus algozes.

Cardoso (2018) abdica mesmo da possibilidade de uma metanarrativa acerca do episódio, ele prefere, ao invés, tratar de uma das histórias situadas e parciais que registrou durante o trabalho de campo em Barra Velha, pois cada pessoa ou família o viveu a partir de lugares e trilhas diferentes. Daí a impossibilidade de "*uma* história dos Pataxó [...] ou uma História com H maiúsculo sobre tal evento" (CARDOSO, 2018, p. 93). Já Sampaio (2000; 2008) e Carvalho (1977; 2009) vinculam as diferentes evidências, documentos de antes e depois de 1951 e relatos orais numa descrição antropológica:

> Com efeito, já por ocasião da expedição de Gago Coutinho [em 1939], se encontrava na região uma comissão instituída "pelo Presidente da República para determinar o ponto exato do descobrimento do Brasil" e de cujos trabalhos se teria originado uma primeira proposta de criação de um parque na área [o PNMP]. Esta comissão foi, também, muito provavelmente, responsável - ou um dos responsáveis - por fazer chegar aos Pataxó a informação da existência do Marechal Rondon e de um órgão federal de proteção aos índios [o SPI], o que, segundo relatam os próprios Pataxó, motivou uma viagem de representantes seus ao Rio de Janeiro na década de 1940, a qual estaria, por sua vez, na origem da misteriosa e frustrada tentativa de "medição" e do levante [Fogo] de 1951 [...]. De concreto sabe-se - pela imprensa e pela vigorosa tradição oral Pataxó - da violenta repressão policial que se seguiu, e das perseguições de que, a partir daí, foram alvo os Pataxó, causa inicial da sua dispersão, pois, atemorizados, muitos pataxós deixaram sua aldeia buscando trabalho nas fazendas da região. [...] O êxodo de pataxós de Barra Velha se consolidaria porém em seguida à implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal [PNMP] que, apesar de já criado pelo Decreto 12.729/43 (Diário Oficial da União, 19/04/1943), se torna efetivo através do Decreto Estadual 171.912, de 1960, no qual o Estado da Bahia doa à União 22.500 hectares para instalação do Parque, aí abrangido o núcleo central do tradicional território dos Pataxó de Barra Velha. (SAMPAIO, 2008, p. 59-60)

O *Fogo*, é considerado pelos/as etnólogos/as do PINEB – *Rosarinha* (Carvalho) e *Guga* (Sampaio) – enquanto um "evento crítico", conforme os significados conferidos por Veena Das (1995) a esta expressão, ou seja, uma situação de ruptura do cotidiano que obriga o grupo afetado a se fazer enquanto ator político e se defrontar com os aparelhos burocráticos do Estado.

É no mínimo curioso observar que a intervenção truculenta do Estado entre os Pataxó por meio do Fogo de 51 desdobra a violência num duplo registro: o que supõe a violência como instauradora das normas do Estado em fundar um Parque Nacional nas terras pataxó, bem como a repressão policial sucedânea para assegurar aquela violência primeva incutida pelo decreto de 1943 (SAMPAIO, 2008), isto é, o poder do Estado, quer em palavra escrita, quer em ato, se exerce na e pela violência. Ele não simplesmente agrega um corpo estranho, monopolizando-o em suas engrenagens, mas, ao contrário, a violência lhe é consubstancial.

A violência é o principal meio na *espoliação* do Estado contra os Pataxó, mais do que isso, ela é coextensiva ao poder, condição *sine qua non* para seu exercício. Esta, a violência de Estado, talvez seja uma das razões de Uilding Braz (2016) não descartar a hipótese de genocídio intencional contra seu povo. Em 1961, após a doação das terras pataxó do estado da Bahia para a União, o PNMP é efetivado e culmina com a chegada dos *guardas do IBDF* – Instituto Brasileiro de Defesa Florestal/atual Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Estes impediam o livre trânsito dos Pataxó pelas fronteiras do Parque. Conforme relatam os *makiami* (anciãs/ãos) de Tucunã, Siquara, *chefe dos guardas*, soltava seus cavalos sobre os roçados indígenas, extirpava as plantações para além do terreno arenoso que foi legado aos *txihi* de Barra Velha. *O tempo dos guardas do IBDF* é lembrado pelos Pataxó através de seus efeitos, *a fome* por não poderem *botar uma roça* e *as doenças*, como as mortes provocadas pela epidemia de sarampo na aldeia mãe.

Bayara, refletindo sobre o *tempo dos massacres*, disse-me: "a batalha nossa ela não acabou, ela tá começando brotar agora e tem muitas lutas pela frente". Dia após dia, os inimigos recalculam suas estratégias violentas, suas *malvadezas*, e os *txihi* seguem na busca da *nuhãtê* (força) *nos velhos*, naqueles que morreram lutando pelo seu povo. Os *caboclos*, fonte de *sabedoria e o espírito de luta* dos Pataxó, são os mortos *txihi* que retornam em sua forma espiritual e fortalecem nas batalhas em porvir, tal como Epifânio, Tururim, Dona Josefa, Luciana Zabelê, Gerú (pai de Bayara), Palmiro e tantos outros/as guerreiros/as que se juntaram aos *caboclos* (ancestrais) sem ainda ver a *ykhã ikõ hãhãw* (luta pela terra) resolvida no Monte Pascoal.

Antes de seguir adiante na dispersão dos *txihi* para Minas Gerais pelo rastro do *Joôpek* (*Fogo*), gostaria de retomar um aspecto no relato do velho Sapucaia. Na sua fala, ele confunde

os personagens na viagem a pé ao Rio de Janeiro, substituindo a tríade de companheiros de *caminhada* Honório-Manuel Caetitu-Leôncio por outra: "Eles foram pra lá pro Rio de Janeiro, Luiz mais Palmiro, e o pai dele, o velho Epifânio", diz Sapuca (Seu Nilson). Epifânio, Luiz e Palmiro viajaram, mas se trata de outra *trioká'txẽ* (caminhada), ocorrida após o Fogo de 51. Esta última deveu-se à fome em Barra Velha causada nos de 1960 pelo aparecimento dos *guardas do IBDF*.

Assim como fizeram Honório-Caetitu-Leôncio, os Pataxó, outra vez, *caminharam em busca de seus direito*s, Luiz-Palmiro-Epifânio saíram de Barra Velha, passando por Nanuque (MG), Carlos Chagas (MG), Governador Valadares (MG), Belo Horizonte (MG), pelo estado de Goiás até chegarem em Brasília (DF) em 1963. Eles denunciaram a situação de miséria dos parentes ao SPI[21] e, novamente, tentam resolver a *questão do território*. Essas *caminhadas* das lideranças *txihi* se perpetuam ainda em meados de 1988, quando o trecho de 8.627 hectares – inferior aos 52.748 hectares reivindicados – é regularizado em favor dos Pataxó de Barra Velha (CARVALHO, 2009; SANTOS, 2017; SANTOS, 2018).

Ora, a alusão do velho Sapucaia (Seu Nilson) mais revela do que oculta. A substituição das tríades Honório-Caetitu-Leôncio por Luiz-Palmiro-Epifânio, embaralhando *uĩ ãbakoháy* (na memória) as viagens a pé das lideranças de 1949 e de 1963, deixa às vistas uma tática em comum. Aliás, menos que um lapso, o velho Sapucaia troca nomes que estão intrinsecamente vinculados noutro plano, isto é, embora Honório-Caetitu-Leôncio e Luiz-Palmiro-Epifânio se situem em tempos e espaços distintos, *topehêp* (eles) retomam uma prática: *trioká dxahá ykhã* (caminhar para resistir).

Relendo os cadernos de campo, percebo que aquilo que observei em Açucena, o afastamento físico de Tucunã, as caminhadas dos *tapurumã* (jovens *txihi*) pelo Parque Rio Corrente em meio às idas e vindas entre os distritos da região não era um emparelhamento circunstancial de elementos, mas sim uma tática de *guerra*, um *kuã txóp naô xohã* (*sabedoria dos velhos guerreiros*). A *trioká'txẽ* (caminhada) é um modo ancestral de resistência dos *txihi* que eles/as lançaram mão ao enfrentar obstáculos e inimigos na sua *ykhã* (luta), seja no Vale do Rio Doce, seja no extremo sul da Bahia.

A monografia de Hugo Pedreira (2013) ecoa alguns desses aspectos nos deslocamentos pataxó a partir da Aldeia Velha – Arraial d'Ajuda, Porto Seguro (BA). Pela expressão êmica

[21] Conferir no anexo C da tese, a carta assinada pelo responsável do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) declarando a difícil viagem a pé de Epifânio, Palmiro e Luiz até Brasília (DF) e os pedidos para que debelassem a "situação angustiante" que os Pataxó estavam vivendo na época com chegada dos "fiscais do Serviço Florestal" (*guardas do IBDF*) em Barra Velha.

"saber andar", o autor realoca a teia relacional daquele que caminha, a comensalidade e um certo valor de despojamento dos próprios Pataxó:

> [...] "gostar de andar" ainda é um traço autoatribuído e, mais que isso, "saber andar" é um valor a ser perseguido. É um índice de *sociabilidade*. A ênfase no deslocamento tem infinitas e saborosas expressões, a casa é um "passa chuva"; ter "um primo em cada aldeia" e nunca ficar sem abrigo é ser plenamente um índio Pataxó; o índio anda muito porque "é tudo dele mesmo"; "saber andar" é o mesmo que "saber viver", contar com a ajuda dos outros, ter despojamento e confiança. (PEDREIRA, 2013, p. 90)

"Saber andar" evoca para Pedreira tanto os laços de parentesco *esparramados* em mais de quarenta aldeias pataxó de Santa Cruz de Cabrália (BA) ao Prado (BA), quanto a reciprocidade dos *parentes* em saber se deslocar de um lugar para o outro, aceitar a comida que o anfitrião oferece, ter primos e amizades de modo a acorrê-lo nas andanças. Nesses deslocamentos, a casa não é uma posse, mas sim "um passa chuva", as relações e trocas correm por ela tal qual as chuvas no litoral do extremo sul da Bahia:

> Manoel Jorge tinha uma roça em Itaporanga, vizinha à aldeia Imbiriba [Porto Seguro-BA], de onde procede sua família. Uma de suas filhas vivia, na época, em Cumuruxatiba e lhe pediu que levasse para ela alguns fardos de farinha. O trajeto foi difícil, tendo ele seguido pela praia com o animal de carga. No caminho de volta, ele se deparou com um grupo de pescadores trabalhando com uma rede. Eram quatro, ele se uniu a eles para puxar a rede e ganhou, em troca, parte do pescado. Longe de casa, ele não tinha como tratar o peixe, a tempo. Acorreu, então, à casa de um amigo que vivia perto dali. Lá, o peixe foi tratado e seco habilmente, pois este amigo tinha três esposas. Tratava-se de um amigo ao qual ele já havia ajudado: "antes de eu ocupar ele, ele me ocupou". Passou ali um dia, enquanto o peixe secava, e deixou para o amigo e sua família parte dos peixes tratados. (PEDREIRA, 2013, p. 93-94)

Os desdobramentos no percurso de Manoel nos levam da farinha de mandioca aos peixes, passando pelos pescadores que encontrou no caminho e no pernoite na casa do amigo para quem ele retribuiu com os *mukusuy* (peixes), que foram uma retribuição dos pescadores durante a puxada de rede. "Optei por compreender esta disposição para 'andar', comer junto e 'ter amizade' como um valor: o valor do despojamento", diz Pedreira (2013, p. 91). Porém, esse "índice de sociabilidade" do autor, o "saber andar", ainda não contempla o tipo de deslocamento anunciado pelo velho Sapuca, a *caminhada em busca de direitos* de Luiz-Palmiro-Epifânio e de Honório-Caetitu-Leôncio, nem a caminhada de que fala Bayara, as lutas em porvir. Isso porque, em Tucunã, a caminhada *txihihãi* instila nos seus intercursos tanto uma tática de guerra, em resistir, trespassar os cercos e as fronteiras construídas pelos oponentes, quanto um meio de

complementação das *awãkã'p* (histórias), cada guerreiro/a se desloca estabelecendo contato com os *makiami* (anciãs/ãos) dispersos nos diferentes territórios pataxó em Minas e no extremo sul baiano. Assim, ele tece sua própria *trioká'txẽ* (caminhada) na medida em que se involucra nesse movimento de amarrar os *kuã'p* (saberes) *dos velhos* e contar histórias[22].

É essa contínua transposição de limites e saberes pelas caminhadas que liga Honório-Caetitu-Leôncio à Luiz-Palmiro-Epifânio e destes aos guerreiros de Tucunã. Os elos parciais nos fluxos continuados da ancestralidade certamente resistiram ao *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51) e produziram medos e deslocamentos no seu ínterim. Veja a conversa entre Tamaru e Zezitão, habitantes de Tucunã, sobre a fuga dos parentes após a destruição de Barra Velha:

> Tamaru: tem uns que considera de lá que eles falam que morou lá [em Barra Velha], outros têm medo de falar com medo de acontecer outra guerra de novo, acabar com a raça dos índios!
>
> Zezitão: outros nem quer saber de lá, o próprio filho de lá que foi nascido e criado lá [na aldeia mãe] que mora aqui no estado de Minas aqui não quer nem saber de lá, com medo! Com medo da guerra, *pode dar outra guerra de novo*. O que aconteceu com eles pode ser que acontece de novo, está entendendo? Aí eles têm medo de ir, passaram muito sufoco, passaram um período que sofreu muito. [...] Lá mesmo tem uma índia que correu diz ela que estava num vestido, se rasgou-se toda, ficou só de calcinha dentro da mata. Até hoje ela mora lá, mas ela tem maior medo, mora lá em Boca da Mata. Diz ela que correu tanto na mata, sem saber pra onde ia. Ela ficou uns quinze dias perdida na mata, até os outros caçando ela, até que acharam, mas é com maior medo. Pensava que tudo que ela via na mata de zoada era a polícia, qualquer barulho que ela ouvia lá no mato já era a polícia encostando nela. Aí ela ia correndo, diz ela que passou muita fome nessa época, sede. Diz ela que mora lá, mas está vendo uma hora de novo ter uma guerra lá de novo.[23]

O que foi vivido enquanto *massacre* se transmuta *ũxé ykhã* (em luta), que não é simplesmente o corolário daquele, o *medo da guerra* gera aquilo que observei em Tucunã, uma absorção das imagens de terror num estoque transformado de práticas. Nele, os *massacres* não findam em 1951, nem se circunscrevem no tempo e espaço de *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha), há um agenciamento novo, as *ramas* (filhos/as) que se deslocaram da *pataxí imamakã* (aldeia mãe) transformam a memória do *massacre* em forma de precaução: "o próprio filho de lá que foi nascido e criado lá [na aldeia mãe] que mora aqui no estado de Minas aqui não quer

[22] No capítulo 3, apresentarei a relação entre narrar histórias e ter raízes, de um lado, esperar pelo *conflito* e contar com a proteção dos *caboclos*, de outro. Roçados e histórias povoam o *socius txihi*, trazem os *caboclos* para perto, imbricando *espiritualidade*, plantios e a *sabedoria dos guerreiros* num modo específico da resistência através da iminência da guerra/desvio do conflito em Tucunã.

[23] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Tamaru e Zezitão em 28 de janeiro de 2019, itálicos meus.

nem saber de lá, com medo! Com medo da guerra, pode dar outra guerra de novo", exclama Zezitão.

Ora, se Pedreira (2013), nas conversas com as/os *makiami* (anciãs/ãos) da Aldeia Velha, percebeu um valor autoatribuído de despojamento dos *txihi* em saber andar e conviver com as *ramas esparramadas* nos rincões do extremo sul da Bahia, aqui em Tucunã a *trioká'txẽ* absorveu a iminência da guerra, quer dizer, o deslocamento torna-se instrumento de luta, um *puhuy akuã* (arco e flecha) apontado para o *hãgnaháy* (amanhã). É o que diz Tamaru: "outros têm medo de falar [que é de Barra Velha] com medo de acontecer outra guerra de novo, acabar com a raça dos índios!"; e é também o que Zezitão encontra nos seus *parentes esparramados* com o *Joôpek ũpú 51*: "ela que mora lá, mas está vendo uma hora de novo ter uma guerra lá de novo".

A guerra não acabou em 51, nem as *malvadezas dos ĩdxihy* (brancos) se estancaram quando os Pataxó recuperaram suas forças e foram *batalhar pelo território*, caminhando à Porto Seguro, à Brasília, à Belo Horizonte para *lutar pelos seus direitos*. Voltar-me-ei para as táticas de resistência dos Pataxó em Gerú Tucunã no Capítulo 2. Por ora, quero destacar que o *tempo dos massacres* não é apenas um episódio histórico para os *txihi*, ele detém uma agencialidade no *piátá tuhutary* (tempo presente), mesmo naquilo onde nós – *ĩdxihy*, brancos – vemos uma história oficial do *Fogo*, a recalcitrância dos Pataxó a demove em diversos pontos de vista, já dizia Jessia: "cada uma das lideranças, a viveu de modo diferente". Menos que um só núcleo denso para donde propendem os significados da nebulosa (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1964]), as *trioká'txẽ'p txóp txihi* (caminhadas dos Pataxó) fazem proliferar precipitações, cada uma delas coligadas diferencialmente pelas andanças dos *parentes*, pelo afastamento dispersivo (PARAÍSO, 1994) das diferentes *turmas* – como o *pessoal de Bayara*, a *turma de Kanatyo* – no esteio dos *massacres* e *conflitos*. Talvez seja por isso que lá onde Pedreira (2013) veja o "saber andar" dos *parentes* no extremo sul da Bahia, em Tucunã há outros vetores incidindo, desdobrando a *caminhada* em múltiplas realizações, são como hastes que se ramificam e se *esparramam hãhãw* (terra) adentro.

Os Pataxó caminham, mas nesse *trioká* (caminhar) outras potencialidades se revelam, as *ramas* se soltam da *pataxí imamakã* (aldeia mãe) e os *parentes* perambulam de uma aldeia à outra, cada turma de guerreiros forja instrumentos de *luta* através de suas caminhadas, a iminência da guerra em Tucunã é um deles.

Migrações coletivas para a Fazenda Guarani

Se o Fogo de 51 e a implantação do PNMP agem como acicates no movimento dos Pataxó de Barra Velha (BA) à Fazenda Guarani – em Carmésia (MG), como sugerem algumas interpretações antropológicas (MIRANDA, 2009; SAMPAIO, 2010), não se pode esquecer que estes são motivos exógenos, influxos que buscam, em alguma medida, na história e nos encadeamentos explicativos à força motriz na *trioká'txẽ'p* (*caminhadas*) dos Pataxó. Essa também é a posição de Fabiano Alves de Souza, etnógrafo que esteve na Fazenda Guarani, em Gerú Tucunã e outros territórios pataxó em Minas Gerais entre 2011-2012:

> Por que estudar a história Pataxó somente na interseção com a nossa própria história? E a história deles? Em outros termos, por que pensá-los somente a partir de quando eles se relacionaram mais ostensivamente com a sociedade envolvente, especialmente no triste episódio do *Fogo*? Eu suponho que a persistência da memória do *Fogo de 1951* vem *apagando* outros temas interessantes entre os Pataxó. (ALVES DE SOUZA, 2015, p. 146)

Quando o *Fogo* é tomado como um divisor de águas, é como se disséssemos que os Pataxó só nasceram para a etnologia no exato momento em que foram afetados pela sociedade nacional. Trilhando por esse caminho, também é necessário indicar até que ponto o enclausuramento levado a cabo pela ditadura na Fazenda Guarani corroborou na mudança dos Pataxó da Bahia para Minas Gerais. Suscitar o idioma de pulverização apenas pelo vocabulário repressivo é também desmerecer a luta dos Pataxó, de como aquilo que fora formalizado enquanto prisão pelos órgãos indigenistas também tenha sido experienciado como fuga por alguns *taputary* (*parentes*).

Sabe-se que três das quatro lideranças pataxó que se moveram inicialmente ao Guarani estavam envolvidas em conflitos com indígenas e não indígenas na Bahia e em Minas (TORRETTA, 1998; GRÜNEWALD, 1999) e, ao fugir desses confrontos e suas possíveis retaliações, foram presas pela FUNAI. Pelo que pude identificar nos anexos da dissertação de Côrrea (2000) e nas entrelinhas das ilações de Valente (2017) e Ciccarone (2018), com o fim do Reformatório Krenak, em 1972, não constava o nome de nenhum pataxó transferido para o Guarani. A chegada do grupo em Carmésia se intensificou a partir de 1975, com a vinda de oito *txihi* até 1979. Sob o rastro da violência estatal, as famílias pataxó foram aos poucos migrando da Bahia e se reunindo no entorno dessas lideranças presas entre 1975-1979.

Em relação aos caminhos do Guarani à Gerú Tucunã, certamente pode-se incorrer num englobamento, ou seja, estender os argumentos do *Fogo* e do PNMP, apagando as distâncias físicas e cosmológicas entre Carmésia e Açucena e fazendo o povo de Gerú Tucunã ser lido pelos enfoques etnográficos do extremo sul da Bahia. Pelas narrativas e transcrições que

realizei, diria que entre o englobamento conceitual e os pontos de ruptura do campo com a literatura etnológica, os caminhos de Gerú Tucunã seriam mais bem descritos por uma terceira saída interpretativa, situada entre a trama relacional e a particularidade dos Pataxó de Açucena nesses deslocamentos em comparação aos Pataxó habitantes do extremo sul baiano e/ou da Fazenda Guarani.

Na socialidade dos *txihi* de Açucena, saliento o contato do *rekoy* (grupo) com outros *hãhãhãy* (povos) do *Leste Etnográfico* [24]. Em dois momentos de sua caminhada, o povo de Gerú Tucunã viveu com os Guarani, os Tupinikim e os Krenak. Quando rumaram para Minas, a vinda para Fazenda Guarani ensejou esse convívio por alguns anos com os Guarani, os Tupinikim e os Krenak, devido às prisões efetuadas pela FUNAI naquele território (ALVES DE SOUZA, 2015; CICCARRONE, 2018). Após o encerramento das atividades do Guarani enquanto presídio indígena, os Pataxó de Açucena souberam, pela FUNAI, que a Fazenda Guarani seria vendida e os/as indígenas remanescentes transferidos/as para a aldeia Pau-Brasil, no munícipio de Aracruz (ES).

Entre 1981 e 1983, o povo de Gerú Tucunã morou com os Tupinikim no Espírito Santo e manteve contato com os Guarani (Mbya e Ñandeva)[25] na aldeia circunvizinha de Tekoá Porã (Boa Esperança) [26]. Bayara contou-me que, se fosse por sua vontade, teria permanecido em Pau-Brasil; porém o pai, Gerú (Paulo), e os demais pataxó não se acostumaram com a presença de mosquitos na região e, em menos de dois anos no Espírito Santo, regressaram a Minas Gerais na década de 1980, até conseguirem das autoridades indigenistas a transformação da Fazenda Guarani em Terra Indígena Fazenda Guarani, de posse dos Pataxó, em 1991.

Em 2010, a turma de Bayara que até então vivia na aldeia Alto das Posses – TI Fazenda Guarani – resolve se mudar para Açucena (MG), procurando morada num talvegue, uma zona

[24] Os povos ameríndios que vivem entre o rio de Contas, o rio Jequitinhonha e o rio Doce compõem uma área de interesse etnológico denominada de "Leste Etnográfico" (MELATTI, 2016). Até meados do século XIX, esta região entre a Serra dos Aimorés em Minas, o extremo sul da Bahia e o norte do Espírito Santo fora considerada um "bolsão" incólume às frentes da expansão do litoral.

[25] A vinda dos Guarani do Rio Grande do Sul para o *Leste Etnográfico* se atrela a motivos proféticos e oníricos mediados por uma *nhandecy* (xamã), Maria Tatatki: "a group of Guarani Mbya in a migratory process, guided by shaman Maria Candelária *Tatatki Ywa Rete*, once again reached Espírito Santo in the 1960s. They settled in Caieiras Velhas, a Tupinikim village on the north coast of the municipality of Aracruz [ES]. Along their walks (*oguata*) by the sea through their wide territory, small family groups took turns in the search for their ancestors' lands. Those lands were revealed in dreams of the shaman leaders and were located in regions of the Atlantic forest that met the requirements for the creation of villages (*tekoa*) and the exercise of their way of life" (CICCARONE, 2018, p. 5-6).

[26] Para maiores detalhes sobre a *oguata* (caminhada em Mbya) dos Guarani ao Espírito Santo, ver trabalhos de Benedito Prezia (2004), Maria Inês Ladeira (2007) e de Celeste Ciccarone (2011; 2018). A dissertação de Sandra Benites (2018) é uma boa chave de entrada nessa literatura. Sandra é autora nhandewa do território de Porto Lindo (MS) e se mudou com os filhos para a *tekoa* (aldeia) de Boa Esperança, redigindo um belíssimo texto sobre a agência feminina guarani e o ensino bilíngue nas aldeias de Aracruz (ES).

de baixada cingida pelas serras do Parque Estadual do Rio Corrente. Os principais motivos nessa caminhada à Tucunã era a busca de melhores terras para cultivo dos roçados e os conflitos constantes com as demais aldeias no território de Carmésia, em parte, recrudescidos pelas divergências nas práticas espirituais. O grupo de Bayara era alvo de críticas dos pastores e evangélicos no Guarani, que os acusavam de praticarem feitiçaria, de serem macumbeiros, por conta dos ritos que o grupo mantém com os *caboclos*. No *Awê*, na *noite do Luau* e noutras ocasiões na *Casa de religião*, os mortos *txihi* se *manifestam* e são *recebidos* pelas *jokanas* (mulheres) mais velhas, enviando mensagens sobre o território, a cura de alguma doença pelas *plantas medicinais* da mata e trechos de cantos para pedir a *proteção dos caboclos* durante as viagens e caminhadas das lideranças.

As famílias que moravam no Alto das Posses e depois se deslocaram para Açucena são constituídas pelos *troncos* de Seu Sapucaia (Seu Nilson) e do finado Gerú (Paulo, pai de Bayara). De um lado, os filhos de Gerú e Bernarda: Bayara e suas irmãs Dona Maria, Benedita, Eliene (Dona Branquinha) e Natalina. De outro, os descendentes do velho Sapuca e Zilda: Mani (Branca), esposa do cacique, e seus irmãos Joãozinho Gameleira, Diu, Clemes (Galo Véio), Dimas, Gilberto e Zé Bode (Cleidson).

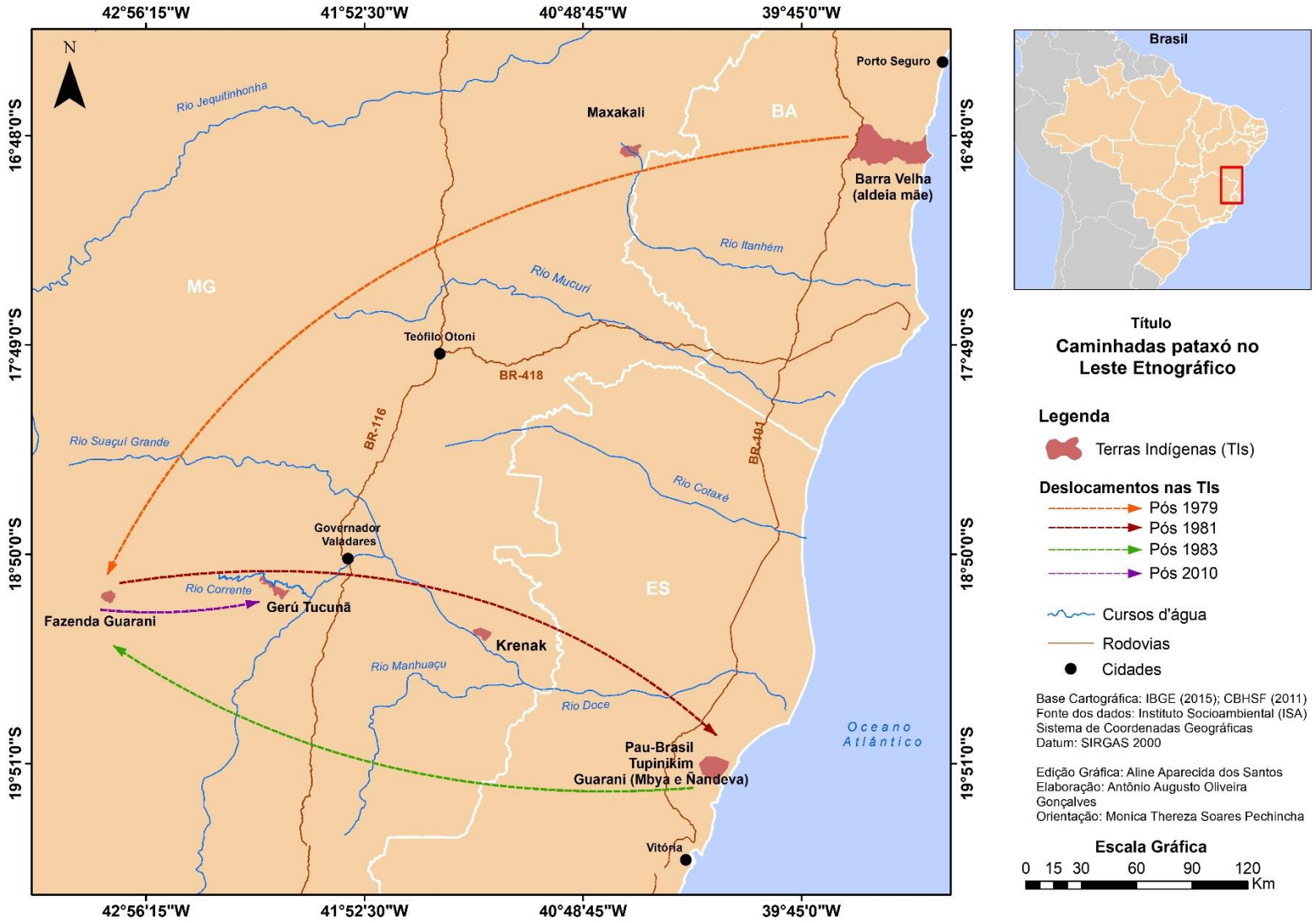
Houve alianças entre os/as descendentes dos casais de anciãos, Gerú (falecido em 2004) e Bernarda (falecida em 2020), Sapucaia e Zilda (falecida em 2006). Em certa medida, pode-se ler as alianças dos Pataxó de Açucena pela união de Bayara e Mani. Os núcleos familiares de Gerú Tucunã, em parte são resultado do enlace entre as irmãs do cacique com os irmãos de sua esposa, formando uma rede de relações entre os dois *troncos* pelos casamentos contraídos entre eles/as: Bayara e Mani; Nivalda e Diu; Eliene (Dona Branquinha) e Joãozinho Gameleira; Natalina e Clemes (Galo Véio) e seus/as respectivos/as filhos/as e netos/as. Gilberto e Dimas são os únicos irmãos de Mani com matrimônios interétnicos, Gilberto chegou se a casar com uma *jokana* krenak, mas se separou e hoje vive com Renata. Dimas, por sua vez, é casado com Cleide, indígena pankararu. Há ainda algumas pessoas que não se casaram ou então resolveram se separar: Zé Bode (Cleidson), no primeiro caso, Dona Maria e Benedita, no segundo.

Na mudança para Açucena, os guerreiros do Alto das Posses pediram ajuda de Karũxo Dendê (Pajé Albino) em Barra Velha, irmão do finado Gerú (Paulo), e com Karũxo vieram seus netos Camuni, Cinzaria e Capuxirinha (Amarildo), que acabaram permanecendo no novo território. Além deles, Tamaru, Japão, Eriene e Patiburi (Reginaldo) também se mudaram da aldeia mãe e se estabeleceram em Tucunã.

Se observarmos o mapa abaixo, ver-se-á o conjunto das caminhadas vivenciadas principalmente por esses dois *troncos*, do velho Sapuca e de Gerú. As linhas em cores diferentes

sinalizam sempre um pós-deslocamento, jamais um intervalo fixo com início e fim, haja vista que os *taputary txihihãi* (parentes pataxó) vem e vão, podem passar uma temporada na aldeia mãe ou em outro território, mas nem por isso deixam de manter sua rocinha e casas em Gerú Tucunã.

Mapa 1 – Caminhadas pataxó entre Barra Velha e Gerú Tucunã



Os dois primeiros deslocamentos, de 1979 e de 1981, têm, em parte, as mãos do Estado na confluência desses empuxos sucessivos, seja pela prisão das lideranças na Fazenda Guarani, seja pela tentativa da FUNAI de expulsar os índios dali com o término da colônia penal na década de 1980, tal como fizeram com Bayara e Sapucaia enviando-os ao Pau-Brasil, na Terra Indígena Caieiras Velhas donde vivem até hoje os Tupinikim e os Guarani. Digo "em parte" porque a migração coletiva de famílias inteiras de *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha) para Carmésia não se elucida tão somente pela prisão das lideranças, há tanto um vetor que, pouco a pouco, torna o flagelo parte da *ykhã* (luta) – se passa do enclausuramento à resistência, da captura à esconjuração – quanto persiste também a dispersão produzida pelo Fogo de 51, a fome nos anos 1960 e as brigas internas que levaram ao assassinato de Alfredo, vice cacique de Barra Velha na década de 1970 (TORRETTA, 1998; CARDOSO, 2008).

Ora, o "medo de acontecer outra guerra de novo" de que falam Tamaru e Zezitão, abrange, dentre outras questões, a morte de Alfredo. A iminência expressa no enunciado *à beira de arrebentar um conflito, uma guerra com a gente* nos conta como a destruição do *Joôpek* (*Fogo*) foi cedendo lugar a uma violência silenciosa, no nível cotidiano, com o trânsito de turistas, a especulação imobiliária em Porto Seguro, a *espoliação dos fazendeiros* no entorno do Parque Monte Pascoal, e a contiguidade dos fluxos inclusive culmina no assassinato do vice cacique:

> Ele [Alfredo] era uma liderança forte e lá estavam recebendo muitas coisas pra cantina e tinha dois grupos de duas liderança, que roubaram a caixa da cantina pra vender fora. E ele não gostava. Queria que todo mundo comprava da cantina pra manter a aldeia. E ele não queria que só um grupo. Aí, ele foi lá buscar os trens e [que] venderam fora pra os brancos. Aí foi lá, buscou lata de querosene, açúcar, sabão, sacos de açúcar, macarrão. Aí, ele [Alfredo] ia sentar todo mundo, ia fazer a reunião de tarde para distinguir quem tinha apanhado e tinha vendido. E na estrada os caras já sabiam "Aí agora vai lá e pega ele". Aí a gente também nessa época desgostou. Um parente da gente que era um lutador, que era uma liderança, pra coordenar as coisas que o baixinho, o Tururim, era o cacique, mais quem resolvia as coisas era ele [Alfredo]. Sentava com ele e o velhinho [Tururim] não tinha muita experiência então era ele que dirigia as coisas tudo.
>
> - Toda a família foi embora?
>
> - Foi...
> (TORRETTA, 1998, p. 11)

Tal excerto é um diálogo com um interlocutor pataxó transcrito por Oscar Torretta, antropólogo italiano em campo na Fazenda Guarani entre agosto e setembro de 1997. O assassinato de Alfredo marcou profundamente a família de Bayara, Alfredo era irmão de Gerú

(Paulo Braz) e tio de Bayara. Com a morte do tio, a família de Bayara desgostou de Barra Velha e foram para o Guarani em 1979. Lá já estavam os parentes Bastião e Divino. Eles foram presos pela FUNAI por terem se envolvido em uma briga num bar. Assim, o que fora um encarceramento acaba se tornando refúgio de famílias inteiras. Para os Pataxó de Tucunã, vir para Minas foi uma forma de produzir distâncias ante os *massacres* e os fluxos no litoral do extremo sul baiano.

Se nas caminhadas de 1979 e 1981 o Estado se insinua e os *txihi* fazem outras coisas com ele, transformando os deslocamentos compulsórios da FUNAI em escape da *guerra* e em refúgio, em 1983 e 2010 os movimentos partem dos próprios Pataxó, eles/as evadem da TI Caieiras Velhas (ES) e retornam à Fazenda Guarani. Apesar das intenções da FUNAI em vender o território ou repassá-lo ao estado de Minas Gerais, batalham contra as vontades do Estado pela demarcação da terra.

A *ykhã ikõ hãhãw* (luta pela terra), uma vez vencida em Carmésia, se sucede por outra. Com o tempo, as famílias pataxó começaram a construir novas aldeias dentro do Guarani e as diferenças entre as lideranças desembocam em *conflitos*. Na vinda para Açucena, os *txihi* buscam se afastar dessas desavenças e perseguições religiosas no antigo território, conforme irei descrever na próxima seção.

Do presídio indígena aos conflitos internos

Os irmãos Bastião e Divino, os Mariano (*turma de Manuel Mariano*), Seu Zuza e o *pessoal de Bayara*, por volta de 1979 viviam juntos na aldeia Sede. Designada por esse *kohtú* (nome) por ter sido a sede do presídio indígena em funcionamento na Fazenda Guarani. Lá ainda persistem os escombros da antiga cadeia, o casarão de Magalhães, latifundiário português e proprietário do Guarani até 1946. Ele faleceu sem deixar descendentes e com isso a titularidade das terras foi transferida para o estado de Minas Gerais.

De 1968 até meados de 1972, o Guarani era um centro de treinamento antiguerrilha para policiais militares (ALVES DE SOUZA, 2015), as antigas casas onde viviam os funcionários de Magalhães foram transformadas em abrigos para os militares e suas respectivas famílias. Apenas em dezembro de 1972, por iniciativa do Capitão Pinheiro – o então chefe do órgão indigenista Ajudância Minas-Bahia (AJMB) –, os/as indígenas encarcerados/as pela FUNAI no Reformatório Krenak, em Resplendor (MG), começaram a ser transferidos para a Fazenda Guarani. Os primeiros Pataxó enviados ao Guarani foram Bastião (finado Cacique Mongangá) e Divino em 1975.

O antropólogo José Gabriel Côrrea (2000; 2003), que estudou os arquivos da FUNAI no Museu do Índio, reconta os interesses envolvidos nessa espécie de troca de favores entre a União, o estado de Minas Gerais e os seus aliados políticos na região do rio Doce. O Estado/União recebeu a posse do Guarani, em troca transferiu a jurisdição federal do território krenak, denominado pelo SPI de Posto Indígena Guido Marlière (PIGM), ao governo de Minas Gerais. Este, por sua vez, dividiu e titulou as terras borun (autodenominação dos Krenak) por meio da Fundação Rural Mineira (Ruralminas) e as repassou a posseiros em Resplendor (MG):

> Após dois anos, em que os índios permaneceram no Posto Indígena Guido Marlière [PIGM], a área que foi efetivamente disponibilizada para receber os índios transferidos do PIGM, era uma propriedade da Polícia Militar Estadual – a Fazenda Guarani – que foi doada para a FUNAI, com objetivo que esta repassasse a antiga área no município de Resplendor para o governo estadual e esse aos posseiros. A Fazenda Guarani, antiga fazenda produtora de café na cidade de Carmésia e dotada de infra-estrutura considerável se comparada aos postos indígenas da FUNAI (65 prédios, luz elétrica, etc.), já era ocupada por 29 famílias de funcionários da Polícia Militar (381 pessoas) quando os 36 Krenak e 19 índios confinados [no Reformatório Krenak] lá chegaram. (CÔRREA, 2003, p. 143)

Os Krenak mencionados por Côrrea conviveram com os Pataxó de 1975 a meados dos anos 2000 na TI Fazenda Guarani. Em 1987, algumas famílias borun começaram a retornar ao seu território na margem direita do rio Doce. Adreano Santos, professor pataxó no Imbiruçu, sistematiza as diferentes fases históricas pela qual passou a Fazenda Guarani num quadro:

Tabela 1 – As quatro fases da Fazenda Guarani

PERÍODO	DATA APROXIMADA	CARACTERÍSTICAS
Fazenda Guarani no tempo do coronel Magalhães	Até o ano de 1946, a Fazenda se encontrava ainda administrada pelo próprio proprietário o coronel Magalhães.	Propriedade do coronel português José Ribeiro Pereira Magalhães.
Fazenda Guarani no tempo dos militares	Com o falecimento do coronel, a Fazenda passou a ser do governo e a ser usada ainda por famílias do tempo do coronel. Três anos antes do período colonial [penal], provavelmente em 1968, essa área passou a ser comandada por militares.	A Fazenda foi usada durante três anos sob o comando de militares como base de treinamento antiguerrilha.
Fazenda Guarani no período colonial penal	A colônia penal se iniciou no final do ano de 1972, até 1974 seu funcionamento era de forma brutal por meio de de torturas. Em 1975, os castigos foram amenizados, sendo que os índios já podiam receber visitas de familiares, como no caso de alguns pataxó, que com o fim da colônia penal permaneceram ali mesmo por volta do ano de 1979.	Em 1970 parte dela foi doada à FUNAI, transformando-a em uma colônia penal (reformatório indígena) onde eram mandados aqueles índios que eles consideravam criminosos.
Fazenda Guarani no tempo do TI	Em 1991 o território Fazenda Guarani foi homologado e demarcado e que é até os dias atuais.	Nos anos 90, a Fazenda foi homologada e demarcada se tornando território indígena.

Fonte: Santos (2020).

Santos constrói esse quadro de transformações históricas na Fazenda Guarani a partir das suas vivências na aldeia, dos relatos dos mais velhos e inspirado em Alves de Souza (2015). A monografia de Santos (2020) e a tese de Fabiano Alves de Souza (2015), ao lado de outros trabalhos (QUEIROZ, 1999; CÔRREA, 2000; CARDOSO, 2008; CAMPOS, 2013; DIAS FILHO, 2015; FOLTRAM, 2017; VALENTE, 2017; CICCARONE, 2018), já seguiram, por

diferentes vias, o passado do Guarani enquanto centro de treinamento de militares, presídio indígena e TI a partir dos anos 1990. Não obstante Santos estabeleça o fim da colônia penal "por volta do ano de 1979", ainda há notícias de encarceramentos e torturas aos índios no Guarani em 1986 (MATTOS, 1996, p. 86). Ao invés de me involucrar num exercício diacrônico, de retomar as fontes, retroceder na genealogia dos depoimentos nesses trabalhos, cruzando os/as personagens nos distintos registros para *contar a história do Guarani*, algo que esse conjunto de textos já realizou, sigo um outra interpretação no esteio dessas narrativas, isto é, o surgimento de novas aldeias dentro e além do território no município de Carmésia (MG).

No Guarani, como disse acima, antes os Pataxó viviam todos na Sede, no entorno do Casarão de Magalhães, até meados de 1983. Nesse prédio funcionava o antigo posto da FUNAI, num pavimento, e no outro havia cômodos individualizados que detinham grades, perfazendo celas, um dos lugares de tortura aos índios nos tempos da colônia penal (1972-1986).

Imagem 10 – Casarão de Magalhães no Guarani



Fonte: Alves de Souza (2015).

Imagem 11 – Celas do presídio da FUNAI, no antigo Casarão de Magalhães



Fonte: Alves de Souza (2015).

O Casarão de Magalhães fora também delegacia na época dos militares, daí a existência prévia das celas que serviram aos propósitos de "disciplina" da FUNAI (CÔRREA, 2000; ALVES DE SOUZA, 2015). Os Pataxó de Tucunã têm uma verdadeira ojeriza desse lugar. Bayara disse-me que um dos indígenas prisioneiros escreveu nas paredes do presídio: "que Tupã nos proteja e não deixa isso acontecer de novo", um indício do pavor que o *Casarão de Magalhães/Posto da FUNAI* suscita até hoje entre os *txihi* de Tucunã.

Os *parentes* – dos povos pataxó, maxakali, krenak, guarani, pankararu, guajajara, terena, karajá, xavante, tupinikim, xerente e xakriabá (CÔRREA, 2000) – eram aí trancados, passavam fome porque as terras e o clima frio do Guarani não favorecem o cultivo das roças. Além de a FUNAI não adquirir insumos para o trabalho agrícola (sementes, enxadão, dentre outros instrumentos). No local, indígenas eram obrigados a beber leite fervente e em seguida tomavam água gelada à força, de modo que permaneciam letárgicos por horas na cela (DIAS FILHO, 2015, p. 175). Cacique Kara'í Perú, do povo guarani do Espírito Santo, em visita à Tucunã, relatou-me que um dos seus parentes levou uma picada de cascavel (*Crotalus durissus*) nas

adjacências do *Casarão*, como a FUNAI não prestou assistência médica à criança, ela veio à óbito dias depois [27].

De acordo com os Pataxó de Tucunã, a morte de *Vera Guyra* (Sérgio), neto de Maria Tatatki, filho de Aurora, foi um dos principais motivos do retorno dos Mbya ao Espírito Santo, após o período de reclusão em Carmésia:

> Bayara: a Fazenda Guarani era um presídio indígena, então tudo que fazia, ela passava lá: foi Guajajara, foi Karajá, foi Xavante, foi Maxakali, foi os Krenak. Nesse tempo, vai a Ruralminas titulou as terras krenak [e] deu título tudo para os fazendeiros. Os Krenak foram tudo morar na Fazenda Guarani, em 1987, os Krenak já tava no território deles. Aí os Tupinikim também, os Guarani que veio do interior de São Paulo, veio pra ali o finado Jonas, a finada Aurora e aí o cascavel matou o avô de Toninho na Fazenda Guarani e aí eles ficaram com medo que tinha muita cobra, voltaram tudo pro Espírito Santo.[28]

A violência e a sobreposição de memórias traumáticas no mesmo lugar fizeram com que o *Casarão de Magalhães* ficasse ermo, desabitado, local *visagento* (assombrado), repleto de *pantomias tristes*, gruindo e/ou gritos de seres espirituais ruins.

Se antes as casas dos Pataxó ficavam nas proximidades da Sede e do *Casarão* por conta do controle panóptico da FUNAI, em meados de 1980, as *brigas* entre as diferentes *turmas dos Seu Manoel, Divino e Bastião* (finado cacique Mongangá) se acirraram e o órgão indigenista parece ter se aproveitado dessas brechas e contendas na socialidade local para dar seu ultimato aos índios. Como resposta, Bastião se move ao Espírito Santo para pedir que o grupo de Bayara retornasse ao Guarani, impedindo que eles/as fossem expulsos da área pela FUNAI:

> Seu Sebastião [Bastião/Mongangá, finado cacique do Imbiruçu], como carregava em suas veias sangue nômade, não conseguia permanecer por muito tempo nos lugares e não se encontrava mais nas terras, ficando na Fazenda [Guarani] só a família de Baiara [Bayara] e de seu Manoel. Ainda contra a vontade da FUNAI, mais tarde conseguiram mandar a família de Baiara [Bayara], porém para outra terra no Espírito Santo. A de seu Manoel, no entanto, resistiam. Nas jornadas de Sebastião, ele passou por Brasília e chegou até o Espírito Santo, onde ele encontrou a família de Baiara [Bayara] novamente por ter sido mandada para lá pela FUNAI. Foi quando ele decidiu

[27] A estada dos Mbya na Fazenda Guarani ainda evoca memórias de descaso e violência: "*Vera Guyra, Tatatxi's* grandson who had spit in a journalist's face when embarking on the bus that took the group to the Guarani Farm, would be the first fatal victim of the imprisonment in a land inhabited with insidious deadly elements, that were manifest in a deadly attack by a poisonous snake and in a fall into the dark space of an armadillo hole. Snakebites were common, afflicting humans - like Aurora and Jonas, the mother and brother of the late Sérgio - and non-humans, like cows, oxen and dogs. The repeated deaths associated to medical assistance were expressed in other narratives of the same Guarani groups, which told of aggressive and neglectful attitudes suffered mainly in hospitals in the interior, from where '*it's easier to leave dead than alive*'" (CICCARONE, 2018, p. 12).

[28] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 13 de janeiro de 2020.

> chamar a família dele para retornar para a Fazenda Guarani e lutar por aquelas terras. (SANTOS, 2020, p. 26)

Como disse anteriormente, a FUNAI pretendia desativou a "colônia indígena" e pretendia devolver a posse das terras à jurisdição estadual de Minas Gerais. Fato esse que não se consumou após a luta dos Pataxó com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) pela demarcação da terra.

Quando retornaram à Carmésia, as contendas entre as lideranças e suas *turmas* logo foram assinaladas por meio de distâncias físicas entre as glebas familiais e migrações para novas aldeias. No regresso, Bayara estabelece a aldeia Alto das Posses num terreno mais ou menos contíguo à Sede no Guarani. Os irmãos Bastião e Divino constroem, respectivamente, as aldeias Imbiruçu e o Retirinho em glebas de terra afastadas da Sede, onde viviam famílias pataxó sob a liderança de Seu Manoel Mariano. Entretanto, o cacicado comum do Imbiruçu e do Retirinho conduzido por Bastião se desfez por desavenças com o irmão Divino. Divino e sua esposa Dona Nety (Sijanete) assumem a liderança do Retirinho e, tempos depois, se mudam para o Encontro das Águas.

Adreano Santos, pataxó de Mata Medonha (extremo sul da Bahia), que já viveu na aldeia Retirinho e hoje mora no Imbiruçu, esclarece as rivalidades na Fazenda Guarani e a cisão dos cacicados:

> A Aldeia Sede Guarani foi umas das primeiras aldeias a serem formadas no município de Carmésia [MG] na década de 1980 com o fim do regime militar na aldeia. A aldeia Sede foi construída na região em que se encontrava o presídio e por isso ainda há a presença tanto de restos do presídio quanto das construções da época da fazenda. No início, quando houve a demarcação da Terra Indígena Fazenda Guarani, todos os Pataxó que vieram da Bahia habitavam a mesma aldeia, a Aldeia Sede cujo nome alude à sede da antiga Fazenda Guarani. Com o decorrer do tempo, com o grande fluxo de pessoas que vinham da Bahia, por limitação do espaço, foi decretada uma divisão dentro da Terra Indígena. Os critérios para essas divisões dentro da terra se deram através dos grupos familiar, porque naquela época a família do Pataxó eram muito grandes e com isso era possível se notar grupos familiar muito extenso como por exemplo a do cacique Mongangá [Bastião] com seu irmão [Divino]. A partir daí, cada grupo formou aldeias distintas. A família do seu Manoel, da do seu Zuza e a do seu Baiara [cacique Bayara] eram de grupos diferentes, mas, mesmo assim, permaneceram na aldeia Sede, pois, com a saída do grupo de seu Sebastião [cacique Mongangá/Bastião] e seu Divino, a aldeia ganhou mais espaço. Seu Sebastião formou a aldeia Imbiruçu e o seu Divino a aldeia Retirinho, mas era o Sebastião quem exercia a função de cacique em ambas [as] aldeias. Mais tarde, houve um desentendimento entre eles que acabou desencadeando uma separação do cacicado e cada uma das aldeias [Imbiruçu e Retirinho] seguiram com sua própria autonomia. (SANTOS, 2020, p. 28)

Juliana Cardoso (2008), linguista da UFMG, em estada no Guarani entre janeiro e setembro de 1999, descreve brigas e divisões internas:

> Apesar de aparentados (família Brás) os grupos encabeçados por Kanátyo e Sebastião [Bastião] (ainda vivo na época dos trabalhos de campo) apresentavam clara intolerância e rivalidade com o grupo de Seu Manuel. O grupo de Bayara, por sua vez, apesar de não ser exatamente um aliado de uma ou outra comunidade, conseguia transitar com razoável tranquilidade entre os seus membros. [...] Vale frisar, que a divisão social não corresponde, necessariamente, à divisão territorial e que as duas orientações segundo os informantes são excludentes. A divisão da área na perspectiva de Kanátyo não reconhece a liderança de seu primo Bayara. Sebastião, por sua vez, parente tanto de Kanátyo quanto de Bayara, exclui ou não reconhece o cacicado de Seu Manuel, apesar de identificá-lo como uma das lideranças locais. (CARDOSO, 2008, p. 98-99)

A autora demonstra como a lógica do afastamento territorial dentro da TI era acompanhada por divergências entre as lideranças em termos de reconhecimento mútuo. Bastião, por rivalidade com Seu Manoel, reconhecia apenas Bayara como liderança em comum da Sede e do Alto das Posses. Kanatyo, que vivia no Retirinho, não reconhece o cacicado de Bayara, mas sim o de Seu Manoel, estendendo a socialidade da Sede aos integrantes do Alto das Posses. Essas divergências revolvem o afastamento dispersivo e a dinâmica segmentária do Guarani, na maioria das vezes fazendo com quem cada *turma* siga o movimento de sua respectiva liderança. Apesar de o grupo de Bayara conseguir transitar com razoável tranquilidade entre as diferentes *turmas*, como descreve Juliana Cardoso (2008), frequentemente uns e outros, na tentativa de enfatizar a não autonomia da *turma de Bayara* em relação à Sede, chamava-os de *bocolás* (idiotas). Numa dessas brigas internas, fecharam a estrada de acesso de dentro da TI ao município de Carmésia, impedindo o trânsito de algumas *turmas* à cidade. Nesse plano de fundo de *conflitos*, migrações internas, fechamento de estradas e acusações mútuas se entrevê o que sucedera nos anos seguintes, a formação de novas aldeias pataxó fora da Fazenda Guarani.

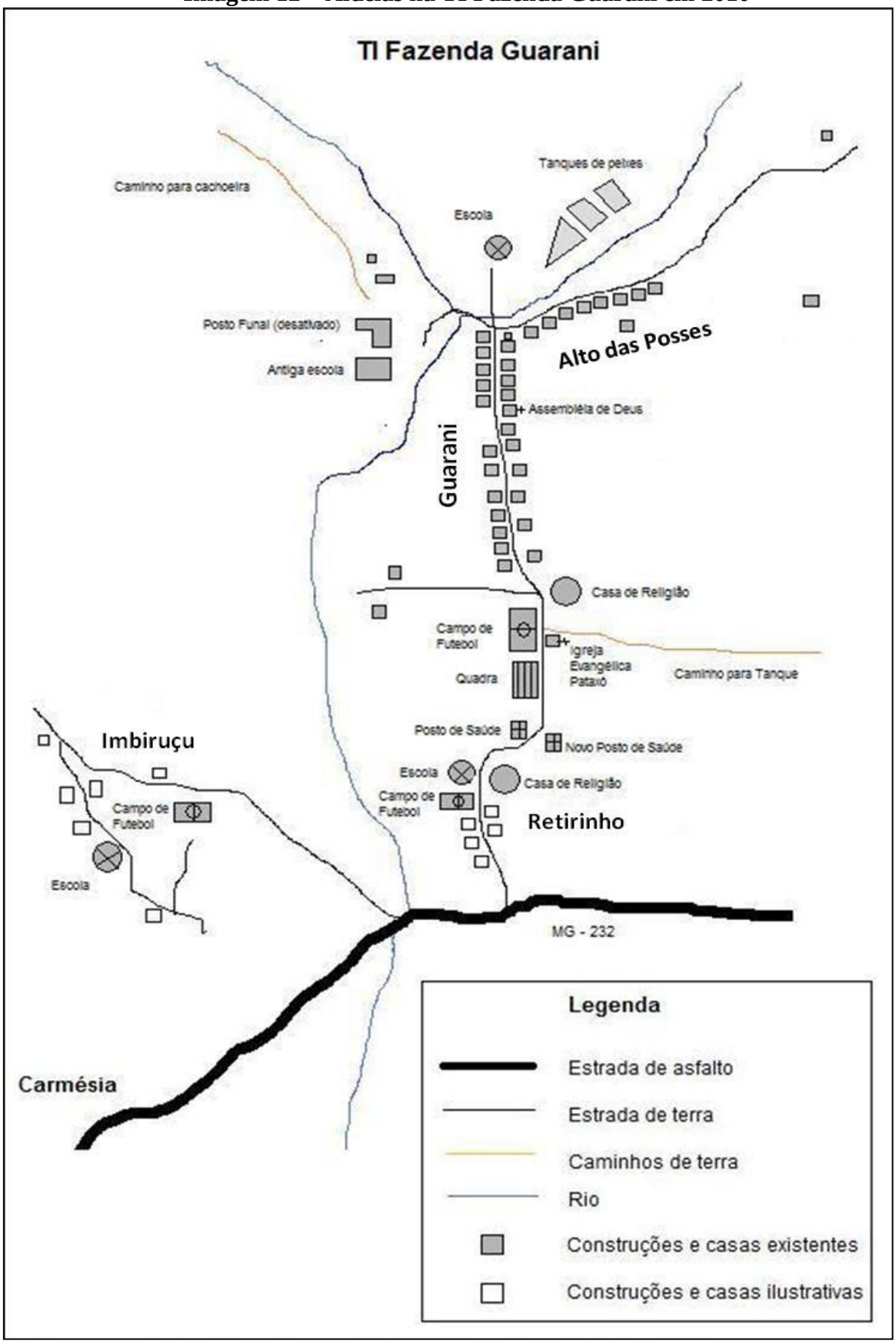
Parte dos Pataxó, juntamente com os Pankararu, remanescentes do presídio indígena desativado, iniciaram um movimento migratório, entre 1994-2005, e construíram a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba no Vale do Jequitinhonha, em Araçuaí (MG). Em 2006, Kanátyo e Clóvis, lideranças da aldeia Retirinho, se mudaram para Itapecerica (MG), cerca de 201 quilômetros ao sul de Belo Horizonte (MG), e se estabeleceram na aldeia Muã Mimatxi (CARDOSO, 2008; SILVEIRA COELHO, 2011; ALVES DE SOUZA, 2015).

Em julho de 2010, houve mais duas migrações dos Pataxó. O grupo liderado por Seu Zuza se direcionou para o Parque Estadual Serra da Candonga, em Guanhães (MG); ainda nesse mesmo mês, Bayara e os/as demais integrantes do Alto das Posses, junto com alguns *parentes* das outras aldeias do Guarani, se mudaram para o Parque Estadual do Rio Corrente, no Vale do Rio Doce. Luciano Silveira Coelho (2011), pesquisador e professor de educação física, estava em campo na Fazenda Guarani no mesmo mês em que estes dois grupos partiram em busca de um novo lugar para viver. Em sua dissertação, ele relata brevemente os episódios:

> Em meados do mês de julho de 2010, parte dos integrantes do Guarani migrou para o Parque Estadual Serra da Candonga, na região de Guanhães – MG. Os motivos pelos quais o grupo declarou estar se desintegrando da reserva seria a escassez de água, terra para plantar, animais para caça e matéria-prima para o artesanato. No entanto, a razão para tal mudança, relatada pelos Pataxó durante o trabalho de campo, estava relacionada a conflitos internos. Segundo Goirã, seu irmão havia sido agredido por um integrante [do] grupo do Imbiruçu após uma festa ocorrida na cidade de Carmésia. Seu pai, Totsá, decidiu que iria migrar dali com seus filhos, noras e netos para evitar possíveis reações vingativas, conflitos futuros e até mortes. Alguns dias depois, a quase totalidade dos integrantes do Alto das Posses ocupou a região do Parque Estadual do Rio Corrente no município de Açucena, Minas Gerais. A evasão desse grupo também estaria ligada à busca de melhores condições de terra para plantio, caça e oferta de matéria-prima para o artesanato, além de problemas com "conflitos constantes". A requisição de novas terras por esse grupo ocorre de longa data. (SILVEIRA COELHO, 2011, p. 31-32)

Vale enfatizar que os *troncos* de Bayara e do velho Sapucaia não moravam numa mesma gleba de terra. Grande parte deles/as vivia na aldeia Alto das Posses, mas havia famílias dos dois *troncos* que, antes da mudança para Açucena, residiam nas outras aldeias existentes no Guarani até 2010 – Imbiruçu, Retirinho e Sede. Pelo croqui desenhado por Silveira Coelho, vê-se a localização das *pataxí'p* (aldeias) no interior da TI:

Imagem 12 – Aldeias na TI Fazenda Guarani em 2010



Fonte: Silveira Coelho (2011).

Na imagem, é possível ver o afastamento das aldeias Imbiruçu e Retirinho em relação ao Alto das Posses e ao Guarani (aldeia Sede). Silveira Coelho (2011), na verdade, tende a tratar da existência de apenas três aldeias. O autor, amiúde, se referia à Sede (Guarani) e ao Alto das Posses como se fossem parte de um mesmo agrupamento ou gleba "por não possuir fronteiras evidentes" (SILVEIRA COELHO, 2011, p. 30). No seu desenho, as casas da Sede e do Alto das Posses são separadas entre si por apenas uma estrada de terra.

Em minhas conversas com os Pataxó de Açucena, não obstante a proximidade física, as distâncias entre as duas aldeias persistiam, pode-se inclusive interpretá-las nos elementos que o próprio croqui de Silveira nos proporciona. Veja que na disposição do Alto das Posses, onde vivia Bayara e parte dos atuais habitantes de Gerú Tucunã, se imiscuem duas igrejas: a Assembleia de Deus e a Igreja Evangélica Pataxó. Esta última é paralela ao *Campo de futebol* e se posiciona em frente à *Casa de religião* na passagem entre o Alto das Posses e o Retirinho.

Dona Eliene (Branquinha) traduz essa proximidade em termos de um conflito latente, os rituais para *encaboclar*, *receber*, *manifestar* os *guerreiros da mata e da água* na *Casa de religião* geravam o incômodo e as críticas dos líderes evangélicos e Bayara, em resposta, não deixava de expressar de sua vontade de sair do Guarani, buscar uma terra donde pudesse viver a *espiritualidade dos caboclos* mais livremente:

> Eliene (Dona Branquinha): lá em Carmésia tava assim, às vezes, nós fazia o nosso ritualzinho e fazia nossa fogueira, aí a gente ficava até mais tarde, fazendo o nosso cauim, quando nós não fazia cauim, nós fazia canjição. E aí dizendo os pastores que nós tava incomodando, os evangélicos dizia que nós tava incomodando e Bayara disse: "aí nós vamo arrumar uma terra. Depois então, nós vai arruma uma terra, lá tem como nós participar de nosso ritual que lá ninguém vai atrapalhar nós". Lá é só nós mesmo, é, e a gente sentiu foi bem aqui. Sentimo bem aqui, que aqui é só nós mesmo, não tem evangélico. Nós crê é na nossa cultura mesmo e deixa evangélico pra lá. O pastor ficava chamando que era coisa do diabo, que era o diabo que tava pegando nós [ao encaboclar], que era isso e aquilo outro. Era, eles falava mesmo, eles falava abertamente assim de criticar nós mesmo. Tinha os pastor evangélico já lá dentro [da Fazenda Guarani] e esse grupo sempre criticava, era tudo evangélico, era de Pataxó que virou evangélico.[29]

Conforme pontua Silveira Coelho (2011), a migração do grupo de Bayara do Alto das Posses se ligava à procura de melhores condições "para plantio, caça e oferta de matéria-prima para o artesanato, além de problemas com 'conflitos constantes'. A requisição de novas terras por esse grupo ocorre de longa data" (SILVEIRA COELHO, 2011, p. 31-32). O autor não precisa ao certo os tais "conflitos constantes", apenas sublinha que, diferentemente da mudança

[29] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Eliene em 23 de janeiro de 2019.

do grupo de Seu Zuza para Guanhães (MG), motivada por medo de retaliações e vinganças no Guarani, o deslocamento de Bayara já vinha desde antes.

Praticamente todos os *akuêg'p* (trabalhos, pesquisas) sobre a Fazenda Guarani que revisei, Torretta (1998), Cardoso (2008), Silveira Coelho (2011), Alves de Souza (2015) e Adreano Santos (2020) correlacionam o *conflito* com a construção de novas aldeias pataxó dentro e fora do Guarani. Torretta, precisamente, numa nota de rodapé de seu relatório de pesquisa já sinalizava as cisões relacionais com foco na religião:

> A comunidade Pataxó encontra-se atualmente dividida, do ponto de vista religioso, em pelo menos dois grupos principais: de um lado os "crentes" e do outro os católicos, mesmo que ambas as crenças sejam permeadas por uma religiosidade nativa. Por "crentes", entende-se todas as pessoas pertencentes à Igreja Evangélica Missionária Pentecostal fundada por um pastor holandês em Sabinópolis no ano de 1966 e difusa em Carmésia a partir de 1987. (TORRETTA, 1998, p. 87)

Aproximando a fala de Dona Branquinha com o comentário de Torretta, vemos como os *conflitos* e a migração são idiomas laterais para os Pataxó, um mecanismo aciona o outro, se tornam coextensivos, é como se o deslocamento batalhasse contra os limites sob os quais se erigem os *conflitos* e ao mesmo tempo os *conflitos* fossem a condição de possibilidade para a migração. Um amarra o outro e ambos estão em latência, por assim dizer, prestes a estourar. São como os cantos do *Awê* que despertam a ira dos pastores, são os *caboclos* tomando o corpo das *jokanas* (mulheres), são os defumadores de amesca (*Protium heptaphyllum*) utilizados para atrair a presença dos ancestrais que acabam se propalando pelas janelas da igreja. Incomodado com o cheiro da resina, o sacerdócio exclama: "Deus é um só! É o que diabo que está pegando nelas!".

É que os *caboclos* não apenas vêm e se *manifestam* nos *ãpekôy* (corpos) femininos, eles deixam outras coisas no seu rastro: sugerem os desdobramentos da *caminhada*, ensinam aos jovens o que é uma *luta*. Natália descreve logo abaixo alguns acontecimentos que ensejaram a vinda dos *txihi* para o Parque Rio Corrente. A proximidade de Carmésia, a ausência dos/as jovens nos *rituais*, a busca de *fortalecer a cultura*, a morte de Gerú e o plantio das roças se entremesclam em seu relato:

> Natália: além do território não ajuda que era muito montonhoso [na Fazenda Guarani], eram poucas áreas de produção e até mesmo os nossos jovem eles já não tavam mais dando valor que eles precisam a cultura. Tava muito envolvido na cidade mesmo, com alcoolismo, festas. Tinha muita dificuldade o Bayara de sentar um jovem pra conversar. Então isso vinha acabando o

> Bayara, que ele vinha lutando por alguma coisa e quando chegava no ponto os nossos jovem já não queriam o que ele queria, como diz, [eles queriam] coisa do mundo lá de fora e focado nisso. Ele [Bayara] já tava esmorecido, ele não via as coisas já caminhando, ele já tava quase em depressão que ele tinha perdido o nosso avô [Gerú] e foi aí aonde que ele sempre conversava com a gente. Era eu, a Sekuaí, as meninas, sempre que a gente tava sentado, ele tava conversando. Falei: "tio e eu, eu tinha vontade também de sair de lá, eu tinha essa vontade de sair como já vinha esse processo de procura terra por vários anos". Aí eu falei pra ele: "tio se o senhor não sai, coloca a gente pra lutar, vê o que que é uma luta, nós nunca vai saber o que que é uma luta, porque nós não sabemos. Quando nós nascemos já tinha tudo [no Guarani], já tinha terra demarcada, já tinha casa, já tinha luz, já tinha tudo. Nós nunca vai saber isso e se o senhor não levar os nosso jovem a essa linha, nossos jovem também não vai saber o que que é uma luta não. Não vão saber dá valor".[30]

Natália frisa o descontentamento de Bayara face ao distanciamento da juventude pataxó e à sombra urbana de Carmésia pairando sobre as aldeias no Guarani, em razão das idas recorrentes dos/as jovens à cidade. O processo de busca de um novo lugar para viver vinha de "vários anos", conforme conta Natália, algo que também aparece no relato de Silveira Coelho: "a requisição de novas terras por esse grupo ocorre de longa data". A contiguidade urbana de Carmésia e seus desdobramentos na vida dos *tapurumã* (jovens guerreiros/as) parece guardar uma relação inversa com as mudanças na condição da pessoa *txihi* em Gerú Tucunã. Se Bayara estava se *acabando* com as transformações indesejadas dos/as jovens na Fazenda Guarani, no Parque Rio Corrente, Tucunã foi erguida, de forma tática, em um vale e em meio a atalhos de terra de difícil acesso, produzindo assim distâncias entre os Pataxó e os fluxos, os *txihi* e seus outros, tal qual descreverei no capítulo seguinte.

Há algo a mais na fala de Natália. Ela e outros da sua geração como Sekuaí e Sinaré, não sabiam o que era uma *luta pela terra*, os jovens nascidos no Guarani já encontraram energia, água e terra demarcada, diferentemente de seus pais e avós que tiveram que batalhar contra a FUNAI e a *espoliação* do Estado para minimamente garantir sua sobrevivência, ter lugar para *botar uma roça* e morar. Ouvi diversas vezes de Bayara essa frase: "nós viemos pra aqui pra dar uma dignidade pro meu povo", agora relendo as palavras de Natália, percebo que a mudança para Tucunã foi uma maneira das lideranças ensinarem aos mais jovens o que é uma retomada, quais os pequenos e grandes atos cotidianos envolvidos nessa luta pela sobrevivência das gerações anteriores e, mais do que isso, a *dignidade* não é simplesmente materialidade finda, terra, roçados e casas, ela desemboca numa luta mais ampla, a *luta pela cultura*, de fortalecer a espiritualidade dos *tapurumã* nos *rituais*, de se distanciar para fazer renascer, isto é, a *dignidade*

[30] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Natália em 15 de janeiro de 2019.

traz de volta aquilo que a leva, a *força dos caboclos*. Já dizia Bayara: "o território é muito sagrado, ele que traz vida pra pessoa, esperança e dignidade para os povos indígenas".

Na caminhada à Tucunã, os Pataxó buscam a sabedoria nos *troncos velhos*. Os *caboclos* só ensinam aquilo que sabem e sabem por que viveram o *tempo dos massacres*, a colonização, o Fogo de 51, as prisões da FUNAI, bem como a violência privada-estatal que parece se mover com mais eficácia nos vazios que cria, no rastro de destruição e desmatamento que vai legando atrás de si. Mas se os *txihi* aprenderam uma coisa com a *guerra* é que ela nunca é passado, jamais é história, ela é pura combustão, os *massacres* não desaparecem no tempo, mas são parte da iminência da guerra no presente. A *luta* não acabou porque, se os *caboclos* protegeram o povo de Bayara da ira dos pastores no Guarani, eles ainda estão, aqui e agora, engendrando uma *multidão* contra o ataque dos posseiros em Tucunã.

Cada caminhada gesta seus próprios obstáculos, mas não deixa de infundir brechas, fazer escorrer potencialidades pelas águas da chuva, são como a *descida dos caboclos* durante as *tehé* (chuvas, o *tempo das águas*) e/ou quando evocados pelos cantos das *jokanas* (mulheres), nesses momentos, os *guerreiros* saltam do *itohã* (céu) e pisam no *hãhãw* (terra), isto é, a sabedoria dos *caboclos* é parte de um escoamento e a migração do grupo de Bayara à Açucena materializa esse fluxo, essa busca de *força nos nossos velhos*.



CAPÍTULO 2 – CAMINHOS A PARTIR DE GERÚ TUCUNÃ

Nesse capítulo, pretendo seguir as trilhas do grupo de Bayara em Tucunã, descrevendo a localização lapidar da terra indígena numa baixada, reclusão topológica e horizontal em relação às localidades vizinhas: Paca, Vinhático, Felicina, o assentamento do MST e as fazendas dos posseiros em Açucena (MG). Após as descrições dos caminhos, farei um sobrevoo na distribuição circular dos *kijemes* (casas) e roças no entorno do pátio da aldeia e da *Cabana Grande*. Apresentarei um croqui do território desenhado pelos *tapurumã* (jovens guerreiros) Atxohã e Jupetanga e em seguida voltar-me-ei para a *Cabaninha do Segredo*, de um lado, e a *kijẽtxawê* (escola) e o posto de saúde do outro, três lugares que escapam aos nichos de socialidade dos quintais e afazeres cotidianos. Os caminhos à Tucunã expressam a procura de distanciamento físico dos *ĩdxihy* (não indígenas) e o *fortalecimento espiritual* pelo contato com os *caboclos*. Nesse liame entre *afastar-se de* (isolamento) e *buscar em* (proteção), a socialidade de Tucunã se mantém por um constante encalço das diferenças.

Do rio Doce ao Vinhático

Na aldeia Gerú Tucunã, em Açucena (MG), vivem 65 indígenas pataxó de 24 famílias que se mudaram da TI Fazenda Guarani – Carmésia (MG), e construíram esta nova aldeia no Parque Estadual do Rio Corrente. Gerú Tucunã significa, na língua Patxôhã, "papagaio na palha de tucum". Nome dado pelo coletivo em homenagem ao ancestral e pai da liderança hodierna, o cacique Bayara.

O Parque Estadual do Rio Corrente situa-se no distrito de Felicina, no município de Açucena (MG). A reserva ambiental foi criada pelo Decreto Estadual 40.168 de 17 de dezembro de 1998 numa área de 5.065 hectares (MINAS GERAIS, 1998), tendo como objetivo preservar algumas das poucas espécies remanescentes de fauna e flora da Mata Atlântica no Leste de

Minas, além de proteger as cabeceiras de córregos e afluentes do rio principal. Entretanto, como bem lembra Natália Conceição, professora da Escola Indígena Uará Pataxó em Tucunã, "a área do Parque Estadual do Rio Corrente está longe de ser um parque, pois é muito degradada e não tem política de recuperação da mesma. Está toda irregular desde a criação" (CONCEIÇÃO, 2016, p. 6). Além disso, o rio Corrente recebeu, em 2015, parte dos rejeitos e minérios de ferro advindos do rompimento da Barragem de Fundão da Mineradora Samarco[31].

Localizada quase ao ponto médio da reserva ambiental, a aldeia se abre em meio às pequenas colinas e morros mais altos, sugerindo limites tênues entre o dentro e o fora, entre a *mimatxi* (mata) e o Parque. A própria paisagem que aflora acima de olhos exibe esse apanágio, as copas de jacarandás e sapucaias da Mata Atlântica se mesclam aos coqueiros trazidos da Bahia e com as roças de mandioca plantadas pelos Pataxó ao lado de suas casas de barro (CONCEIÇÃO, 2016).

Para chegar a Gerú Tucunã, partindo de Governador Valadares (MG), conforme me orientou o cacique Bayara, o rumo é seguir em direção ao pequeno distrito do Horto Vinhático, em São Geraldo da Piedade (MG). Os caminhos de Gerú Tucunã não podem ser percorridos de moto ou carro na estação das chuvas, como na minha primeira visita, época em que também os ventos impedem o sinal para contato telefônico com a aldeia. No entanto, o visitante pode aguardar seus anfitriões pataxó em frente a um boteco e uma pastelaria, lugar reconhecido no povoado como o ponto de encontro dos "índios". Do Vinhático até a aldeia, percorre-se uma trilha de quatorze quilômetros, cruzando, no decurso do roteiro, o distrito e o Parque.

Após algumas observações de campo, percebi que o Vinhático era uma espécie de antecâmara, um limiar por onde os mundos indígenas e não indígenas se intersectavam, deixando entrever as conexões e ruídos de tramas relacionais díspares. Até mesmo a toponímia empregue por uns/as e outros/as demonstrava a distância entre tais mundos. O Parque do Rio Corrente era frequentemente subsumido numa categoria mais ou menos abrangente pelos/as habitantes do povoado, seja como "Mata do Bambu Amarelo", seja sua relação a "antiga carvoaria" existente antes da sua fundação. Para os Pataxó, os arriscados intercursos entre a Terra Indígena e o Parque, tal qual despontam à existência para si, levam à aldeia, que têm a *Cabana* em seu centro e, ao redor do anel de casas de barro, as matas habitadas por uma série de entes não humanos (plantas, animais, *caboclos*, Hamãy, *Pai da Mata*, dentre outros seres).

[31] Refiro-me ao rompimento da Barragem de Fundão da Mineradora Samarco, em novembro de 2015. Esse episódio ao invés de ser categorizado simplesmente enquanto um "desastre/acidente ambiental" é compreendido por alguns dos povos indígenas do Vale do Rio Doce como "Crime da Samarco/Vale", tendo em vista que retrata implicações cosmopolíticas profundas, sobretudo, para os Krenak (FIOROTT, 2017).

O itinerário de Governador Valadares ao Vinhático não é longo. Aos sábados, faz-se duas paradas na Paca (Vila Nova Floresta) e na Penitenciária Francisco Floriano de Paula, antes de atravessar as fronteiras duma cidade a outra e atingir as porções de terra a sudeste do município de São Geraldo da Piedade (MG), onde se localiza o Vinhático. Porém, algumas sendas a serem trilhadas aguardam-nos mais adiante às margens do rio Corrente. Este afluxo, que desemboca no rio Doce, estabelece os limites entre os munícipios de São Geraldo da Piedade e Açucena, entre o Vinhático numa ourela e o Parque na outra.

Na prática, as linhas rígidas que cindem e instauram domínios diferenciados são habilmente dissuadidas e, em vez de perseverar a lógica dos lugares autopoiéticos, pude ver como os mapas e seus traços, no sentido geométrico da limitação – dos contornos e perímetros –, abrem preâmbulo para as acepções matemáticas do limite-tensão (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Os caminhos que conduzem do distrito à aldeia, passando pelo Parque, parecem apontar para a relação diferencial do puro limite de que fala Viveiros de Castro (2002a). As nuances entre as matas e os seres que ali se encontram sinalizavam passagens recônditas, que logo pude perceber em minha primeira visita em 2018. Sinaré, que me conduziu nesta primeira vez, indicava às vezes com os arranques do pneu de sua motocicleta, olhares e falas dos perigos que corríamos ao trespassar em territórios de posseiros dentro do Parque, pelos manifestantes do Movimento Sem Terra (MST) que haviam se assentados há dois meses – em abril de 2018 – a poucos quilômetros da aldeia ainda no interior da unidade de conservação ecológica.

Interstícios e sinuosidades existenciais marcam a circulação pelas trilhas do Vinhático à Gerú Tucunã. A própria mudança repentina de vegetação no entorno das veredas, as diferentes temperaturas, as pastagens e os animais ruminantes acima das colinas, a braúna *lavrada*[32] para construção de mata-burros e porteiras pelos posseiros anunciavam algumas dessas linhas-tensão, em estreita observância pelos Pataxó em suas práticas de habitar. Não quero fornecer a falsa impressão de que a existência desse povo indígena tenha reverberações apenas no plano das relações interétnicas com tais agentes. Independentemente da presença de posseiros, integrantes do MST e os arrendatários da região, a *espiritualidade txihihãi* (indígena em Patxôhã) se constitui por diferentes linhas de ação e nisso a agência dos *caboclos*, de Caipora – ou Hamãy –, *Pai da Mata*, das *plantas medicinais* nas brenhas é tão fundamental, quanto os feixes de relação com os posseiros, os Sem-Terra, as comunidades quilombolas nos arredores do Parque e o trânsito constante de policiais florestais na área.

[32] Lavrar a madeira corresponde a atividade de limpá-la das asperezas das cascas, os pedaços atingidos por cupim, perquirindo o cerne do lenho.

Sob linhas êmicas do dentro e o fora, entre a Terra Indígena e os rebanhos dos posseiros, a *Cabana* no pátio central da aldeia e seus liames com as roças do assentamento fundiário, entre as circunscrições do Parque e o Vinhático na outra beira do rio Corrente, se desenham uma série de fluxos, fronteiras espúrias e táticas que se desengastam da texturologia euclidiana dos espaços (CERTEAU, 1998 [1990]). A termo da trilha do distrito ao rio, ainda no lado de São Geraldo da Piedade, temos que passar a pé pela ponte.

Imagem 13 – Ponte do rio Corrente



Fonte: Gonçalves (2018).

Ao longo das viagens à Tucunã, percebia a ponte se esfacelar aos poucos, ripas cediam e submergiam rio adentro, as motocicletas praticamente deambulavam pelas lacunas desenhadas através das fasquias postas em improviso, era como se estivessem dançando no ar sob o firmamento pueril de cada nesga de madeira atada ao alambrado. Com o devir dos meses, via as tiras se converterem da posição horizontal para a diagonal, preenchendo o vazio sob uma virtualidade aquática e fazendo-nos andar num equilíbrio inconstante.

Esta ponte ao lado da estrada de terra no seguimento da rua A são as duas únicas rotas para aceder ao Parque partindo do Vinhático. Os Pataxó, em geral, quase não utilizam as

ligações possíveis de Governador Valadares a aldeia através do distrito de Felicina, pertencente ao município de Açucena.

Fabiano Alves de Souza (2015), em sua breve estada de campo em Gerú Tucunã, também relatou sobre o difícil acesso a partir de Valadares, em 2012, passando por Naque (MG), até conseguir uma carona num transporte escolar de Felicina à então aldeia e atual território indígena do Povo Pataxó Gerú Tucunã.

Construída de materiais improvisados, a ponte é aberta por dois cabos dum extremo ao outro, recoberta nos flancos por cordéis de arame entre a talinga feita de corrimão e os tampos irregulares de madeira. Por si só ela impede o trânsito de automóveis e camionetes que recorrem ao trajeto longínquo com início na rua A, serpenteando por atalhos de terra para assim se dirigir à aldeia. Se o movimento de pessoas, bicicletas e motos se faz possível pela passarela é em condições instáveis, uma vez que quem repõe as tiras de madeira são os próprios transeuntes da região.

Aqui é possível transcrever os argumentos de Clastres (1978 [1974]) e Certeau (1998 [1990]), vendo que mesmo o abandono da passarela pode ser produtivo em outros termos, afinal é pelos cacos das práticas, sob os olhos e de costas para o Estado que as agências do andar dos Pataxó parecem escapar pelos ínvios tentáculos do poder panóptico e a um só tempo lança sua eficácia subversiva não na resistência contundente, mas sim pelo campo das omissões, dos contrapoderes evasivos (GRAEBER, 2011 [2004]), no desmantelo e não propriamente no firmamento sedentário.

Ao ressaltar as mediações ensejadas pela ponte, através da ponte ou dela enquanto operador analítico dos mundos em conexão, não pretendo aqui inclinar-me num exercício puramente anedótico ou com pretensões kafkanianas, no qual os elementos não humanos são blasonados pelo ego trágico do narrador – do etnógrafo, no caso; tampouco arrisco-me aos anseios de guiar os expedientes etnográficos aqui apresentados a portos amazônicos, por assim dizer, numa clara hipostasia etnológica, fazendo os mundos Jê do Leste caberem nos repertórios conceituais das sociedades tupi da Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) ou dos Guarani das terras baixas sul-americanas (P. CLASTRES, 1978 [1974]; H. CLASTRES, 1978 [1975]). Contudo, toda essa propedêutica se faz necessária para situar a leitora ou o leitor das considerações prévias que proponho ao interpretar o movimento dos Pataxó da Fazenda Guarani para Açucena e os diferentes aspectos imbricados em suas *trioká'txẽ'p* (caminhadas): o isolamento físico de Tucunã, a busca de *fortalecimento espiritual* e as práticas de reflorestar o *socius* por meio do cultivo de espécies nos quintais e roças. Além de garantir a *sustentabilidade*, fornecendo *mãgute* (alimento) e *sustento* aos *txihi* (gente,

indígena em Patxôhã), o plantio também é uma forma de agenciar a *proteção espiritual dos caboclos* ao redor da aldeia.

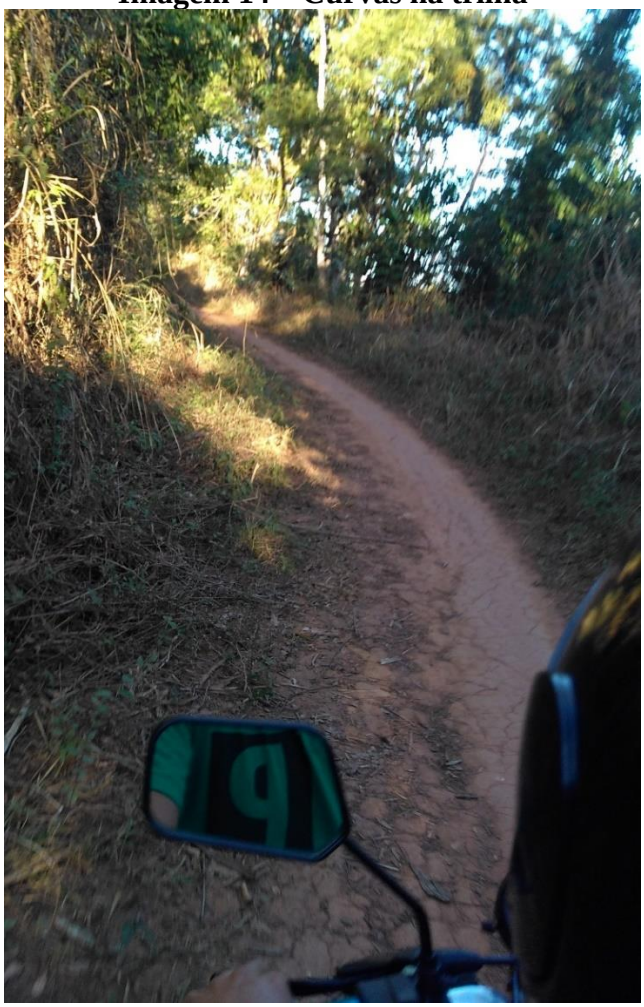
Destarte, a ponte desempenha os sentidos de um operador analítico que permite a mim e aos leitores aproximações sucessivas às *trioká'txẽ'p* (caminhadas) dos Pataxó, apegando-se a uma realização que se diz objetificante nas existências não indígenas do entorno – seja do Parque, seja do distrito –, promovendo nela torções e fazendo-a falar outras coisas a partir de Tucunã. Não me atenho à ponte apenas em sua assunção reificada, ou seja, na sua qualidade transitiva e suas funções específicas, mas também enquanto modalidade, liame, veículo narrativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009]).

Pari passu a sua estrutura física, ao mesmo tempo em que a passarela nos conduz aos caminhos de Gerú Tucunã, ela parece coadunar num mesmo feixe etnográfico, ao menos, dois aspectos nodais do movimento dos Pataxó para o Parque Rio Corrente: os seus modos "contra o Estado" (CLASTRES, 1978 [1974]) e o "afastamento dispersivo" (PARAÍSO, 1994)[33] do grupo ao se deslocar da Fazenda Guarani para uma porção de terras com escassos acessos nas cercanias. É a partir da precariedade material da ponte do rio Corrente e do isolamento relativo que a considero enquanto manifestação etnográfica, *simul et semel* ponto inicial e veículo de imagens para a uma certa economia de conceitos dos próprios Pataxó.

Depois de atravessar a ponte, subimos um aclive que leva a uma porteira, dela se segue por uma estrada ampla, da qual mais adiante vira-se à direita na altura da Fazenda Santa Rita. Cortam-se os pastos e as nebulosas de pó que se formam com a fricção rápida e impaciente dos pneus das motocicletas dos Pataxó na terra nua, quase não cedem à visibilidade dos caminhos. Por vezes, bois nelores e búfalos surpreendem-nos por um dos lados e *enrabam* a motocicleta. Como precaução, sinaliza-se o percurso ao som estridente da buzina, conduzindo o magote às margens, contudo sempre era possível que um *boi bufá* (búfalos dos posseiros) nos surpreendam ao contornar os sopés escarpados, sobretudo, com a miragem semiótica das curvas ante ao horizonte.

[33] Paraíso (1994) reúne dados históricos, arqueológicos, linguísticos e antropológicos de povos indígenas que habitavam a região entre o extremo sul da Bahia, norte do Espírito Santo e nordeste de Minas Gerais. A hipótese que busca construir intitula o artigo: "Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão". Por "afastamento dispersivo", a autora designa "a tendência, aliás como de todos os grupos predominantemente caçadores e coletores, e ao fracionamento e ao afastamento entre os bandos, que passariam a constituir novas unidades sociais autônomas e auto-suficientes" (PARAÍSO, 1994, p. 182).

Imagem 14 – Curvas na trilha



Fonte: Gonçalves (2019).

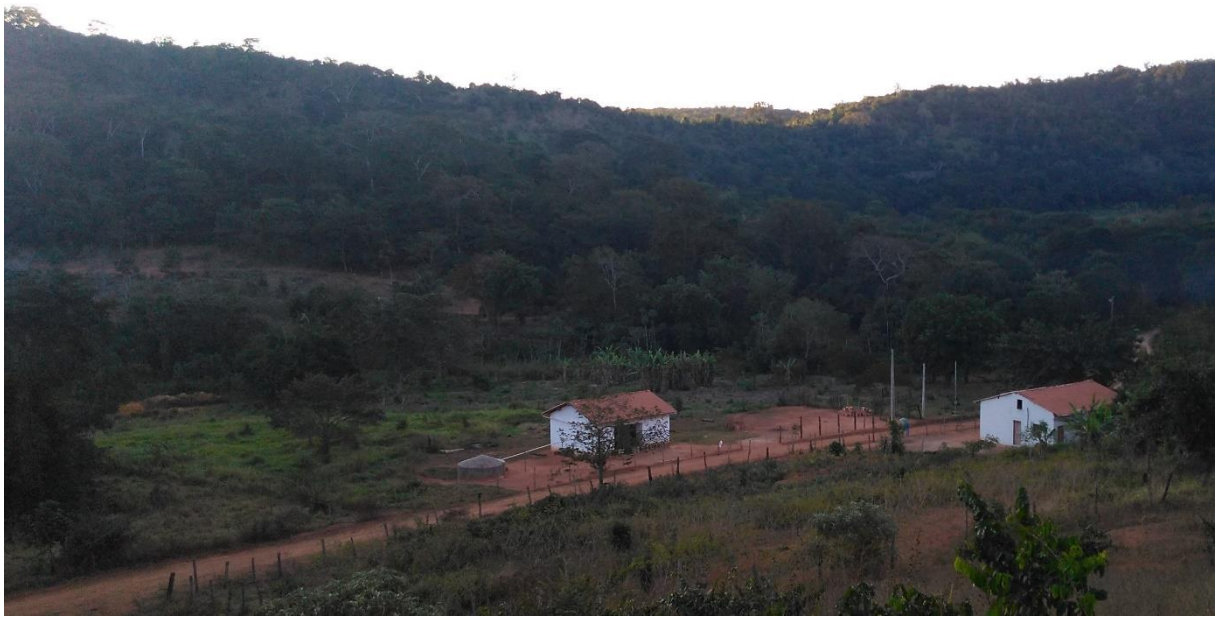
Aliás, a horizontalidade e o contraste simétrico entre céu e terra inexistem por aqui. O horizonte não é forma estanque ou uma linha fria que congela a passagem dos domínios e ao mesmo tempo os mantêm singularmente distinguidos. Se Lévi-Strauss (1996 [1955]) encontrou nos planaltos do Brasil Central o desequilíbrio harmonioso das cores do poente, no Leste de Minas os vastos acidentes geológicos do Vale do Rio Doce encobrem e fazem emergir planos com extrema rapidez. A aparente sombra de uma colina é subitamente eclipsada pelo despontar pontiagudo dos raios solares por entre as encostas; a movência dos *ãpekôyp* (corpos) no sentido das ribanceiras, de imediato, se transmuta numa tépida escalada da moto pelo terreno íngreme, tudo isso em questão de instantes.

Na principal subida da estrada da Santa Rita, vê-se uma lagoa grande, assoreada e coberta por pastagem. Nos meses de chuva, entre outubro e março, os *txihi* (índios) muitas vezes escorregam naquele aclive e caem no lamaçal formado pela precipitação e os bancos de terra que escorrem pelos montes de braquiária.

O Vinhático, a ponte no rio Corrente e a encosta do Santa Rita seguem-se, mais adiante, por uma *mata sarrada* (*ĩbá*, mata fechada), a temperatura de outrora se torna mais amena, se ouve o marulho *upãp niotxikajop* (das árvores) e o canto do anum (*Crotophaga ani*) antecipa a *zoação* (barulho) da moto. À beira de uma nova sinuosidade na estrada, se vê à esquerda os barracos de lona e restos de madeira no assentamento, logo mais à frente outra curva e a senda à direita nos conduz à Tucunã. A aldeia simplesmente desaparece em meio a eflorescência verde, a mata cultivada pelos *txihi* no centro da comunidade ao longo desses 11 anos desde a mudança dos Pataxó (2010-2021) para Açucena.

O emaranhado de curvas, sopés, taludes e desvios se converte numa única via de acesso à TI. À esquerda da estrada, a Escola Indígena Uará Pataxó, e à direita, o posto de saúde, são até então os únicos indícios de ocupação da área. Tem-se a impressão de que Tucunã ainda se situa *haptxoy* (depois), faltando percorrer toda aquela profusão verde para quem sabe ter acesso ao pátio central e as *kijemes* (casas) nos seus limites ulteriores da *mimatxi/ibá* (mata). Ledo engano. As moradas dos Pataxó estão a um átimo de nós, os *kijemes* se camuflam por entre as copas das árvores, a vegetação que aflora dos quintais encobre as habitações e suas gentes.

Imagem 15 – A estrada, o posto e a escola



Fonte: Gonçalves (2019).

Quando se chega em Gerú Tucunã, vemos que a aldeia se esconde no meio de um vale encoberto por uma densa vegetação, composta pelas nesgas de Mata Atlântica e os cultivares dos Pataxó nos quintais e roçados.

O plano cartesiano não é imagem mais apropriada para evocar o movimento dos *txihi*, mesmo se aceitássemos parcialmente o sistema de coordenadas com dois eixos, penso que teríamos de renunciar a uma condição *sine qua non* da sua existência, o seu cariz bidimensional para Descartes. O mergulho lapidar e topográfico dos Pataxó na cordilheira de colinas que serpenteia Gerú Tucunã, em alguma medida, demandam mais do que uma simples escalada pelo monte e envolvem nichos de relações e agências.

O aclive aqui talvez melhor se translade na sua multiplicação dos referentes implicados. A deformação da geometria euclidiana de ordenadas e abcissas exibe-se no terreno acidentado da aldeia e mesmo que seja possível traçar os caminhos entre os eixos X e Y, eles ainda não explicitam as operações que parecem intervir na posicionalidade de Gerú Tucunã.

Imagem 16 – Visão aérea de Gerú Tucunã em 2012



Fonte: acervo de Bayara (2012).

Imagem 17 – Sob o refúgio das copas: Tucunã em 2019



Fonte: Gonçalves (2019).

Se compararmos as duas fotos acima, veremos na primeira, datada 2012, feita por um visitante e mantida por Bayara num arquivo pessoal de fotografias, um vazio no epicentro do vale contornado por faixas preservadas de mata. Na segunda foto de 2019, o vão desmatado na imagem de 2012 é coberto por vegetação frondosa, deixando o talvegue densamente povoado de árvores, de modo que não se consegue observar os tetos das 23 casas, nem o pátio da aldeia e a *Cabana Grande* que fora construída ali. Em últimas, não é possível se dar conta da existência de Gerú Tucunã, a *mata sarrada* submerge pessoas, casas e a própria aldeia no interior de suas frondes. Pergunto: qual o intuito dessa tática dos Pataxó *ver sem ser visto*?

Cabana Grande e *Cabaninha*: conflito e segredo

> Guerras ontológicas são continuação de guerras materiais. Para justificar a guerra contra sindicatos e a destruição das comunidades de mineiros na Inglaterra, Margaret Thatcher afirmou celebremente que [a] "sociedade não existe"; como nas guerras de religião que visavam eliminar crentes para eliminar seus entes, Thatcher visou a eliminação ontológica da classe de trabalhadores de minas para justificar sua destruição de fato. No Brasil, grileiros e agronegocistas travam uma guerra para expulsar indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais de terras historicamente ocupadas – guerra na qual a violência e a grilagem são acompanhadas pela guerra ontológica, que consiste na negação da existência de tais entes. A truculência física tem continuidade na truculência ontológica, como quando Bolsonaro reduz comunidades quilombolas a indivíduos mensurados por arrobas, como cabeças de gado. (ALMEIDA, 2021, p. 13)

Apesar da aporia, cabe aqui uma singela inversão: guerras materiais, ou melhor, as formulações materiais da guerra, como seus destroços e provisões, são uma continuação de guerras ontológicas, a violência física anda de mãos dadas com o extermínio da alteridade. Para um povo tão *massacrado* ao longo de sua história, os Pataxó parecem ter lançado mão de uma dupla resistência contra as realizações espiraladas da guerra *tuhutary* (nos dias de hoje) e *homãk* (antigamente): deslocamento e precaução. Os *txihi xohã* (índios/as guerreiros/as) se movem contra a perseguição religiosa de que foram alvos dos evangélicos na Fazenda Guarani (guerra ontológica), o afastamento de Tucunã, nesse sentido, é tático, é uma resposta ao que um dia se viveu e uma espera do que ainda há por vir.

Por outro lado, o *tempo dos massacres* não findou com a mudança do Guarani e nem com a evasão, em meados dos anos 1970, de Barra Velha (*Arahuna'á Makiami*), *iẽ pataxí imamakã txó hãhãhãy pataxó* (a aldeia mãe do povo pataxó). A *guerra*, tal como desponta na *ãbakoháy txóp makiami* (memória dos velhos) em Açucena, é uma precaução sempre renovada no tempo e no espaço da possibilidade de ataque e violência (guerra física) dos *ĩdxihy* (não

indígenas). Perspectivada nessa acepção da *guerra* enquanto latência, não é desarrazoado que os habitantes de Tucunã mantenham-se à espreita de um *conflito* com os novos inimigos que surgem no contexto da *retomada*.

Chamava-me a atenção que a conformação da aldeia esboçara um aro, uma espécie de círculo de contra-ataque mediante a alocação dos *kijemes* no vale de Tucunã. O *kijeme* é a noção dos Pataxó para se referir a construção de uma casa num novo lugar. Além de estabelecer recuos e afastamentos relacionais com os seres da mata e as outras glebas mantidas pelos Pataxó, a construção do *kijeme* envolve precauções em *caçar a lua certa*, geralmente na fase minguante, em noite escura e nos meses que não tem *R* (maio, junho, julho, agosto), para que os traçados de taquara da casa não broquem e para que o *tawá* (barro), que encobre as paredes, não se dissolva nos temporais. Ao final da construção, se *lameia* o dono da casa com a mesma lama utilizada na feitura das paredes externas e divisões internas do *kijeme* (casa), o que cria um contínuo metonímico entre a lama e o *ãpekôy* (corpo). Essa relação também se desdobra nos usos êmicos que o *tawá* ganha na socialidade pataxó: é comum, se retirar lascas e pedaços do barro já rijo na preparação de chás para o tratamento de dor de garganta e resfriados, como explicou-me Dona Nivalda, irmã do cacique Bayara e mãe de Natália.

As casas são constituídas por quatro cômodos: sala, cozinha e duas habitações. Há divisões internas dentro de cada *kijeme*, mas a ausência de laje e de paredes interiores que se estendem até a altura do teto favorece os contatos sonoros dentro da casa. É possível ver e escutar a movimentação das pessoas em qualquer um dos cômodos, seja da sala em relação aos quartos, ou dos quartos em relação à cozinha. Os banheiros se dispõem no exterior, por vezes, uma ou duas famílias compartilham de um mesmo situado em meio à contiguidade dos quintais. A cozinha, por sua vez, se abre a uma varanda encoberta com telha de amianto – assim como o restante da casa também o é –, donde há uma fornalha de barro. O centro de socialidade e circulação das pessoas não está dentro dos *kijemes* e sim fora, são nos terreiros que os Pataxó se sentam, bebem *tahão* (café), recebem visitas e passam horas conversando sob a penumbra verde. Quase todo quintal/terreiro tem plantado, nos seus arredores, coqueiros, jaqueiras e mangueiras. Estas são espécies companheiras dos Pataxó, tal como observou Cardoso (2018) em Barra Velha, na Bahia.

Já na foto aérea de 2012, se consegue ver a distribuição dos *kijemes* a partir de um centro, porém os limites da espacialidade se alteraram ao longo dos anos por conta da construção de novas *pãhãy* (sinônimo de *kijemes*, casas), mas também pelo fato da estrutura circular não ser fixa, isto é, ao erigir uma nova casa sob os escombros da primeira, ou fazer uma morada de tijolos, mantendo a posse do antigo *kijeme* de barro, os Pataxó estendem o diâmetro

do aro, pois em geral se constrói num terreno elevado mais ao fundo do vale, transformando assim a conformação das margens.

É, nesse sentido, que menos que um só círculo acabado se vê um regime de circularidade que abrange desde a mata ao pé do mastro central da *Cabana Grande*, perpassando por espaços intersticiais: as roças, às vezes, distantes da abertura dos quintais ao fundo e/ou lado das *pãhãy*. Essas se ligavam pelas trilhas de terra ao campo de futebol, à farinheira e à cozinha coletiva ao redor da *Cabana Grande*. Apenas três lugares se posicionam além dessa circularidade abrangente: a *Cabaninha do Segredo*, a escola e o posto de saúde.

Na tentativa de compreender o que significava a estrutura circular ao invés de categorizá-la pura e simplesmente enquanto manifestação dos arranjos cerimoniais, divisão de metades e traços do dualismo Macro-Jê (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1956a]; COELHO DE SOUZA, 2002) entre os Pataxó, pedi para Atxohã e Jupetanga, dois *tapurumã* (jovens guerreiros) de Tucunã, desenharem um croqui da aldeia. Eles levaram-me até a *kijẽtxawê* (escola) numa manhã, em julho de 2019 e, enquanto acompanhava os contornos esboçados pelas quatros mãos na cartolina, Sekuaí, professora *txihihãi*, chamou-me na sala ao lado e me mostrou outros desenhos produzidos pelas *txawã* (crianças). Neles, as *pãhãy* (casas) irradiam pelo *hãhãw* (chão) a partir da *Cabana Grande*. É na *Cabana* onde os Pataxó se juntam aos domingos nas reuniões com as lideranças, donde se realiza *Hawê Heruê*, ritual para *receber os caboclos da mata e água* nas noites de *mayõ'ĩxê* (lua cheia), é também por ali que adentram os visitantes de Tucunã: estudantes das escolas da região, funcionários do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), o padre de Naque (MG), as lideranças de outras *pataxí'p* (aldeias) e, vez por outra, visitas inesperadas da polícia florestal e do *pessoal do assentamento*.

Imagem 18 – Contornos da aldeia



Fonte: Atxohã e Jupetanga (2019).

A chegada desses dois últimos personagens, em geral, desencadeia *txaupã* (medo) entre os *kakusú* (homens). Ao escutar a *zoação dos motores* ou *pinapõ* (ver) a vinda de *gente estranha*, mais que depressa, eles abandonam os afazeres diários e correm para a *Cabana* no intuito de assuntar o que os trazem ali. Os Pataxó têm receio de que a menor deixa, pode servir ao propósito de lhes tomar a posse da terra, atendendo aos interesses dos posseiros. Daí a prudência com a palavra, como responder às perguntas sorrateiras da polícia e até onde guiar o *pessoal do assentamento* nos espaços do território.

Na diferenciação *pãhãy-Cabana*, o pátio cria um panoptismo às avessas, isto é, ao invés da *Cabana* ser a torre panóptica da aldeia é ela a mira do escrutínio das margens. Dos *kijemes* é possível ver o que se passa na *Cabana*, mas de lá o viandante pouco ou quase nada observa. Os mandiocais, pés de jaca, goiaba, manga, coqueiros e outros cultivares impedem a visão de quem está no centro. A topologia também corrobora na prática dos Pataxó de *ver sem ser visto*, posto que o declive entre as trilhas de terra acima e abaixo do campo de futebol enseja o exercício de *pinapõ'txẽ* (observação), sobretudo, a partir das bordas superiores do aro. Vendo o desenho de Jupetanga e Atxohã e o acervo de Sekuaí, deparamo-nos com a circularidade, os quintais e roças entre as casas e a *Cabana* e a profusão da *mimatxi* (mata) mais ao fundo.

Imagem 19 – *Cabana Grande* e as roças de milho



Fonte: acervo de Sekuaí Conceição (2019).

Imagem 20 – Pé de angico, a *Cabana Grande* e o anel de *kijemes*



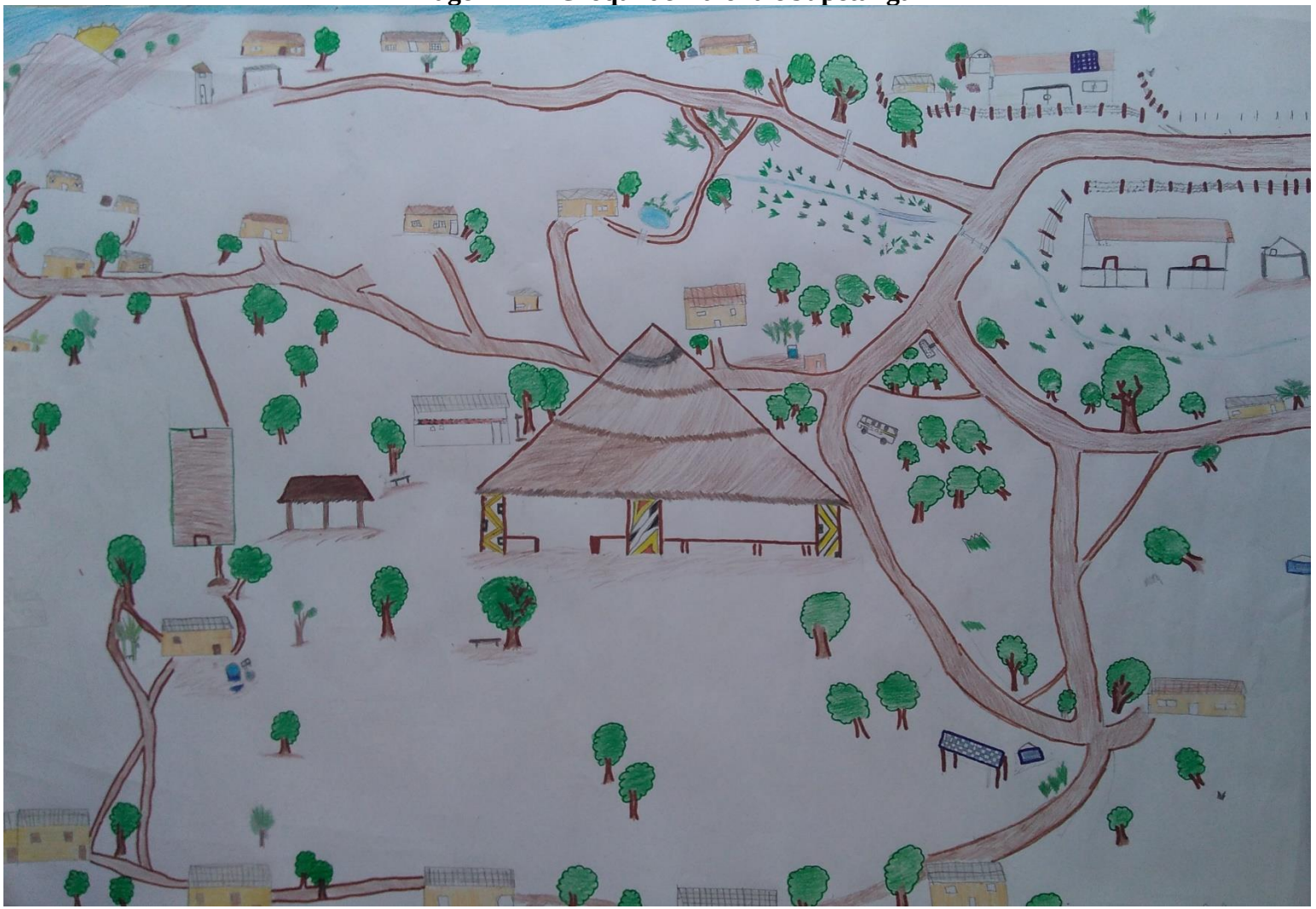
Fonte: acervo de Sekuaí Conceição (2019).

Imagem 21 – Ao fundo das casas, a *mimatxi*



Fonte: acervo de Sekuaí Conceição (2019).

Imagem 22 – Croqui de Atxohã e Jupetanga



Fonte: Atxohã e Jupetanga (2019).

No canto superior direito do croqui, numa estrada que se bifurca em dois caminhos, é possível ver uma casa com placa solar, trata-se do posto de saúde, defronte, outra construção, o prédio da escola com a cisterna ao lado, a estrada que separa ambos é a única estrada de acesso à Tucunã. Essa passagem aglutina os/as transeuntes, motoristas e visitantes numa mesma rota à TI. Quando os Pataxó desconfiam da entrada de forasteiros à noite, eles colocam um tronco longo e pesado atravessando essa estrada de terra, o que impede o fluxo de veículos e lhes permite ouvir a *zoação* (barulho) dos motores, antes dos invasores atravessarem o colchete que circunda e protege a entrada da aldeia.

A única estrada que nos conduz ao pátio central da aldeia através do colchete perpassa em frente ao posto e à escola, dois lugares que, em certa medida, estão vinculados à TI, mas se posicionam além da circularidade dos *kijemes,* a jusante dos domínios do vale de Gerú Tucunã. O primeiro lugar de atendimento da enfermeira e do motorista da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) funcionava dentro do vale, num antigo *kijeme* que fazia às vezes de posto de saúde, mas ao construir o novo posto de alvenaria, os Pataxó preferiram erguê-lo após a cerca, no seguimento da estrada de terra depois do colchete. O croqui e a imagem 20 deixam às vistas a cerca e uma lagoa sazonal, que seca nos meses de estiagem entre o anel de casas adentro e o posto e a *kijẽtxawê* (escola) afora.

Ao registrar essa observação no caderno de campo, lembrei-me da etnografia de Viveiros de Castro (1986) com os Araweté e a posição centrífuga do Posto da FUNAI, além da aldeia. O cariz fechado dos diversos pátios comunais, cada um deles pertencentes a uma seção residencial apartada das demais, fazia os Araweté transformarem o pátio dos brancos, o posto da FUNAI, no seu pátio central, numa atitude de "dupla captura", do outro e de si mesmo. Na gênese microscópica do Estado através do Posto da FUNAI em suas terras, os Araweté provinham atos de apego e predação do "outro" e de suas armas, os equipamentos da FUNAI.

Entre os Pataxó, não se trata de uma atitude oswaldiana em deglutir os seus outros (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008), transformando a diferença em combustível para a máquina de guerra, mas sim em mover uma contracaptura aos possíveis inimigos, é um ato de desvio e não de predação do outro. Dada as rondas da polícia florestal, a proximidade do assentamento e o trânsito dos rebanhos (búfalos e bois nelores dos posseiros) que se alimentam nos arredores do posto e da escola e, por vezes, cruzam o colchete de entrada, pisoteando e fazendo de pasto os roçados indígenas, a cerca

e dois prédios se constituem enquanto obstáculos, dão tempo de exame visual e de preparação do contra-ataque. É também um modo dos Pataxó de darem à sociedade nacional o que cabe a ela. Destarte, os *txihi* evitam as fofocas e intromissões dos funcionários do posto no dia a dia da aldeia e perfazem uma zona de passagem entre as *pãhãy* (casas) e os seus outros cerca afora, que serve tanto à vigilância do território, quanto às táticas dos Pataxó de *ver sem ser visto*.

Os *makiami* (anciãs/ãos) de Tucunã costumam dizer de que não havia diferença entre os Pataxó e seus *ihnũy* (povo irmão) maxakali, em tempos passados eles compunham parte de um mesmo coletivo, um tempo recuado em que os Pataxó passaram aos Maxakali a história de Putuxop. Soube da antiga doação desta história por meio de Dona Branquinha (Eliene), mãe de Sekuaí, em minha pesquisa de campo. Todavia, Rosângela Tugny, pesquisadora e aliada dos Tikmũ'ũn (autodenominação dos Maxakali), já havia salientado em minha banca de qualificação que, dentre as dez legiões de *yãmĩyxop* (povo-espíritos), apenas os cantos e a história de Putuxop não são narradas pelos Maxakali em terceira pessoa, pois se assume o ponto de vista de um eu-nós coletivizador no relato, isto é, a diferenciação dos etnônimos pataxó-maxakali é dissolvida em favor de uma posição pronominal comum e das diferentes táticas empregues por Putuxop ao longo da história.

Putuxop, que significa papagaio na língua maxakali, se desloca onze vezes tentando se vingar da morte dos antepassados, enfrenta uma série de inimigos, cada deslocamento gera um encontro e uma forma específica de dissuadir o oponente. A vingança de Putuxop jamais cessa, porque não o inimigo não é reconhecido, se batalha por meios indiretos, o ataque frontal é preterido pelos obstáculos físicos, ao invés do combate direto de uma legião de guerreiros se constrói um gargalo de guerra:

> [...] o demiurgo [Putuxop] produzira um meio de desgastar e/ou minimizar as forças de seu oponente, para em seguida atacá-lo e vencê-lo. Deste modo, leva o Tamanduá a dispersar suas energias contra um obstáculo intencionalmente produzido (a árvore cujo tronco é duríssimo e resistente), deixando-o exausto e visando derrotá-lo facilmente em seguida. Em outra feita, Putuxop constrói um "gargalo", tornando-se capaz de enfrentar um exército inteiro, desde que defronte-se com um deles de cada vez. Para tanto, ele vale-se de uma inovação técnico-arquitetônica, mediante o vedamento de sua casa, deixando aberta uma única e estreita passagem, pela qual Preá e Morcego tem de passar se quiserem afrontá-lo. (RIBEIRO, 2008, p. 124)

A única via de acesso de Tucunã, a cerca, o tronco estirado atravessando a estrada à noite conformam exatamente a inovação técnico-arquitetônica de Putuxop. Colmatam, cada qual ao seu modo, gargalos de guerra (RIBEIRO, 2008), um *kuã*, uma *sabedoria dos velhos* txihi-tikmũ'ũn que ainda hoje tem suas razões de ser, sobretudo, nos conflitos de uma *retomada*.

Se bem entendi *iõ patxitxá txihihãi* (o fazer *txihi*), a *retomada*, *hãwmãỹtây* (palavra) dos próprios Pataxó de Tucunã, envolve plantar e *buscar a força dos nossos velhos*, são atos entrecruzados. Um, finca a existência de um povo no *hãhãw* (chão), revolve suas raízes, as mobiliza no passado, mesmo onde ela fora trucidada, transformada em tronco cortado pela violência dos outros; *iẽ nuhãtê txóp hahnẽtu'p makiami* (a força dos nossos velhos) é tanto resultado dessa eflorescência que se alastra pelos terreiros como os tubérculos de mandioca no roçado, quanto a potência do *brotar e esparramar as ramas*, fazer nascer um novo território em outro lugar.

Retomar é *re-tomar* a *sabedoria dos velhos* pelas *suas raízes*, menos que uma cisão entre matéria e espírito, a *retomada* os conjuga num registro que propende ao *kramiã* (agora). A *sustentabilidade* dos roçados é a um só tempo *mãgute ũg naô* (comida e *espiritualidade*), dá *sustento* aos Pataxó e amadurece a proteção espiritual pelo afastamento físico. Os *txihi* são hábeis em estreitar a dispersão ao isolamento, a movência da *caminhada* com a suposta clausura do retiro. As ramas brotam e se esparramam roçado adentro, tal qual os Pataxó que caminham oclusos numa *multidão* que os acompanha, são os *caboclos*, seus *troncos velhos*.

Há ainda os *sofrimentos*, a violência, as esconjurações adquirem um outro nível, se exponencializam em uma *retomada*. Nem por isso os gargalos de guerra em Tucunã deitam suas raízes em solo estrangeiro, quer dizer, não é a proximidade dos posseiros e dos Sem-Terra que determina, de antemão, a abertura do pátio, a disposição das casas e a vicinalidade dos roçados na TI. Trata-se, antes, de uma correlação de forças em que tanto o regime de saberes ancestrais, compartilhado com os Tikmũ'ũn, quanto o conjunto de práticas que a *retomada* engendra no dia a dia dos habitantes, se interpelam mutuamente, produzem e fazem resolver seus problemas.

Depois de passar pela escola e pelo posto da SESAI (posto de saúde), após o colchete, a estrada de terra nos leva diretamente à *Cabana Grande*. Ela se posiciona no pátio central, num ponto mais ou menos equidistante dos *kijemes* (casas), antepostos nos extremos radiais, formando um anel imperfeito de casas no entorno do pátio e, mais adentro, da *Cabana*, como se os *kijemes*, o pátio e a *Cabana* formassem três círculos

imperfeitamente concêntricos e sucessivamente contidos entre si, indo do sopé dos montes ao centro do vale.

Se passarmos os olhos nas imagens 19, 20 e 21, veremos a silhueta frondosa de uma grande árvore do lado da *Cabana*, é um pé de angico (*Anadenanthera macrocarpa*). Fora praticamente o pouco que restou do desmatamento no vale antes da vinda dos Pataxó, conforme descreve Natália Conceição, professora de Tucunã:

> Natália: a terra mãe ela também, ela sente isso e principalmente aqui que a gente tá numa área muito degradada, então assim ela tá sentido. Quando nós [veio] pra aqui a terra tava pedindo socorro. A gente olhava assim só tinha braquiária, uns falava "ah não vai dar nada nessa terra, só dá braquiária". E, ao contrário, por ela ser cuidada, ter cuidado ela tanto com carinho, hoje tudo que gente planta, ela dá. Hoje não tem nada que a gente plantou que ainda não deu aqui nessa terra. Então, a gente fala que está numa terra abençoada, Deus mermo que encaminhou ela pra gente, porque tudo que você planta já colhemos, outros ainda, mas o pé já tá pra colher. Pro cê ter ideia, não tinha nada, não sei se você já viu algumas fotos dali onde que é essa área mesmo do centro da aldeia. Não tinha nada era só braquiária, só tinha aquele pé de angico ali, de árvore só tinha ele.[34]

A *mãe terra* fez sobreviver e *Niamisũ* (Deus) encaminhou o território para os Pataxó, pois caso não fosse de vontade desses seres, os roçados não renderiam frutos, o centro da aldeia permaneceria coberto de braquiária. O pé de angico assinalado por Natália e nos desenhos das *txawã* (estudantes) de Sekuaí é tido como resquício do que a *mãe terra* legou aos indígenas e os Pataxó fizeram questão de preservar. Não é por acaso que a *Cabana Grande* foi construída ao lado dele, é como se a floresta cultivada pelos *txihi* no centro do vale brotasse a partir do angico e no entorno dele crescesse a imensidão verde, toda essa florescência política *upãp niotxikajop* (das árvores) que além de refugiar os Pataxó dos possíveis confrontos, também é uma resposta *txihihãi* ao chamado da *mãe terra*.

"Refugiados numa selva mais distante, conceberam a si próprios uma pausa" (LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955], p. 284), essa frase se refere às lições de escrita e poder que Lévi-Strauss reteve dos Nambikwara de Utiariti, noroeste do Mato Grosso, mas certamente pode ser estendida aos Pataxó de Tucunã, menos que uma pausa, estamos ante a um recuo espacial no Parque Rio Corrente e se os sensatos Nambikwara recusaram as tentativas de aprender a escrita com Lévi-Strauss, vendo nela o prenúncio da violência

[34] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Natália em 15 de janeiro de 2019.

contra os seus, os Pataxó, por sua vez, recusam abertamente o contato com os vizinhos, sempre esperando deles o pior, o incêndio criminoso da aldeia, os tiros de espingarda nas andanças no mato.

Ũpútxepãy mõdxê (Desta forma), a circularidade dos *kijemes* entre os *txihi* não é meramente um traço arquitetônico semelhante ao das aldeias jê do Brasil Central por ventura replicado no Leste de Minas. Em Tucunã, o pátio central materializa a iminência do *conflito*, delimita um campo de ação dos *txihi xohã* (índios guerreiros) que fazem comunicar suas mensagens pela dimensão côncava do vale, propagando aos gritos notícias da chegada de algum estranho pelo lastro da folhagem, a palha da *ĩbá* (mata) no meio e ao redor do território. Tamaru, habitante de Tucunã, diferencia a *Cabana Grande* e a *Cabaninha* com base num idioma relativo à defesa do pátio pelos *kakusú* (homens) e ao segredo feminino nos *rituais sagrados*:

> Tamaru: Bayara falou assim vamos vagar uma área no meio pra nós fazer nosso ritual, nós vamos fazer uma Cabana Grande e nós vamos fazer as casas ao redor. Aí quem vim de lá pra cá, aí vai ter que ficar no meio de nós e aí assim fez. Igual mesmo tem gente que vem de lá pra cá, pensa que só tem casa ali embaixo, só Bayara ali e João. Aí quando eles vêm andando pra lá, nós chega aqui, por exemplo, um grita de lá, o outro responde do outro lado lá, o outro grita de cá, outro grita de cá, e vai gritando assim quando pensa que não o cara tá cercado no meio. Aí que vem de lá pra cá, um daqui desce, o outro lá vem de cá, o outro vai de lá e cerca no meio. Quando Galo Véio tá lá, ele grita lá, Dimas grita, eu grito cá, Japão grita lá, tem vez que Putumuju grita aqui, outro grita do outro lado de lá e vai [passando a mensagem]. Um grita lá, o outro responde aqui, o outro responde lá, tá sabendo, tem gente aqui. Já a Cabaninha ficou mais lá assim porque eles puseram era lá só pra ritual mais sagrado, aí faz nela lá e faz nessa daqui [Cabana Grande] também. Às vezes, quer fazer um ritual só entre a gente mesmo, mas quem frequenta lá [Cabaninha] são mais as mulheres. Assim, elas fazem as orações dela lá, às vezes, os homens vai também, dois, três que vai lá, fica lá mesmo tomando conta, elas fazem o ritual e as orações delas e quando a gente faz aqui [na Cabana Grande] é pra todo mundo.[35]

Essa prática de cercar os inimigos no meio do pátio, sem que eles se deem conta da aproximação se relaciona com outra tática, a de se esconder pelas árvores do quintal, acaçapando-se nos troncos e folhas, de modo a prescrutar na surdina os movimentos de quem se aproxima do colchete. Nesses momentos, os *txihi* não se dirigem diretamente a eles, mas antes se agacham por entre a vegetação, numa posição particular, se sentam como se estivessem de cócoras, mas sem de fato repousar o corpo na terra. As coxas do

[35] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Tamaru em 28 de janeiro de 2019.

sujeito se dobram sobre as suas canelas, sentando-se nelas, entretanto o tronco permanece suspenso, numa pequena fímbria de ar entre ele e o chão. Enquanto o sujeito controla o equilíbrio para que o corpo não ceda a si mesmo e se debruce para frente ou para atrás, ele observa os forasteiros de longe. Nesse átimo, o tronco corporal parece se tornar parte das árvores, ele se confunde com elas nos meandros de suas torções e galhos.

Vi Akawê, Tamaru, Rodrigo, Joãozinho Gameleira, outros *kakusú* (homens) e algumas crianças repetirem esse movimento corporal. A pequena Ektxiamani, filha de Sekuaí, muitas vezes acompanhava-me quando ia redigir as minhas notas de campo na *Cabana*. Ela sabia quando se acercavam pessoas desconhecidas na aldeia, pela sua visão e audição extremamente perspicaz, dando-me notícias da vinda de estranhos bem antes de sua aparição abrupta: "olha lá, Antônio, tá vindo alguém".

Ora, há aqui algo mais do que simplesmente o medo de ataque, retornando à observação de Tamaru de que são as *jokanas* (mulheres) que se reúnem para as rezas na *Cabaninha do Segredo*, se entrevê uma complementaridade de gênero entre os Pataxó. Se a *Cabana Grande* comporta um cariz de precaução masculina no recebimento de visitas, policiais, pessoas de fora da aldeia, a *Cabaninha do Segredo*, casa de reza nos fundos da reserva, destina-se aos ritos fechados dos Pataxó de contato com os *caboclos*. Lá, as *jokanas recebem* os *guerreiros da mata e da água* às segundas, quartas e sextas-feiras, os dias em que eles estão mais *fluentes*:

> Sekuaí: os dias têm muito a ver com a força que é segunda, quarta e sexta, então e os dias que cê tá mais forte. Para os povos indígenas, que os encantados estão mais fluentes, estão mais próximo da gente. Que é o espírito da mata, que é o espírito da água, que o povo indígena é muito ligado à espiritualidade da natureza que é a lua, que é o sol, as árvores, as matas, as águas. Então a gente tem essa relação até que então várias pessoas eles têm, por exemplo, a espiritualidade voltada pra água, então se tá mais próximo da água ela fica forte, ela consegue revelar algumas coisas de algumas pessoas que ela vai se incorporar e vai conseguir fazer isso. Outros é mais ligado às matas. Então cada indígena ele tem a espiritualidade voltada pra uma coisa. Uma coisa assim que não tem explicação, cê fala assim que é espiritualidade só isso, que é voltada pra isso. Então até pra ajudar o povo indígena, na espiritualidade, ele tem de fazer esses banhos dele, pra ajudar ele, nos cantos. Tem gente que recebe, por exemplo, os cantos a noite quando tá dormindo, aí dorme sonha como que é o canto aí vai te ensinar no sonho, mãe mesmo, mãe tem uma facilidade de conversar com pessoas no sonho, eles ensinam pra ela no sonho.[36]

[36] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Sekuaí em 1º de fevereiro de 2019.

No croqui de Jupetanga e Atxohã e nos outros desenhos, a existência da *Cabaninha do Segredo* não se faz acompanhar pelos contornos do lápis no papel. Lacuna estética que se origina nas brechas da vida coletiva, *tapurumã ũg txawã* (jovens e crianças) quase não a frequentam, para lá vão suas irmãs mais moças (*ĩhé*), suas tias, mães, avós fazer orações no lusco-fusco do poente. Ademais, a casa de reza está além da circularidade dos *kijemes*, numa trilha afastada das casas, do pátio central e da *Cabana*, já nas entradas da *mimatxi/ĩbá* (mata). Ela se protege de maneira proposital dos olhares externos e da dimensão aberta imiscuída na *Cabana Grande*.

Imagem 23 – *Cabaninha do Segredo*



Fonte: Gonçalves (2019).

Na *Cabaninha*, há uma pequena mesa com as imagens de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira de Tucunã, e de Santa Luzia. Ao lado, copos invertidos do qual escorre a parafina das velas queimadas na noite anterior, um *marakãynã* (maracá), um *fappet* (caderno) e algumas *kup* (canetas). Nesse espaço sagrado e secreto dos *txihi*, se realizam as orações semanais das mulheres e a *noite do Luau*, ambas as cerimônias são fechadas aos de fora. Jamais fui convidado a comparecer nos rituais da *Cabaninha*, minha presença nesse recinto implicaria num duplo desrespeito enquanto *ĩdxihy ũg kakusú* (não

indígena e homem). Nas imediações da *Cabaninha*, nessa mata se que avulta pelas encostas do morro, soube que os *txihi* estabeleceram em 2020 um cemitério em que enterraram Dona Bernarda e a pequena Verônica, vítimas da covid-19 em Tucunã.

Ao *encaboclar*, as *jokanas* se tornam canal e continente da *sabedoria dos guerreiros*, *kêpayp* (elas) queimam substâncias cheirosas como a amesca (*Protium heptaphyllum*), a arruda (*Ruta graveolens*) e o alecrim (*Salvia rosmarinus*). O som ocluso *upãp mikãhá ũg baway* (das sementes e pedrinhas) dentro da cabaça do *marakãynã* evoca a presença dos *troncos velhos*, dos *naô xohã* (ancestrais) que morreram lutando pelo seu povo. Semelhante a *tehé* (chuva), eles descem do *itohã* (céu) e, em sua forma espiritual, tomam o corpo de uma *jokana* mais velha, uma segunda logo agarra uma das *kup* dispostas na mesa e registra as mensagens enviadas pelos *caboclos* no *fappet*. Nomes de parentes, *plantas medicinais*, excertos de cantos, mensagens sobre a *luta pelo território* se mesclam nas linhas escritas pelas *jokanas encabocladas*.

Se a *Cabana Grande* e por extensão os bosques do pátio armam um círculo de contra-ataque; já nas cabeceiras da mata, ao invés de uma casa dos homens tem-se uma casa das mulheres! *Espiritualidade e conflito*, *jokana ũg kakusú* (mulheres e homens) estão interrelacionados na proteção do território, mas por idiomas diferentes, o escrutínio do *conflito* ao centro e o regime de segredo da *espiritualidade* na boca da *mimatxi* (mata). Se as guerras ontológicas são a continuidade de guerras físicas, como afirma Almeida (2021), aqui o afastamento de Tucunã e a *busca espiritual* (*pôkâkey'xó naô*) desviam os Pataxó dos seus outros.

"Um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso": afastamento e a *espiritualidade dos guerreiros*

Numas das tantas conversas que tive com Bayara, estávamos nós dois, em janeiro de 2019, em seu *kijeme* (casa). Ao longo de nossa prosa, Bayara contou-me como a mudança para Gerú Tucunã engendrou transformações e recuos face aos *derrubamentos da tradição* na TI Fazenda Guarani:

> Bayara: quando a gente fazia nossas orações dentro da Festa da Dona Nete, que fazia a Festa das Águas, nós lá que cantava nosso ritual, o pessoal ficava meio criticando por causa da igreja evangélica. Isso foi um derrubamento muito da tradição também e sufocou muito mesmo que eu queria construir meu cantinho pra gente fazer uma oração, pra

> gente fumar um cachimbinho [...]. Isso fez, Antônio, a gente construir essa relação sobre a espiritualidade, porque a espiritualidade ela aí que eu falo assim nossos guerreiros, às vezes, ele protege de todos os lados tanto espiritual tanto na terra, porque o índio, ele quando ele vai pra natureza, o caçar, o pescar, ele vai com sentido de trazer vários, vários objetivos: esperança, esperança na dignidade do seu povo, buscar conhecimento, você vai buscar relação com as plantas medicinais.[37]

A fala de Bayara não distingue a terra que planta e dá com a *espiritualidade dos guerreiros*, a *retomada* é como um fluxo que escorre por todos os lados e se fecha em círculos, de camadas enredadas, pontos de aglutinação dispersos, feitos e refeitos a cada átimo. No *patxitxá* (fazer), caça, pesca, plantio dos quintais, as caminhadas na mata se instilam no cotidiano da aldeia. O que se viveu numa caçada, o encontro com uma *kayñadura* (cobra) no roçado faz-se comentar pelos quintais, percorrendo o anel das habitações de uma ponta a outra através das conversas diárias, nas rodas de *rapar mukunã* (mandioca) pelas manhãs na casa de farinha (*farinheira*).

Disso resulta que o pátio, as casas e quintais não secretam um domínio humano em contraposição à *tanara* (*natureza*). É justamente por não saber o que se esperar de cada ida à mata, dos mínimos e pequenos atos envolvidos no crescimento do *bakti* (abacaxi) ou do *patxiõ* (milho) que a *trioká'txẽ txó tapurumã* (caminhada do jovem guerreiro) entreabre um lapso de questões comentadas e repercutidas na vida de Tucunã. A *busca do conhecimento*, para Bayara, perfaz plexos, conjuntos de ramificações sutis e interconectáveis de diversas *ramas*. Os *guerreiros* agem "de todos os lados", diz o cacique, espiritual, na fertilidade da terra, ao instruir *em sonho* a *ciência da lua* na medra das plantas. Lunações, *noites claras e/ou escuras*, interferem, por exemplo, no gênero do mamoeiro, se brotará *macho* ou *fêmea*, com o fruto pegadiço ao tronco (*fêmea*) ou suspenso sob o solo (*macho*).

A *vida de esperança*, a *dignidade dos Pataxó* não nasce de um único tronco, caule frondoso cujas raízes se entranham em estratos profundos. Pelo contrário, os *vários objetivos da caminhada* e a busca de um novo lugar se dissuadem de um só ponto germinal, *esparramando suas ramas* em diversos nichos da *mimatxi* (mata) aos quintais, dos roçados até as casas. Nesse brotar e esparramar o *conhecimento dos guerreiros*, as sementes e os caules enredam o *txihi* no *hãhãw* (terra), ele pisa e aos poucos se amarra ao que não sabe, naquilo que somente a *caminhada* pode nele fazer brotar. Para o *tapurumã* (jovem guerreiro), *trioká* (caminhar) é mais do que se mover, afastando-se das trocas

[37] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 12 de janeiro de 2019.

contínuas com a cidade, é produzir uma narrativa a partir da sabedoria dos seus velhos, contar uma história com raízes:

> Bayara: eu tive nosso jovem é de lá de Carmésia pra cá modificou muito. Mudou porque lá, Antônio, o relacionamento com a cidade estava muito perto e aqui a gente mudou totalmente diferente, por causa da cultura, costumes, acender uma fogueira, conversar, contar história. [...] o indígena sem história, ele vive sem botar o pé no chão. Ele é um índio solto, é um índio solto. Então isso é bacana porque isso trouxe muita, muita uma realidade espiritual para a gente. Essa mudança ela trouxe uma vida, uma vida, um conhecimento, uma vida que eu falo uma vida de esperança, uma vida de futuro porque é, é assim a gente igual eu sempre falava pro meu povo: "eu quero um hoje ver um pedaço de terra mais afastado da cidade" porque nós temos Valadares 50 quilômetro, nós temos ali um povoado, 16 quilômetro, nós temos uma outra cidade aqui 35 quilômetro, nós temos uma outra 40. Quando eu cheguei aqui que eu já avistei o lugar: "poxa aqui vai ser o lugar que eu quero pro meu povo". Então isso mostrou muita dignidade, Antônio, e mostrou muito assim no passado, acho que meus guerreiros, outros guerreiros tanto dos Botocudos, dos Pataxós têm essa relação que tinha muito bacana, passaram por aqui, porque assim renasceu um outro povo pataxó nesse mesmo local. Por que eu falo isso renasceu? Porque a natureza ela precisava disso. Ela precisava disso nossa mãe terra precisava desse diálogo que ela já estava gritando. Ela já estava gritando pra sobreviver.[38]

Pelas palavras de Bayara, a migração do grupo para Açucena desdobra-se não só pelo *isolar-se de* (cidade, evangélicos), mas também no consubstanciar-se, fazer-se com, em relação à, ou seja, na relação de conhecimento com os *guerreiros* e, sobretudo, na evocação contra-escatológica da *mãe terra*: em seu grito de sobrevivência, ela fez renascer um *outro povo pataxó* para socorrê-la dos desmatamentos no Parque. Os *caboclos*, os antigos *guerreiros* pataxó e botocudo que povoavam as florestas de Mata Atlântica no Vale do Rio Doce agem enquanto intermediários nessa relação situada entre o deslocamento aldeão e o apelo da *mãe terra* (GONÇALVES, 2020).

Essas observações no relato do cacique atiram-me a compreender que as passagens estreitas ao Parque, o caráter labiríntico das estradas entre a aldeia e os distritos, além da própria precariedade da ponte sobre o rio Corrente se imbricam, de diversas maneiras, à existência dos Pataxó de Açucena, uma vez que os buracos abertos pelas vias, os becos entre os atalhos de terra e os ziguezagues das rotas se imiscuem ao isolamento relativo de Gerú Tucunã.

[38] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 12 de janeiro de 2019.

Não foi por acaso que os *troncos* (famílias) de Bayara e do velho Sapucaia (Seu Nilson), seus filhas/os e irmãs/ãos, levantaram suas *pãhãy* (casas) numa zona distante dos dois principais distritos da região: o Vinhático (São Geraldo da Piedade-MG) e de Felicina a 20 quilômetros da Terra Indígena. Circunscrita num plano flexuoso, estirado por serras e vales, Tucunã se esconde em uma área de baixada dentro do Parque. Felicina, a aldeia e a unidade de conservação fazem parte dos limites do município de Açucena (MG). O rio Corrente e uma rústica passarela é o que delimita e estabelece fluxos de pessoas e motos entre o Parque e o Vinhático à 14 quilômetros da TI.

Pelas imagens de satélite nas páginas seguintes, pode-se ver como Tucunã se liga a uma trama de lugares e ao mesmo tempo dista do assentamento e das áreas de ocupação dos posseiros nos trechos desmatados por meio do mergulho topológico dos Pataxó no vale. É como se tanto a longitude entre os pontos, quanto a alocação lapidar de Tucunã no centro de uma cadeia de entremontes atendesse a uma tática dos Pataxó de *trioká* (caminhar) para resistir. A geologia tortuosa do Parque e o serpenteio das colinas corroboram por fazer que as distâncias físicas se tornem significativamente maiores, pois o *kuidã* (corpo) não se move em linha reta ao destino, se escamoteia a pré-noção, o objetivo antecipado pelo plano descontínuo da *caminhada*, repleto de morros, encostas, aclives e descidas.

Nas outras aldeias pataxó que visitei em São Joaquim de Bicas (MG) e em Porto Seguro (BA), nenhuma delas apresentara um recuo tão complexo e que se entranha nas camadas do terreno para fazê-lo parte de sua *ykhã* (luta). Naô Xohã e Mirapé estão a menos de um quilômetro de rodovias. A primeira, Naô Xohã (espírito guerreiro em Patxôhã), fica às margens do rio Paraopeba e perto da MG-040, estrada que liga São Joaquim Bicas a Belo Horizonte (MG); a segunda, Mirapé – lagoa encantada *na língua* – é parte da Terra Indígena da Ponta Grande, área anexa da Reserva da Jaqueira que ainda não foi regularizada e é alvo da especulação dos empreendimentos turísticos no extremo sul da Bahia. Seguindo o fluxo da BR-367 sentido norte, rodovia que tangencia o Atlântico e separa por poucos metros o oceano do território indígena, chega-se ao Mirapé. Em Barra Velha, aldeia mãe dos Pataxó, a lógica é similar, a BR-101 desponta como uma serpente negra invadindo as imediações da TI.

O afastamento dos *txihi* de Açucena em relação à posicionalidade de outras *pataxí'p* (aldeias pataxó) fora observada por Fabiano Alves de Souza, etnólogo que esteve em Tucunã cerca de seis anos antes de minha estada:

> A aldeia Jeru-Tucunã encontra-se na cidade de Açucena, a 271 quilômetros da capital, sendo de difícil acesso em comparação com a facilidade de circulação das outras aldeias [pataxó] em Minas Gerais. Sem condução particular, precisei viajar até a cidade de Governador Valadares (MG), e, a partir daí, levei um dia para chegar até a aldeia. Deve-se embarcar até o município de Naque, proceder a um novo embarque até o distrito de Felicina (Distrito de Açucena) e aguardar a única opção disponível, um ônibus escolar, ao final da tarde, para chegar até Jeru Tucunã. (ALVES DE SOUZA, 2015, p. 46)

Vale enfatizar que, embora a distância de Governador Valadares à Tucunã seja 70 quilômetros, o lapso temporal da viagem de Fabiano tem mais a ver com os obstáculos, a falta de acesso, do que propriamente com a distância física. Fica a pergunta: por que os Pataxó de Tucunã buscaram um lugar afastado e de difícil acesso? É uma tática de contra-ataque e defesa? Ou trata-se de uma relação de conhecimento legada pelos *guerreiros*? Parece-me que as respostas a tais questões se comportam como estirpes que se ramificam e se intrincam solo adentro. Nele, geologia, *espíritos da mata* e a *ykhã ikõ hãhãw* (luta pela terra) se entrelaçam, as diferenças entre a semente que germina nos quintais e a *espiritualidade dos caboclos* se tornam ínfimas, aliás, uma é pressuposição da outra, buscar a *proteção dos guerreiros* é vê-la *renascendo* nos roçados.

Imagem 24 – Caminhos à Tucunã

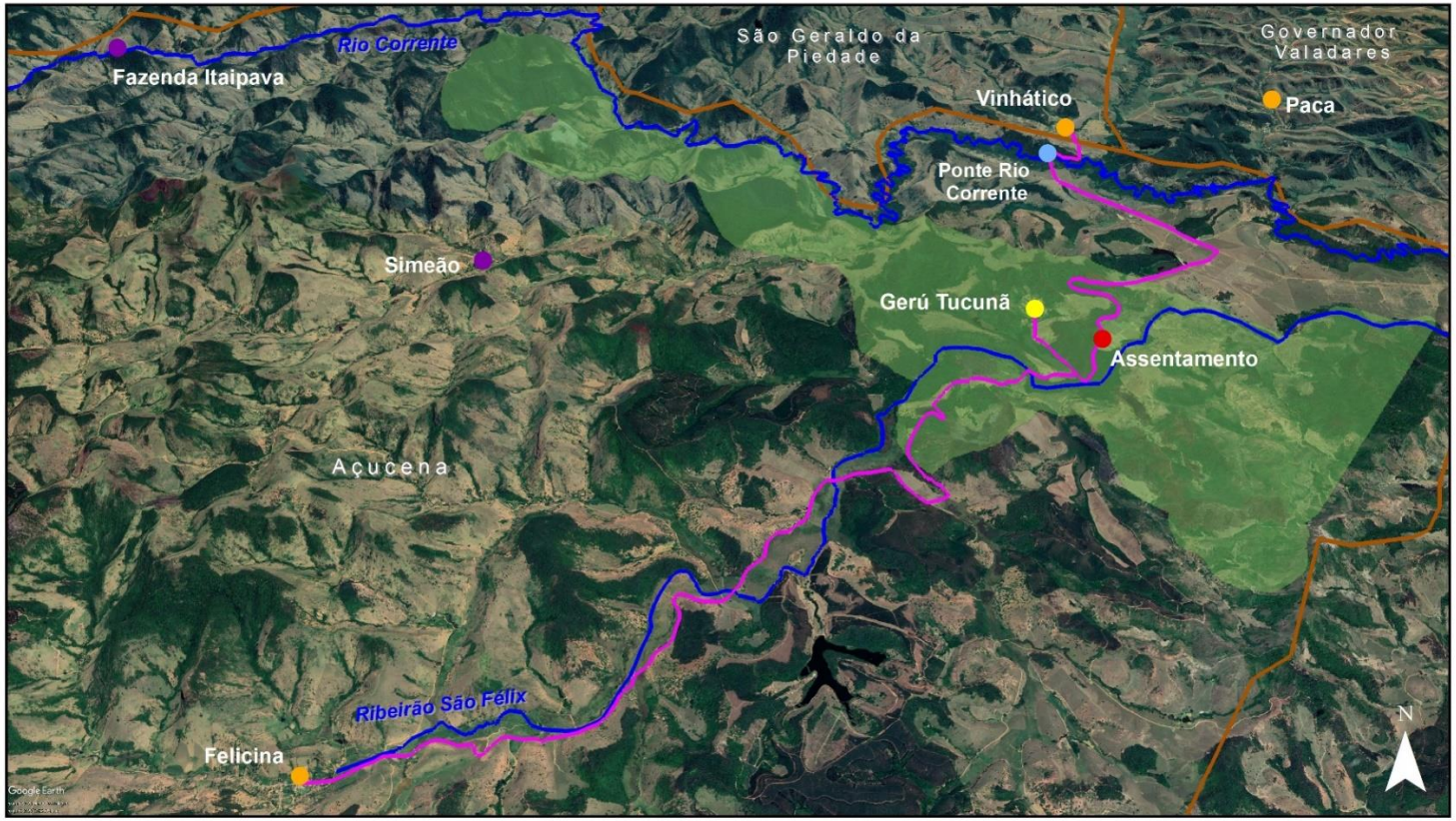
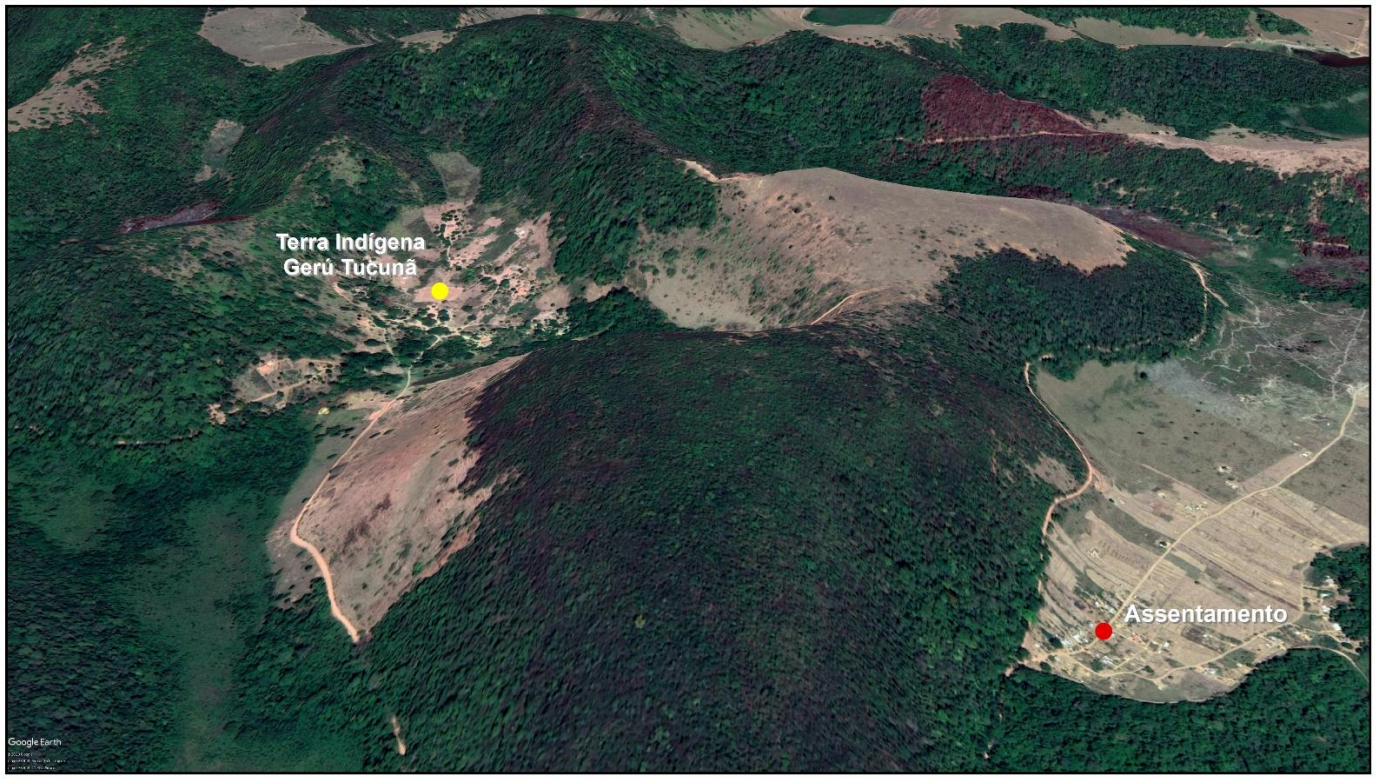


Imagem 25 – O vale de Tucunã e as matas



Título

O vale de Tucunã e as matas

Fonte: Google Earth

Edição Gráfica: Aline Aparecida dos Santos
Elaboração: Antônio Augusto Oliveira Gonçalves
Orientação: Monica Thereza Soares Pechincha

Na última imagem, é possível ver trechos desmatados entre o assentamento e Gerú Tucunã; são nessas áreas onde os posseiros soltam seus rebanhos para pastar às tardes. Em 2010, os Pataxó encontraram o vale desflorestado, restando apenas o pé de angico descrito por Natália na seção anterior. Ele materializa a força, a persistência da *mãe terra* mesmo em condições em nada favoráveis. Segundo Bayara, os Pataxó socorreram a *mãe terra* de devastação completa, possibilitando a *construção* de uma vida, o reflorescimento da mata, a alimentação dos *txihi* no novo território:

> Antônio: por que a mãe terra tava gritando Bayara?
>
> Bayara: do desmatamento, do desmatamento que ela tava já gritando, já como é que ia fazer. E daqui pra frente, ela só vai ser construção dela que nós não vamos desmatar [...]. Então, Antônio, essa construção que eu estou falando [...], então, Antônio, ela tá nesse período, ela tá na fase da construção. Essa fase da construção se Deus quiser nós vamos fazer aqui uma coisa pra mostrar ao nosso Estado brasileiro que o índio é capaz de recuperar a nossa floresta, a espiritualidade e o futuro da nossa geração porque isso aqui é que respira o ar puro, respira nossa água, a nossa alma tá aqui então por isso que eu coloco pra você: no nosso hoje, a esperança nossa, se nós ter nossa floresta como que nossos filho vai ter uma água com vida, uma água que tem dignidade, esperança pra natureza, saúde até pro povo daqui 50 quilometro que ele tá distante de nós, mas daqui tá saindo um ar puro que vai levar pra outro, pra outras pessoas. E essa espiritualidade de Tupã de cima, ela vai fortalecer a terra, ela vai fortalecer é tudo na vida da gente. Então isso é bacana. E essa construção quando eu coloco pra você [...] então, Antônio, é bacana porque isso pra gente ela trouxe totalmente [uma] realidade diferente. Lá na, na, na Carmésia, ela é uma realidade diferente, aqui é outra realidade diferente. Por que que eu coloco isso? O termo de, de alimentação, dá mandioca, batata, o coco, a melancia que o índio gosta dessas frutas, dá abacaxi. Maracujá dá com fartura mesmo, é jaca, então jaca aqui com cinco ano jaca aí já botando à vontade.[39]

A dificuldade de *botar uma roça* no território de Carmésia aparece nos diversos relatos que coletei em campo. Putumuju, por exemplo, menciona que o coqueiro, o abacaxi e as manivas não rendiam frutos no Guarani:

> Putumuju: lá [no Guarani] pra nós não dava porque lá não dava pra plantar nada lá. Mandioca lá dava com dois anos e aqui [Tucunã] com seis, nove mês cê tem mandioca pra fazer farinha. O que dava bom lá mesmo era feijão e milho, agora mandioca não dava, coco também lá não dá, dá o pé, mas o coco não dá. Abacaxi lá não dá, aqui abacaxi dá muito, pé dá abacaxi aqui e lá não dá e lá tinha muita pedra também. Você vê, você se que aqui você bate o enxadão aí você não topa uma pedra e lá não lá é pedra e morro, muito morro.[40]

[39] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 12 de janeiro de 2019.
[40] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Putumuju em 21 de dezembro de 2018.

A partir do relato abaixo de Sekuaí, vemos que esse conjunto de elementos apontados por Bayara e Putumuju – as críticas dos evangélicos, as condições de plantio da terra e as pedras no solo do Guarani – repercute de diferentes formas na *caminhada* à Tucunã, sobretudo, pelo fazer da *trioká'txẽ* (caminhada), isto é, o afastamento tático que o *trioká* (caminhar) gera. Isso é justamente o contrário de viver *embolado* em Carmésia, sem a distância necessária para que as ramas brotem e a *espiritualidade se fortaleça*, condições que frequentemente favoreceram os conflitos entre as quatro aldeias na Fazenda Guarani (Imbiruçu, Sede, Retirinho e Alto das Posses) antes da mudança para Açucena. Tais conflitos se manifestam, inclusive, na dificuldade de levar adiante os *mutirões* para abrir as roças e outros projetos coletivos no antigo território:

> Sekuaí: então na época que a gente tava em Carmésia é porque lá era dividido em grupo, lá eram 3, 4 grupos. Na verdade, tinha o Imbiruçu, a Sede, e tinha nós [Alto das Posses] que ficava embolado com o pessoal da Sede e tinha o Retirinho. Aí na época a gente trabalhava muito com projeto, só que esse projeto nunca andava porque tinha que consultar um grupo e consultar outro e as ideia nunca batia ou não dava certo, ou parava no meio do caminho. E na época também tinha pegado um fogo lá e tinha queimado 70% da aldeia de Carmésia, lá no Guarani, aí foi e tio [Bayara disse] assim: "se for assim, então eu quero, porque eu quero um lugar onde tem muita mata, se tiver rio melhor ainda" e lá no Guarani não passava rio, passa mas bem longe, lá em Carmésia, é bem longe, e ele vinha com o foco também de trabalhar muito essa questão indígena também, que é fazer as festas pra recuperar tudo, recuperar as festas, as comidas típica, essa coisa da espiritualidade também. E como mãe e tio Bayara recebia os guias deles, os espíritos, eles criticavam muito lá na onde a gente morava. Eles falavam assim que isso era coisa de macumbeiro, de feiticeiro, esses trem assim. Falava que era isso, então qualquer ritual que a gente fizesse e eles encabocla-se, os guias deles representasse, aí eles falava que já era coisa do diabo, falava essas coisas assim. Aí eu falei assim: "então a gente tem que procurar realmente <u>um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso</u>". [...] A gente pra fortalecer a nossa espiritualidade porque isso faz parte da espiritualidade indígena, se pode ir lá em Barra Velha porque o pessoal, a maioria lá tem os seus guias, os seus caboclos, lá na hora do ritual que tem eles se manifestam, então a gente falou assim: a gente vai procurar um lugar realmente, porque a gente sabe que não pode perder aquilo que é nosso e sim desenvolver pra não perder aquilo que é da gente, aí foi na época que a gente decidiu vir pra cá.[41]

Os rituais de possessão dos *guias* têm uma forte correlação com a fertilidade do solo para os Pataxó. Além dos *caboclos* terem capacidades de multiplicação pletórica, ou seja, a virtualidade de *encher* a aldeia com a sua presença e afugentar os *inimigos* que rondam Gerú Tucunã, posseiros, integrantes do MST e outros agentes, os *caboclos* guiam as *lutas pelo território* e estabelecem conexões com a *natureza* (*tanara*). Para os Pataxó, *a terra que planta*

[41] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Sekuaí em 1º de fevereiro de 2019, sublinhados meus.

e não dá é um indicativo do esgotamento de mundos. Caso as plantas do grupo não vinguem como a jaqueira, o coqueiro e os roçados de mandioca, isto evidencia outros aspectos nos planos da existência não humana. Os *caboclos* se comunicam com os Pataxó em sonho, enviam mensagens, predições, receitas de *plantas medicinais* capazes de curar a doença de algum parente, e afetam também as *lutas pelo território*, indicando quais os melhores caminhos a serem tomados.

Veja que a comunicação interespecífica entre os Pataxó, *caboclos* e as matas aparece no nome da aldeia "Gerú Tucunã", Gerú (Paulo) apesar do seu falecimento em 2004, continua a desempenhar funções pelo seu povo em termos espirituais, sendo que um dos seus anseios em vida era se mudar do Guarani, tal qual contam seu filho e neta, Bayara e Natália:

> Bayara: [...] os meus velhos lá sempre a minha sogra [Zilda] que era mãe da Branca e o meu pai que era que chamava Gerú [Paulo]. Gerú era o nome dele indígena e ele sempre dizia: "meu filho isso daqui não vai dar. Isso aqui é nós tem que caçar um pedaço de terra que venha parecer com nossa realidade". E eu disse pra ele: "oh pai, a gente vai trabalhar nesse sentido".[42]

> Natália: o meu avô [Gerú] também ele tinha essa vontade de sair, minha avó [Zilda] que faleceu ela também tinha vontade de sair lá do Guarani, sabe? Então isso também acabou limitando mais o povo. E aí foi um lugar que todo mundo deu certo, sabe? Foi é luta, foi difícil no início de tudo, mas a gente se deu muito bem no território parece que ao mesmo tempo ele também tá ligado com o clima da Bahia.[43]

Gerú se comunica com as pessoas *preparadas* na aldeia e envia mensagens dos encaminhamentos políticos do território, além de prenúncios relativos aos parentes e as virtuosidades da terra no cuidado do corpo. Numa conversa na fogueira, Dona Branquinha (Eliene) e Joãozinho Gameleira relatam como os evangélicos, as matas e os frutos se intersectam nesse movimento de retirada do Guarani, em 2010:

> Dona Branquinha (Eliene): eles [na Sede] tudo são evangélicos, todos eles são [...] aí ficava criticando nós, era do ritual que a gente fazia, falava era coisa demoníaca era isso e aquilo outro. Aí a gente pegava e ficava chateado com que eles falava e como diz mais depressa ele achou esse lugar aqui e a gente ficou feliz de ter vindo pra cá, a gente ficou mais alegre aqui. Porque aqui é só nós mesmo, nós mesmo, tem muito mato e a gente sente mais livre, as terras ajuda, tudo que cê planta aqui dá e lá era mais, demorava mais, cê plantava mandioca demorava, cê plantava pé de coco era uma eternidade pra dá um coco, não dava coco fácil que nem aqui não. Tudo que cê planta aqui dá, laranja, rapidinho dá.

[42] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 12 de janeiro de 2019.
[43] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Natália em 15 de janeiro de 2019.

> Joãozinho: laranja aqui com 2 ano tá dando laranja.
>
> Dona Branquinha (Eliene): batata aqui cê planta batata, batata da boa.
>
> Joãozinho: esse pé de caju aí, aquele pé de caju ali tem foto dele esparramado longe.[44]

Em termos gerais, duas ideias se revelaram importantes nas narrativas registradas em campo: a) as teorias da alteridade pataxó tendem a conceitualizar que a mudança do grupo da Fazenda Guarani para a nova aldeia Gerú Tucunã é mais do que um mero deslocamento e parece implicar diferentes aspectos através das *caminhadas*: afastamento físico, busca de *fortalecimento espiritual*, construção da pessoa pataxó, contatos com os *caboclos* e a relação disso com a condição espiritual dos *txihi* (gente, índio); b) tal socialidade não pode ser só realizada entre humanos e envolve uma série de seres não humanos (*caboclos*, roçados, *plantas medicinais*, *encantes*, dentre outros) com agências diversas na cosmopolítica de Tucunã.

No movimento complexo de buscar um novo lugar para se viver, tanto a economia ontológica – diferença e produção dos seres –, quanto a ontologia política – embate entre os mundos indígenas e não indígenas –, são duas questões entrelaçadas entre si, conforme sugere Mauro Almeida (2013, p. 25):

> [...] lutas pelo reconhecimento em que estão em jogo redes de pessoas-animais-*Caipora*, redes de mulheres-mandiocas-saberes coletivos e redes Estado-antropólogos-quilombolas. Há uma conexão entre o domínio da economia ontológica (produção) e ontologia política (conhecimento). Essas expressões não são mais sinônimas, mas contêm uma nuança: a primeira trata de conflitos de produção e distribuição de entes, e a segunda trata do confronto político entre mundos possíveis – além do mundo das mercadorias e do Estado Nacional.

Se aquilo que procura pelo reconhecimento ao mesmo tempo se constitui ontologicamente enquanto tal (ALMEIDA, 2013), este constituinte processual, ressonância da sua produção em meio a outras multiplicidades implicadas – Hamãy-*Pai da Mata-caboclos*-Pataxó – e de sua insurgência política no encontro com mundos díspares – evangélicos-*ĩdxihy*-posseiros-MST –, então provavelmente os filamentos que coligam a economia ontológica com os embates existenciais se justapõe na precaução e afastamento dos *txihi* em Tucunã.

[44] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Eliene e Joãozinho Gameleira em 23 de janeiro de 2019, sublinhados meus.

Diria que essa nuança entre economia ontológica e ontologia política, tal qual propõe Almeida (2013), não é apenas uma distinção conceitual, pelo contrário, ela toca num campo de luta e resistência, no cerne das dissimetrias alocadas aqui e acolá, em como a busca de *segurança espiritual* dos Pataxó se desdobra no isolamento de Tucunã, em como o recuo físico se dissuade de si mesmo, revelando-se relacional, pois deve se precaver das *malvadezas* (risco de violência) dos diferentes outros que entrecruzam os caminhos dos *txihi* no rio Corrente. A *guerra*, os *conflitos* e a ameaça de ataques ganham contornos no intervalo entre as casas e o pátio da aldeia, se torna uma verdade pragmática com ares de refúgio e proteção.

Os Pataxó, em geral, não se angustiam com o futuro, nem tornam seus inimigos mais potentes do que de fato eles são. É no *patxitxá* (fazer) que as coisas se resolvem e o isolamento corrobora na tranquilidade dos *txihi*, já diria Dona Branquinha: "a gente ficou mais alegre aqui. Porque aqui é só nós mesmo, nós mesmo, tem muito mato e a gente sente mais livre". A partir de Tucunã, percebi que a *retomada* perfaz um *continuum* pragmático no qual plantas, roças, vales, declives, entes espirituais, pessoas, casas e terreiros vão se combinando de múltiplas formas e a depender das diligências geradas pela própria situação. Os *txihi* não almejam um só objetivo e se fixam nele como constelação presa num universo de seres cósmicos estáticos.

Diria que a longitude dos objetivos em relação ao chão da vida cotidiana é uma fantasmagoria nossa, dos *ĩdxihy* (brancos). Entre os Pataxó de Tucunã, *pohẽhaw ũg arahuna'ánig* (vida e desafios) se emaranham em múltiplas camadas, são como as manivas, enquanto roça elas fincam a existência dos guerreiros no solo, *haptxoy* (depois) transformada em *kuyuna* (farinha de mandioca) engrossa o *mãgute* (comida), *sustenta* o *ãpekôy* (corpo) na labuta diária. A *luta pelo território* não está num "lá", cada vez mais distante na medida que nos dele acercamos, mas brota e cresce no *txõg* (aqui), nos passos nem tão largos que faça-nos esquecer dos *troncos* e nem tão estreitos a ponto de nos cegar para as artimanhas do *inimigo*. A *re-tomada* começa *kramiã* (agora), aliás já começou muito antes desse texto pensar em ser escrito, ela é parte da *sabedoria dos antigos*.



CAPÍTULO 3 – NARRATIVAS E CAMINHADAS: OS *MAKIAMI* E O RELATO DAS *AWÃKÃ'P*

Nesse capítulo, pretendo analisar a correlação das *caminhadas* com o movimento das histórias pelos diferentes nexos de socialidade *txihihãi* (indígena, pataxó). A rede de relações *esparramadas* entre as *pataxí'p* (aldeias pataxó) acaba criando nódulos nos quais se entrelaçam a ancestralidade e a narração de certas histórias. Os *makiami* (velhos anciãos e anciãs pataxó) sabem e relatam algumas *awãkã'p* (histórias) em particular. Isso cria um duplo desdobramento, aquele/a que sabe contar histórias é porque caminhou e pegou relatos com os *makiami* nas aldeias *txihihãi esparramadas* aqui e ali; os/as pesquisadores/as pataxó e dos Pataxó (pesquisadores/as não indígenas), por sua vez, navegam pela teia de relações e se defrontam com as raízes das histórias e seus porta-vozes autorizados.

Ter raiz e conhecer histórias

> Para um povo indígena ser reconhecido e ter os seus diretos válidos diante da lei do não índio ele precisa *ter raiz e conhecer* e fazer circular as suas *histórias*. Esse conhecimento é [que] contribui para fazer de um povo guardião da sua própria cultura. Por meio da oralidade essas histórias são contadas e recontadas para todos os membros da comunidade por muitas gerações. (ALVES, 2016, p. 21, itálicos meus).

Este trecho é parte da monografia de Tary Alves sobre *as histórias dos lugares sagrados* do povo pataxó. Tary é morador da aldeia Encontro das Águas – TI Fazenda Guarani. *Raiz* e *histórias*, duas palavras de Tary, entrelaçam-se num campo semântico do que vem a ser o *território* para os Pataxó e não apenas para fins de regularização e reconhecimento pelo Estado, pela "lei do não índio". O povo pataxó se faz "guardião da sua própria cultura" na medida em que se envolve nesse duplo agenciamento: o *território é construído*, mantendo viva *a memória*

dos velhos pelas *histórias* e deitando raízes no solo pelo plantio de roçados e árvores nos quintais de cada *kijeme* (casa)[45]. Além disso, pelo que constatei ao longo do campo em Tucunã, a territorialidade se articula com um outro regime implicado, ou melhor, multiplicado nessa *construção*: a *espiritualidade dos caboclos*.

O *território* não se concebe botando cerca, estabelecendo linhas euclidianas na circulação de pessoas e seres, ele é justamente o contrário, demanda multiplicidade pletórica de raízes e presenças (dentre elas, a dos *caboclos*), feita e mediada pelas *caminhadas* dos Pataxó aos roçados e às matas. Nesse sentido, a mudança da Fazenda Guarani para Açucena é, além da busca de morada num outro lugar, longe da cidade, uma *construção* em porvir, atravessada por dois campos de ação percucientes e internamente articulados: *raiz e histórias*; *território e espiritualidade*; fazer *caminhadas e botar roça*; *brotar e esparramar as ramas*, *construir* e se preparar para as *lutas*:

> Bayara: essa visão que eu vejo hoje dessa memória dos nossos velhos, ela não acabou. Ela não acabou. Essa caminhada que nós fizemos do extremo sul da Bahia na década de 1970 pra Minas, esse encaminhamento que nós mudamos, moramos 30 anos na Fazenda Guarani. Aí fomos pro Espírito Santo, depois pro Espírito Santo voltamos pra Fazenda Guarani e [em] 2010 a gente retornou pra aqui, pra Açucena. A batalha nossa, ela não acabou, ela está começando brotar agora e tem muitas lutas pela frente.[46]

As *ykhã* (*lutas*) a que se refere Bayara são literais e se exprimem nos enfrentamentos e violências que os Pataxó vivenciaram ao longo das suas *trioká'txẽ'p* (caminhadas). *Guerra/conflito* são motivos frequentes no histórico de dispersões das lideranças e anciãs/ãos *txihi esparramadas* em distintos territórios. Os Pataxó de Tucunã diferenciam implicitamente *guerra* de *conflito*. *Guerra* é a *violência e os massacres* em tempos pretéritos, principalmente, em razão do *Fogo*, dos fazendeiros que *escravizaram* os *kakusú* (homens pataxó) nas plantações do extremo sul após o *Joôpek ũpú 51*, além da *espoliação* movida desde a época dos colonizadores portugueses, em tempos mais recuados. Vale enfatizar que, apesar da ancoragem histórica dessas memórias, a *guerra* não é um conjunto de eventos do passado sem eficácia no presente, pelo contrário, os *txihi* percebem a *guerra* num tênue limite, numa latência prestes a estourar, como descrevi no capítulo 1.

---

[45] Essa concepção, de que tanto o território é *construído*, quanto os/as guerreiros/as em *retomada* nele se fazem, também desponta na imagística de resistência de outros povos, a exemplo dos Kaingang: "precisamos do território para existirmos de acordo com nossos costumes, onde somos gerados e criados aprendendo sobre a vida e a morte. Temos uma conexão com nossos territórios, construímos e somos construídos nele", diz a indígena antropóloga, Joziléia Kaingang (2020, p. 62).

[46] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 16 de novembro de 2019.

Os *conflitos*, por sua vez, apontam para as brigas e cisões entre os diferentes coletivos *txihihãi* (pataxó). “Evitar um conflito”, “estourar um conflito entre a gente” são expressões mobilizadas, sobretudo, nas memórias da vida na Fazenda Guarani, antes de 2010. Eram recorrentes as *brigas*, o fechamento de estradas em uma das aldeias para impedir a circulação dos demais e as acusações recíprocas entre as diversas *turmas*, geralmente reconhecidas pelo nome de suas respectivas lideranças. Exemplo: a *turma de Bayara, o grupo do Divino, o pessoal dos Mariano*.

A despeito dessa *txagwary* (diferença) nos usos *upãp hãwmãỹtây’p* (das palavras) *conflito* e *guerra*, é frequente uma borrar o domínio da outra e se apresentarem como coextensivas. Melhor dizendo, a dinâmica segmentária das *pataxí’p* (aldeias pataxó) em Minas Gerais se imiscui às *brigas*, aos *conflitos entre as turmas*, mas nem por isso estes se elucidam *per se*, os fluxos da cidade, incursões inoportunas de posseiros e pastores, querelas que se originam nas idas aos distritos, vez por outra se desdobram em *brigas* na aldeia. Bayara dizia-me que muitas das desavenças no Guarani se relacionava a vinda dos pastores *ĩdxihy* (não indígenas), cuja ação fazia alguns *taputary* (parentes) passarem para a *lei de evangélico*. A presença de religiosos estrangeiros dava origem e, por vezes, intensificava as *brigas* entre as *turmas* no antigo território. Já em Açucena, no começo da *retomada*, um pastor de Felicina iniciou uma série de doações às irmãs de Bayara, numa clara tentativa de se aproximar dos/as habitantes de Tucunã e convertê-los/as para a *lei de crente*:

> Bayara: veio um pastor daqui de Felicina, ele trouxe uma cesta básica pra minhas irmãs aqui, trouxe uns cinco sacos de roupa e depois chamou as meninas pra ir lá na igreja, porque lá já queria botar tanta coisa. Falei: "ninguém vai mais lá, eu proibi". Ele queria trazer uma coisa pra iludir, pra iludir as pessoas pra poder passar [para lei de crente]. Falei: "não, ninguém vai mais lá, acabou, eu não quero isso aqui”.[47]

A capacidade do pastor de *botar tanta coisa* na cabeça das pessoas e *iludir* a comunidade é parte do receio de Bayara, algo que ele viveu no Guarani e do qual os *txihi* de Açucena buscam se desvencilhar. Esses episódios, mesmo que deslocados no tempo e espaço – lá no Guarani, aqui em Açucena –, só nos mostra como a *guerra* dos brancos contra os Pataxó não acabou e se estende em investidas ulteriores, em passagens sorrateiras entre a doação de alimentos e a entrada de igreja, as possíveis divergências do pastor com a *espiritualidade txihihãi* e as *brigas* dos *taputary*. Porém, não é exato dizer que o pastor cria os *conflitos*, pois

[47] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 12 de janeiro de 2019.

desavenças de natureza diversa, *brigas* entre as lideranças, agressões e casamentos malsucedidos dentro de uma comunidade aí se enfeixam e/ou, por vezes, as diferenças entre as *turmas* se acrescem às investidas dos brancos. É, nesse sentido, que a iminência da guerra e a proximidade dos *ĩdxihy* se sugere nos *conflitos txõg* (aqui) e, por outro lado, os *conflitos* retorcem a *guerra* sob novas bases relacionais. Menos que um dentro e um fora, o par *conflito/guerra* é distendido e modalizado nos deslocamentos, nas cisões e alianças operadas ao longo da *retomada*.

Além do que, conforme relatei no capítulo 1, a *guerra* é parte do *tuhutary* (presente), já dizia Bayara: "[a batalha] não acabou, ela está começando brotar agora e tem muitas lutas pela frente". Essa frase tem um forte lastro com as experiências de uma *retomada*. A julgar pelos enfrentamentos que os Pataxó ainda passam no Parque Rio Corrente: queimada das matas ao redor da aldeia pelos posseiros na tentativa de expulsar os habitantes de Tucunã; assoreamento e contaminação proposital das nascentes de água; tiros de espingarda para amedrontar e desanimar as andanças dos *parentes* e o desmatamento levado a cabo pelos *ĩdxihy* nas nesgas de Mata Atlântica do Parque, eu diria que a *guerra*, os *massacres* são uma constante estrutural na vida dos *txihi* e por isso "saber andar" (PEDREIRA, 2013), ser comedido nas palavras e observar mais as ações do outro antes de agir é algo que as *histórias* ensinam. A *guerra* e a violência estão amiúde glosadas nas *awãkã'p* (histórias) pataxó.

Os Pataxó de Tucunã me ensinaram que *ter raiz e conhecer histórias* é uma forma de resistir, de pisar no chão da aldeia e agenciar a *proteção espiritual dos caboclos* contra seus *inimigos*. Em geral, as *awãkã'p* (histórias pataxó) não apresentam um "interesse aitiológico" (CALAVIA SAÉZ, 2002), quer dizer, elas neutralizam a busca das causas nas narrações, suprimem a procura de um *telos* para o qual desemboca a agência dos personagens. Os *inimigos* são uma forma vazada, sem conteúdo preciso, se define contingencialmente no lapso e rupturas do caminhar, se sugere nas entrelinhas das *histórias*. O sujeito caminhante, amiúde, toma corpo de uma terceira pessoa – exemplo: "o filho do caboclo pegou um bem-te-vi"[48] – e seu rival, muitas vezes, é anunciado pela transformação que causa naquele que observa: "no olho dele", "nas vistas dele"[49].

[48] Analisarei essa história no capítulo 5 da tese. Em termos gerais, na história dos Bakirá, o *filho do caboclo* tem seu pássaro roubado pelo filho do *ĩdxihy* e eis que intervém, em favor dos Pataxó, os Bakirá, uma nação de *Tapuyo* sai do subterrâneo para vingar o roubo do bem-te-vi. Os Bakirá matam o *konehõ txó ĩdxihy* (filho do branco), levam seu corpo para dentro do chão, cavando dois buracos que existem até hoje em Juacema, praia nas imediações de Caraíva e Barra Velha, em Porto Seguro. Essa *awãkã* (história) deixa evidente a presença do branco na *espoliação* que os Pataxó *sofreram* desde tempos primevos.

[49] No capítulo 6, descreverei as histórias de Hamãy. Na principal delas, em resumo, o caçador avista um homem conduzindo um bando de queixadas, ele atira, mas somente fere um dos porcos do mato. Aquilo que *nas vistas dele* aparecia como *um homem*, era, na verdade, Hamãy, a *dona da mata*. *Uma mulher* que sela uma *devoção* com

Poderíamos estar aqui à beira de uma correspondência estrutural dos Pataxó com o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), mas a guerra, a consubstanciação do matador com a vítima na antropofagia tupinambá pouco cabe aos *txihi* de Açucena, a vingança não se completa, o *inimigo* não é identificado corporalmente, somente as marcas da sua presença fazem-se notar, se entreveem nos cenários, na mutilação que produz nos oponentes – "o índio perdeu a língua porque falou demais"; "o filho do *ĩdxihy* roubou o pássaro do filho do caboclo". Os *ĩdxihy* não são exatamente os brancos, não estão locados em vazio numa filosofia de dualismos entreabertos e em constante mutação (LÉVI-STRAUSS, 1993 [1991]); na verdade, eles figuram nas *histórias* pataxó por meio da qualidade de seus vínculos, são aqueles de quem os Pataxó *sofreram* e ainda *sofrem* relações de violência e *espoliação*. A maioria dos/as velhos/as de Tucunã tem certo receio em *contar histórias*, não gostam de ficar revolvendo um passado no qual eles/as não podiam *ahê kohtuãga* (se identificar) como indígenas perante aos locais, nem lhes era permitido mobilizar palavras *na língua* [50], sobretudo, após o Fogo de 51, quando as frentes de contato estatal e privadas foram, aos poucos, fechando o cerco contra os Pataxó, fazendo-lhe ter de trabalhar como *escravo de fazendeiro* nas plantações de cacau e para criadores de gado nas proximidades de Barra Velha.

Faço essa digressão nos meus argumentos com intento de especificar o que vem a ser a *guerra* para os Pataxó. No cotidiano de Tucunã, guerrear com os diferentes não é uma questão, a *guerra* advém pelo medo da violência, de serem *escorraçados* do Parque, de terem seus *kijemes/pãhãy* (casas) queimados na calada da noite, de beberem água envenenada nos ribeirões, isto é, a *proteção dos velhos* se liga às instabilidades da *retomada*, conformando ao redor dos *txihi* uma *multidão* de seres que confundem a *visão dos inimigos* e impede os posseiros de reconhecer as pessoas no pátio de aldeia e ao mesmo tempo as torna indiscerníveis nas suas *trioká'txẽ'p*. Sair de Tucunã, percorrer as suas matas, se deparar com pessoas fora da aldeia sempre contempla uma dose de risco. Os eixos relacionais do *território* e da *guerra/conflito* são construídos e tensionados na e pela *caminhada, um/a guerreiro/a* não se faz sem a *luta* implicada no ato de caminhar.

A combinação específica lutas-deslocamentos-risco de ataque numa *retomada* é o que designo por "iminência da guerra", trata-se das distintas modalidades de violência externa

determinados caçadores e se vinga deles caso eles revelem a sua existência para um outro. Daí o lema da *awãkã*: "tudo que você viu, lá você deixa". O caçador, em questão, conta que viu Hamãy na mata para um ferreiro e, como resultado, leva uma surra de Hamãy, ameaçando-o a prendê-lo em seus domínios, caso ele volte para outra caçada.

[50] Na dissertação de Anari Bomfim (2012), pataxó de Barra Velha, a prática de falar na língua pataxó é identificada pelo termo *cortar língua*. Exemplo: "aquele velho é cortador de língua, sabe falar no idioma". A questão da *retomada da língua* é tema do capítulo 4, por isso não me aprofundarei aqui.

contra os Pataxó, aqui estão incluídos os *massacres*, como o *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51), a *malvadeza dos ĩdxihy* (não indígenas) em diferentes tempos e espaços e, por fim, o prospecto continuado da *guerra* nos dias de hoje, o que Zezitão dizia no capítulo 1: "pode dar outra guerra de novo". Já por "desvio do conflito" compreendo o uso do afastamento territorial como forma de driblar as *brigas* e desavenças internas entre os *txihi*. Essa é uma ponte pragmática do movimento à Açucena, ou seja, "para evitar de acontecer um conflito mais sério com a gente, saímos do Guarani e viemos pra cá". Entretanto, como disse antes, o par *guerra/conflito* se imbrica entre si e a fissão de *turmas* não surge apenas pelos *conflitos*, por vezes, uma liderança simplesmente busca uma maior *autonomia* para seu grupo e estabelece uma nova *pataxí* (aldeia) afastada no interior de uma mesma TI ou migra para outra localidade. Lá, se juntam um *mucado de parentes* e mais alguns aliados da liderança.

Se diferencio certos elementos é apenas para precisar as complexidades da *retomada*, não é demais dizer às/aos leitoras/es que esses componentes cingidos persistem, quase sempre, num regime de concomitâncias, no *patxitxá* (fazer) diferencial de cada um deles e na combinatória de forças, de transposições de *memórias* que nos levam do *tuhutary itsã homãk* (do presente aos tempos ancestrais) e o inverso, a concreção do passado no presente.

Nos deslocamentos para construir novos territórios, deambular de uma aldeia à outra, fazer viagens coletivas com outros/as guerreiros/as ou se reunir com autoridades para tentar resolver a demarcação de terras, há ainda a imbricação relacional de uma *retomada* na outra. Por vezes, *iẽ nuhãtê* (a força) *ũg iẽp ykhã* (e as lutas) de um grupo de guerreiros em *retomada txõg* (aqui) se correlaciona com as *lutas txóp taputary higwá* (dos parentes lá), os próprios *taputary* caminham, permanecem *uma temporada* noutro território, os laços de parentesco se distendem numa rede de relações concomitantes, por isso que a *ykhã* perpassa pela *nuhãtê* de outra, elas estão *esparramadas* e ligadas num campo de resistência, se ativam e se fazem continuamente ante a tensão com os brancos, a *guerra* que o Estado, as mineradoras e os fazendeiros movem contra os *txihi*.

No início de 2020, os Pataxó de Açucena foram ajudar os *parentes* que vivem às margens do rio Paraopeba. Estes últimos construíram, em 2017, a aldeia Naô Xohã numa propriedade da Vale, próxima à Brumadinho (MG). Em 25 de janeiro de 2020, completava um ano do rompimento da barragem de Brumadinho ocorrido em 2019 e, desde então, as famílias de Naô Xohã não podiam manter suas roças e nem ter água potável a partir das reservas do Paraopeba, pois o leito do rio foi contaminado com rejeitos de minério, peixes morreram e corpos humanos foram carregados até a aldeia pela correnteza de suas águas (CAMPOS, 2019). Em 2020, a mineradora responsável pelo *crime* ameaçava expulsar os indígenas da área e cortar

o fornecimento de insumos (água engarrafada e alimentos) para a comunidade. Através de Charles e Juari, filhos de Dona Maria (irmã de Bayara), que se mudaram de Tucunã para Naô Xohã em meados de 2018, os Pataxó de Açucena se aliaram aos *parentes* de Brumadinho e foram protestar contra a mineradora naquela ocasião.

Imagem 26 – Guerreiros de Tucunã em caminhada com as famílias de Naô Xohã no protesto contra a Vale



Fonte: Gonçalves (2020).

No campo, percebi que as lideranças mais velhas de Tucunã conduziram a roda de *Awê* e depois seguiram adiante das famílias de Naô Xohã na caminhada contra a Vale. Há aqui um questão de ancestralidade, assim como as *histórias* têm suas *raízes*, seus *troncos velhos esparramados* em diversos territórios, os guerreiros de uma *retomada* mais antiga ensinam e conduzem os aprendizados daqueles/as que são mais novos *na luta*. O que Charles e Juari ouviram e praticaram com Dona Maria, Bayara, Clemes, Sapucaia e outros velhos na retomada de Tucunã acaba *fortalecendo* a sua luta em Naô Xohã.

Essa multiplicidade de raízes, histórias e aprendizados nas *trioká'txẽ'p* (caminhadas) também tem origem na *espiritualidade dos caboclos*. Lembro-me de uma frase ouvida muitas vezes em campo: "a gente não anda sozinho". Os Pataxó caminham trazendo consigo os seus *espíritos*, os seus *guerreiros*, os *velhos ancestrais*, que confundem a visão dos *inimigos*. Isso é particularmente forte nas danças do *Awê*. Sobretudo em noites de lua cheia, quando os *caboclos* estão mais *fluentes* em Tucunã, as *jokanas* (mulheres) mais velhas *recebem* os *guerreiros da mata e da água*. Os *kakusú* (homens) permanecem *hamiá'irá* (*brincando*, dançando) no entorno do mastro da *Cabana Grande*. O aspecto pletórico da *espiritualidade txihihãi* é parte do ideal de *ver sem ser visto*, uma prática dos antepassados. Pelas rezas, se pede aos *caboclos* que façam uma *multidão*, tornando a *trioká'txẽ* (caminhada) das lideranças alvos indiscerníveis ao olhar dos *inimigos*.

O valor topológico das *caminhadas*, de ensejar relações com os *caboclos*, com os *parentes* de outras aldeias, companheiros de caça e seres não humanos que cruzam os caminhos dos *txihi* pressupõe domínios contrários, ou seja, a possibilidade de ser pego pelos *encantes do mato*, de voltar *assombrado* e *munguzudo* (enfraquecido espiritualmente) depois de uma viagem em meio aos *ĩdxihy* em Belo Horizonte, de enfrentar um dos posseiros no caminho da aldeia. Um zelo excessivamente cuidadoso das relações no movimento e do movimento nas relações, receio que se expressa na oclusão das matas de Tucunã e no desvio da violência dos *inimigos* pelo afastamento da aldeia. Os trajetos entre Tucunã e o Parque, as viagens das lideranças para resolver a questão do território e as *lutas esparramadas dos parentes* que vivem em distintos territórios, nos mostra a correlação de forças, a implicação mútua de saberes que agem em rede, a sabedoria e histórias dos velhos que é levada e trazida por meio das caminhadas, em que um guerreiro age na *ykhã* do outro, encontra forças nessa transposição de limites e barreiras que o Estado e a ambição dos *ĩdxihy* insistem em delimitar. As *caminhadas txihi* se exprimem desde as andanças no caminho dos roçados até nos deslocamentos que os *troncos* (famílias) de Bayara e Sapucaia viveram:

> Bayara: eu sempre falo isso: "é uma caminhada que nós fizemos de Barra Velha até a Fazenda Guarani, da Fazenda Guarani outra caminhada para Espírito Santo".
>
> Sapucaia (Seu Nilson): para Vitória [ES].
>
> Bayara: de lá [do Guarani] agora [em] 2010.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): de novo pra cá [Tucunã].
>
> Bayara: a gente saiu veio para aqui, construiu uma aldeia, é uma caminhada. Hoje a gente está aqui. Nós vamos adquirir um pedaço do nosso território para os netos, pra ficar na história do nosso povo. Os velhos sempre faziam uma roça aqui hoje, amanhã eles iam fazer outra lá, quando essa daqui estava madura, de lá eles iam buscar outra rocinha, mudava que estava maduro. Saber essa história que você vai só deixar escrito para os filhos, ela nunca que vai acabar, o que eu presenciei hoje, esse menino [Bayara apontando para seu neto Arthur] vai presenciar outra coisa, daqui para frente, ele já tem uma história diferente. O que meu pai [Gerú] disse: "olha meu filho, o que nós hoje, o que nós batalhamos de convivência, dessa andança que nós andamos vai ficar na sua cabeça, você tem de respeitar seu direito e respeitar o direito da pessoa que vir e você buscar sua autonomia para você colocar isso na sua cabeça". Essa frase que isso é uma construção dessa vida, dessa vida da gente que não vai acabar aqui. Essa caminhada que vocês tão levando, que a gente está contando, isso é uma caminhada. Então aquela frase que ele me disse nunca que acabou.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): nunca acaba.
>
> Bayara: então hoje a gente está construindo isso junto [com] que ele disse. Igual minha sogra [dizia]: "o meu genro, que nós temos que caçar um pedaço de terra, que essa terra aqui ela não é boa, a gente não dá certo com essas pessoas que está aqui [no Guarani], vamos caçar um pedaço de terra para família". Deus botou, Tupã botou, nosso Nhanderu mesmo aí que botou esse pedaço de terra aqui [Tucunã]. Nós viemos para cá, uma aldeia nova, a gente está feliz aqui dentro, foi com luta, foi com garra, mas graças à Deus todo mundo já construiu um kijeme [casa] com batalha, com o próprio esforço.[51]

Bayara mobiliza a vontade dos ancestrais, do seu pai, finado Gerú, e da sogra Dona Zilda, falecida esposa de Sapucaia (Seu Nilson). Gerú já dizia ao filho: "essa andança que nós andamos vai ficar na sua cabeça, você tem de respeitar seu direito e respeitar o direito da pessoa que vir e você buscar sua autonomia para você colocar isso na sua cabeça". Dito de outro modo, cada um exprime uma *luta*, uma *batalha*, que não previsão de se esgotar. Cada geração de filhos/as e netos/as vive a sua e passa para a seguinte, um saber ancestral que "nunca acaba", ele se materializa na busca por "um pedaço de terra", na força e *niamitãg ũpú Niamisũ* (proteção de Deus) em encaminhar esse território sagrado para os Pataxó de Tucunã. Mesmo em *post*

[51] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara e Sapucaia (Seu Nilson) em 13 de janeiro de 2020.

mortem, a vontade de Gerú e Dona Zilda de viver afastado dos *conflitos* no Guarani e de procurar *autonomia* para o seu povo, vivendo longe dos brancos, prevaleceu. Daí vemos como a *trioká'txẽ dos txihi* amarra o desvio dos *inimigos* a uma *busca espiritual* na *nuhãtê txóp kahnẽtu'p xohã* (*força dos nossos velhos*):

> Putumuju: aqui nesse território que nós tamo aqui [Tucunã], aqui as pessoas têm muita ambição por aqui porque aqui é uma terra boa, tudo que você planta dá, por isso que esses caras [posseiros] não querem deixar isso aqui por nada. Então esses caras têm muita ambição por essa terra aqui. E aí eles já rodaram tudo que é jeito já por querer fazer o mal a gente. Só que eles não têm poder mais que Deus, então sempre a gente tem nossa Cabaninha [do Segredo] ali, nós vamos pra lá, nós fazemos nossa oração, pede a Deus mesmo, pra Deus proteger nós. Então a gente vem buscar a força em nossos guerreiros, em nossos velhos que a gente vem buscando e pedir proteção [pra] eles. Sempre a gente pede proteção ao nosso cacique, ao nosso vice cacique que às vezes, viaja por aí, tá lutando pelo seu povo, buscando seu objetivo pra sua comunidade. Que Deus nunca deixe nada acontecer com eles. E a gente luta mesmo, com as orações da gente mesmo, buscando nossos guerreiros mesmo, fazendo nosso ritual.[52]

Batalhas se sucedem outras e a *luta não acaba*. Após a mudança para Açucena, os *conflitos* no Guarani se seguiram pelos desafios da *retomada*, em viver na constante espreita dos *inimigos*, dos posseiros no Parque. As armas de defesa dos *txihi* combinam a proteção espiritual com o afastamento físico, nessa articulação entre a *força dos guerreiros* e o desvio dos *inimigos*, a *caminhada* vai se fazendo, dia após dia. Diz Putumuju: "sempre a gente pede proteção ao nosso cacique, ao nosso vice cacique que às vezes, viaja por aí, tá lutando pelo seu povo, [...] que Deus nunca deixe nada acontecer com eles", isto é, lutas físicas e espirituais coexistem, o desejo de *fazer o mal* dos *inimigos* requer precaução não apenas em Tucunã, mas, sobretudo, nas viagens e *trioká'txẽ'p* (*caminhadas*) dos/as que vem e vão, daqueles/as que *lutam pelos objetivos da comunidade*.

Além disso, a *comunidade* não é uma mônada, ela engendra agenciamentos que vão desde a memória ao território, no qual eles não estão propriamente diferenciados, pois um decorre do outro. A *memória* carece do *hãhãw* (terra) para deitar *raízes*, firmando a existência de um povo pela sua *base*, pelos *seus troncos*. Assim, *as ramas*, a *juventude txihi*, crescem *hũ iõ xyká pâx hãhãw upã pataxí* (com o pé no chão da aldeia). Por outro lado, o *tronco* enfraquece se *as ramas* estão *soltas*, os/as netos/as e filhos/as vivendo longe da *espiritualidade txihihãi* (indígena) *ũg upã tanara* (e da natureza).

[52] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Putumuju em 26 de julho de 2019.

Nesse liame entre o plantio e o fincar a *ykhã* (luta) no solo, a *trioká'txẽ* (caminhada) é recorrente. Ela é a principal tática para garantir a *sustentabilidade* – o *sustento* – dos Pataxó, é caminhando que se lança sementes no esconso, numa grota fértil, e depois se abre picada no mato para armar o *mundéu* (armadilha de caça). No caminho de volta à *pãhãy* (casa), os *kakusú* (homens) e *jokanas* (mulheres) aram a terra no intento de fazer brotar outra *atxa'á* (rocinha).

Imagem 27 – *Mutirão* para abrir roçado, Gerú Tucunã em setembro de 2020



Fonte: Clemes Pataxó (2020).

Num evento online em favor da luta dos Pataxó, o cacique Bayara disse:

> Se nós não tivermos o território o índio fica sem memória, como que ele vai viver no território sem a floresta, sem o rio dele, sem as frutas pra ele fazer o artesanato, pra ele fazer o arco e flecha, pra ele buscar aquilo que saber fazer, trabalhar nos masaká [colares] dele bonito.[53]

[53] Relato de Bayara em 26 de fevereiro de 2021 no Café Filosófico/UFCAT, conferir em: PATAXÓ, Bayara; PATAXÓ, Katinã – Natália Braz da Conceição. *História e luta dos Pataxó de Tucunã*, Café Filosófico Virtual, 26 fev. 2021. 1 vídeo (1h: 56 min). [*Live*]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UHvDCr1QGPc>. Acesso em: 20 abr. 2021. Canal Filosofia no Cerrado, Universidade Federal de Catalão (UFCAT).

"Se não tivermos o território o índio fica sem memória", diz a liderança. Isso porque o *hãhãw* (chão, território) não se limita nele mesmo, ele é feito e refeito na labuta diária, nos atos de plantar e colher, no trabalho coletivo nos *mutirões* para abrir os roçados, mas também o *hãhãw* é trabalhado na *ãbakoháy*, na *memória* de toda a geografia e história das terras pataxó, desde a ancestralidade. As suas fronteiras são recompostas nesse exercício de *botar roça e esparramar os frutos*, de expandir os limites entre a aldeia e o Parque pelos cultivos e pelas histórias. Nesse sentido, o *território* é resultado de um trabalho de *coletividade*, as relações estão nele na mesma medida em que ele se constrói pelas relações, afinal o *hãhãw* não termina até onde avança a circularidade do pátio, o *território* é também uma busca de *conhecimento* e de *dignidade* para as gerações futuras:

> [Bayara:] sempre eu falo que o Território, ele num vem de mão beijada, ele vem com luta, ele vem com esperança, ele vem com dignidade, ele vem com esperança muito grande pra uma comunidade que quer ter seu território com conhecimento. Sem conhecimento a gente num ganha nada, com ignorância nós num chega em lugar nenhum. Esse é um ponto de vista que eu tenho, trabalhar a cabeça dos jovens a ideia de que no território a gente a trabalha no sentido da nossa comunidade e não individual, que a Grande Ignorância é a pessoa querer seu trabalho individual. O nosso trabalho, na nossa comunidade, é de coletividade com nossa comunidade, então um trabalho individual só traz divergência. Ele não traz uma esperança, uma dignidade pra seu povo. Graças a Deus depois que saímos da Fazenda Guarani, a gente teve muito o pé no chão, esse pé no chão de buscar autonomia própria, de buscar sua capacidade sem prejudicar ninguém. Com nossa autonomia própria, com nossa experiência própria é que a gente faz o trabalho da gente, e não levando nome nem de A e nem de B. Eu como liderança, sozinho, eu não levo nada. Eu tenho que sentar com minha comunidade pra nós defender aquilo que é apropriado pra minha comunidade. Eu sem minha comunidade não tenho força, eu tenho força com minha comunidade. Isso é um pensamento de grande importância pra outras lideranças que só querem trabalhar em [torno do] próprio do umbigo, não em [torno do] próprio umbigo da comunidade. O espírito Pataxó, a nossa caminhada, os nossos velhos já faziam. Eles já eram um povo coletor que, aonde ele ia pescar, lá ele já roçava um pedaço, lá ele derrubava e plantava a mandioca dele. Com um ano que ele voltava lá, e lá ele já fazia a farinha dele. Ai ele andava, andava de novo, lá ele via um lugar que era bom de pescar, lá ele já botava o jequiá dele, o surú dele[54], então ficava mais seis meses. Essa era vida que eles viviam, tinha muita caça, muito peixe, e a gente tá nesse sentido hoje, Pataxó hoje está nesse sentido, quando ele vê uma coisa boa lá na frente, ele quer fazer uma roça lá. É essa dignidade que os velhos deixaram pra gente, os velhos vêm ensinar pra gente no sonho, no canto, então a gente esta aí, labutando por essa dignidade que é o território. (CONCEIÇÃO, 2021, p. 24-25)

O excerto acima foi transcrito por Sekuaí Conceição, é parte de uma conversa dela com

[54] *Jequiá* e *surú* são armadilhas de caça.

seu tio Bayara registrada em sua monografia na área de Ciências Sociais e Humanidades da Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI/UFMG). Sekuaí convidou-me para assistir sua defesa online, em agosto de 2021, dentre um dos membros da banca, estava Bayara. O cacique na arguição reiterou: "é o território que dá dignidade para nosso povo, é ele que dá esperança na luta". Vê-se logo aí que o *hãhãw* não está necessariamente objetificado em lugares específicos e nomeados. A toponímia é subsumida, no relato de Bayara, pelas relações que ligam os *velhos* aos jovens, pelas transformações da *dignidade* deixada pelos ancestrais em *esperança* para os/as seus/as filhos/as e netos/as por meio do caminhar e do plantar. Em parte, porque a vida que se desenrola no *território* é intervalo, é na *caminhada*, nas picadas abertas na *mimatxi* (mata) e deambulações do rio aos roçados que o *hãhãw persiste*, *brota* e *faz crescer*, assim diz a liderança: "o espírito Pataxó, a nossa caminhada, os nossos velhos já faziam". Mas esse *território* que se estende em sua profusão, do qual se percorre, cultiva e fisga pescados não está alheio às *lutas*: "o território não vem de mão beijada, ele vem com luta, ele vem com esperança, ele vem com dignidade". Tanto é assim que a narração de histórias das *trioká'txẽ'p* (caminhadas) dos mais velhos também é atravessada pelas perseguições da *guerra*, os silenciamentos e a dispersão dos *txihi*:

> Bayara: muitos dos mais velhos não falava, mas entendia o que eles falava. Eles foram proibidos de fala a língua. Era perseguido, criticado, reprimido e a língua fico mei esquecido. Mas guardava na memória, nas histórias. A história do povo é contada aos pouquinhos, pra quem ouve não leve tudo. (CONCEIÇÃO, 2016, p. 35)

Esparramar as ramas e contar histórias

No relato acima de Bayara citado na monografia de Katinã (Natália Conceição, 2016), a contação de histórias se antepõe num movimento: alguém ouve a *awãkã* (história) do *makiami* (velho, anciã) e a *leva*. Isso é tanto um deslocamento contínuo na teia de relações enlaçadas entre os diferentes territórios, quanto perfaz uma contracaptura. Os *makiami* guardam uma certa reserva em compartilhar suas próprias *awãkã'p* com *pessoas estranhas*, afinal narrá-las é também revelar a *sabedoria dos antigos, dos caboclos* a desconhecidos. Assim, os relatos das *awãkã'p* se fragmentam em unidades parciais, dependentes de outras caminhadas e escutas. Aquele/a que narra, de alguma forma, enfrenta as perseguições da *guerra* de outros tempos, do que ele/a foi obrigado/a a silenciar em sua *ãbakoháy* (memória) pelas *perseguições* e violências do contato. Mas se a *guerra não acabou*, o seu ouvinte, sobretudo estrangeiro, pode se tornar, eventualmente, um *inimigo* e usar esses saberes das histórias contra os Pataxó. Logo, descrever

as habilidades dos *caboclos* em *confundir a visão dos inimigos*, em parte, também desvela as táticas de resistência, proporcionadas pela aliança dos Pataxó com determinados seres não humanos, que são, amiúde, agentes das histórias narradas aos *estranhos*. Como já disse, *awãkã'p* não são eventos passados, estão aqui e agora operando contra os perigos na *retomada*. *Ũpútxepây mõdxê* (Dessa forma), a narração acaba se desdobrando em percursos diversos, idas e vindas ao *kijeme* do/a ancião/ã, em deslocamentos de um território ao outro.

Fabiano Alves de Souza também observou a recalcitrância dos Pataxó em narrar suas *awãkã'p* (histórias) a desconhecidos e a existência de porta-vozes autorizados entre os *txihi*:

> [...] os Pataxó são por demais "cismados" e zelosos para com estas crônicas biográficas [histórias de seres não humanos contadas por determinado/a *makiami*], pois percebi uma reserva dos Pataxó ao narrá-las para pessoas estranhas. Reconhece-se um "verdadeiro" Pataxó pela intimidade que ele revela com as distintas biografias destes seres encantados. Foi a partir dessas conversas desviantes, bifurcadas mesmo, que fui obrigado a deslocar-me para as outras aldeias Pataxó em Minas Gerais, o que me fez perceber que esses seres não humanos ganhavam donos, porta-vozes entre os Pataxó na medida em que eram narrados. (ALVES DE SOUZA, 2015, p. 150)

Não parece, contudo, que seja, única e exclusivamente, o *medo dos massacres/guerra* ou os *massacres* propriamente ditos o leitmotiv da fragmentação das *awãkã'p* (histórias *txihi*), mesmo porque é comum os *makiami* se recusarem a contar determinada *awãkã* para os *taputary*, *tapurumã ũg txawã upã pataxí* (parentes, jovens e crianças da aldeia), designando um/a outro/a velho/a autorizado/a a narrá-la: "quem conta essa história é o Gurujé (Antônio Braz), ele vive lá na aldeia mãe". Indicações ou omissões nas narrativas *txõg* (aqui), com frequência se atrelam a aberturas possíveis *higwá* (lá) em outros nexos de socialidade nas aldeias de Minas e/ou do extremo sul da Bahia. O "saber andar" é algo que os *txihi* ensinam não só aos seus *tapurumã ũg txawã* (jovens e crianças), mas também entre aqueles/as que tentam *registrar suas histórias*. Fazer um *akuêg* (trabalho, pesquisa) com os Pataxó, frequentemente demanda do/a pesquisador/a que ele/a saiba andar de uma *pataxí* a outra, prescrutando *kuã'p homãk* (saberes antigos) que ora se fecham, ora se entreabrem.

Até mesmo a distribuição geográfica dos territórios pataxó evidencia a importância das *trioká'txẽ'p* (caminhadas) no fazer *txihi* e sua ligação com o relato das histórias pelos *makiami esparramados* em lugares diversos. Se observamos a localização dos Pataxó no extremo sul da Bahia, encontraremos mais de quarenta *pataxí'p* (aldeias) *esparramadas* entre os municípios de Santa Cruz de Cabrália, Porto Seguro, Itamaraju e Prado. O mapa abaixo foi recentemente produzido por Karkaju Pataxó e a mim cedido por Anari Bomfim, guerreira de Barra Velha,

hoje moradora de Coroa Vermelha. Em termos de comparação, Thiago Cardoso, etnólogo que escreveu e publicou uma das etnografias mais recentes entre os Pataxó no extremo sul da Bahia, *Paisagens em transe:* ecologia da vida e cosmopolítica pataxó no Monte Pascoal (2018), contabiliza algo em torno de trintas aldeias em meados de 2016. Menos de uma década após o seu levantamento, hoje os *txihi* já se *esparramaram* em quarenta e oito *pataxí'p* distribuídas em faixas de terras descontínuas ao longo do litoral do extremo sul baiano.

Mapa 2 – Aldeias pataxó no extremo sul da Bahia



Fonte: Karkaju Pataxó e Anari Bomfim (2021).

Já em Minas Gerais, na Terra Indígena Fazenda Guarani – Carmésia (MG), existem atualmente quatro aldeias: Sede, Imbiruçu, Encontro das Águas e Kanã Mihay Retirinho, de acordo com Adreano Santos (2020):

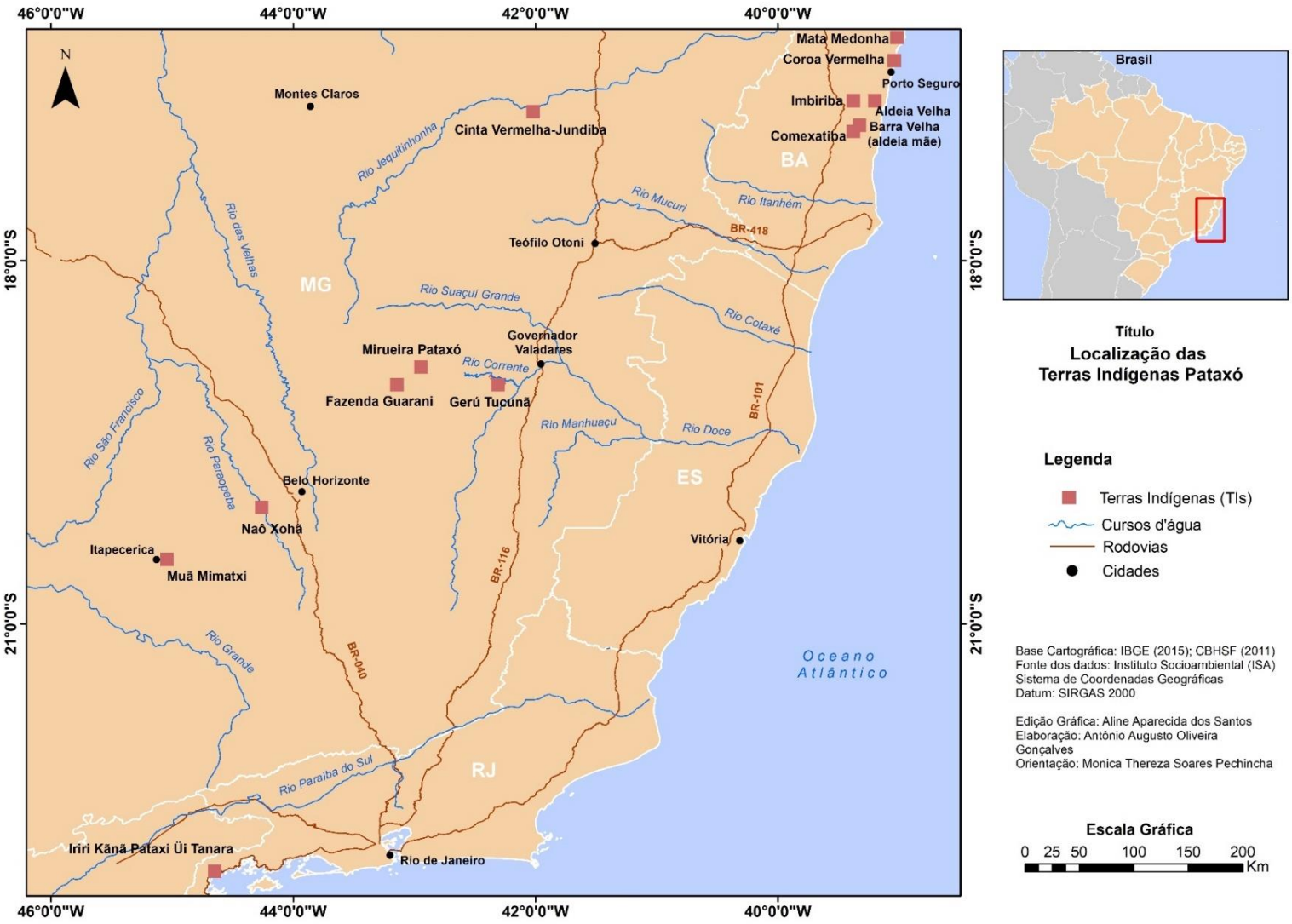
> No ano de 2019, uma nova aldeia se formou dentro da Terra Indígena Fazenda Guarani, aldeia Kanã Mihay Retirinho (minha riqueza em Patxohã – quando o primeiro grupo habitou o espaço já era denominado Retirinho). Ela surgiu a partir da aldeia Imbiruçu, com a saída do ex-vice cacique Soim, pois ele notou que já havia um grupo familiar e que assim ele poderia ter autonomia suficiente para formar sua própria aldeia. Ela herdou o nome Retirinho, pois a mesma foi construída onde era a antiga aldeia Retirinho [...] daí os novos membros acrescentaram a expressão Kanã Mihay [minha riqueza]. Nesse tempo, a aldeia Retirinho já não existia mais, porque o grupo que ali habitava se mudou para um outro espaço da Terra Indígena, que então recebeu o nome de Encontro das Águas, grupo esse pertencente ainda ao seu Divino. Atualmente, a terra indígena Fazenda Guarani encontra-se com quatro aldeias, a aldeia Sede Guarani, aldeia Kanã Mihay Retirinho, aldeia Encontro das Águas e [a] aldeia Imbiruçu. (SANTOS, 2020, p. 29)

Os novos territórios surgidos a partir do Guarani são as aldeias de Cinta Vermelha-Jundiba, Muã Mimatxi, Mirueira Pataxó e Gerú Tucunã, que se situam, respectivamente, nos municípios de Araçuaí (MG), Itapecerica (MG), Guanhães (MG) e Açucena (MG).

Segundo dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena-SIASI a população estimada dos Pataxó era de 12.326 pessoas em 2014 (CARVALHO; MIRANDA, 2021 [2013]). As convenções da literatura antropológica (CARVALHO, 1977) distinguem essa população entre os Pataxó Meridionais, aqueles/as habitantes do território tradicional situado às margens do rio Porto Seguro e as porções de terra ao norte do rio São Mateus, em contraposição aos Pataxó Setentrionais, os Pataxó Hãhãhãi, que se radicaram entre o rio Pardo e o rio de Contas.

Além desses territórios existentes no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais, recentemente, em 2016, ocorreu uma retomada pataxó e pataxó hãhãhãi em Paraty (RJ), construindo a aldeia Iriri Kãnã Pataxi Üi Tanara (minha aldeia é a natureza) nas cercanias do Parque Nacional da Serra da Bocaina. Em outubro de 2017, famílias pataxó e pataxó hãhãhãi levantaram suas casas às margens do rio Paraopeba, estabelecendo a aldeia Naô Xohã (espírito guerreiro) no município de São Joaquim de Bicas (MG). Esse mesmo território já se cindiu, dando origem a outro, parte do grupo residente no Paraopeba se moveu para a Mata do Japonês, reserva ambiental particular situada no mesmo município, construindo a aldeia Katurãma. O mapa que apresento abaixo já está desfasado antes mesmo da defesa desta tese, em razão dos deslocamentos constantes, retomadas e construção de novos territórios pelos Pataxó.

Mapa 3 – Localização das Terras Indígenas Pataxó



No mapa acima, produzido em janeiro de 2021, ao lado do ponto rosa, onde se lê "Naô Xohã", teríamos de marcar um segundo ponto denominado "Katurãma/Mata do Japonês"[55]. Não se trata de uma inépcia de autor que vos fala em atualizar o mapa com novos influxos, mas sim em exprimir como, por vezes, a escrita congela o movimento, o estanca em linhas frias, das quais os Pataxó subvertem, constroem, caminham, contam e recontam suas *awãkã'p* em matizes diversos.

Conflitos, caminhadas e histórias: fissão e nexos?

Em geral, a correlação dos *massacres* com os deslocamentos permeia parte da literatura etnológica dos Pataxó (CARVALHO, 1977; AGOSTINHO DA SILVA, 1993; GRÜNEWALD, 1999; SAMPAIO, 2010; CARDOSO, 2018), com o seu escopo voltado para as questões do contato dos Pataxó com a sociedade nacional e a relação entre dois "eventos críticos" (DAS, 1995; CARVALHO, 2009) – a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1943 e o Fogo de 51 (*Joôpek ũpú 51*) – com a história de dispersão do grupo a partir da aldeia mãe de Barra Velha.

Na seção anterior, os relatos de Tary e Bayara, contudo, apontam para um sentido mais ampliado e específico nos deslocamentos, isto é, a possibilidade de agenciamento criada pela *guerra*, o de plantar e *ter histórias* para reverter a "lei do não índio", de se preparar para as *lutas pelo território*, de se fortalecer espiritualmente num novo lugar. Na medida em que adentramos nas matas, nos rincões do *Leste Etnográfico*, em direção ao Vale do Rio Doce, passando pela Serra dos Aimorés e nordeste de Minas, vemos que essa imbricação das desavenças com os deslocamentos ganha, cada vez mais, contornos diferentes. As dissidências se tornam internas e seguidas de separação das *turmas* em torno de uma liderança, por vezes, conectadas a redes complexas de vendetas xamânicas e suicídios, vinganças e mortes de *parentes*. Estes aspectos aparecem, de forma compósita, nos diversos casos de deslocamentos pataxó do extremo sul baiano a Minas Gerais e da Fazenda Guarani para as novas aldeias pataxó na região.

Os Pataxó compõem junto com os Maxakali parte de um complexo etnológico e linguístico em comum no Leste. Ambos foram caracterizados pela literatura enquanto bandos

[55] Em menos dois anos da viagem que fiz com os Pataxó de Tucunã à Naô Xohã, em janeiro de 2020, parte dos habitantes saíram da área, propriedade de uma grande mineradora, a mesma que ocasionou o rompimento da barragem de Brumadinho em 2019, e se mudaram para a Mata do Japonês, conferir notícia de Isabela Bernardes no *Jornal Estado de Minas*, em 9 junho de 2021: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/06/09/interna_gerais,1275128/grupo-indigena-toma-posse-da-mata-do-japones-em-sao-joaquim-de-bicas.shtml>.

de caçadores e coletores em perambulação pelas florestas de Mata Atlântica (METRÁUX; NIMUENDAJÚ, 1946[56]; CARVALHO, 1977; PARAÍSO, 1994). Wied-Neuwied, viajante alemão, encontrou os Pataxó na vila do Prado (BA) em 1816, descrevendo-os como: "os mais desconfiados e reservados; o olhar é sempre frio e carrancudo" (1958 [1820], p. 215), sendo que os Maxakali mediaram as relações de paz dos Pataxó com os habitantes do vilarejo três anos antes. Às margens do rio Jururucu, quase um ano depois desse encontro com os Pataxó no Prado, Wied-Neuwied relata:

> [...] entre estes [índios pataxó] encontrei uma mulher da tribo dos Machacaris, que entendia perfeitamente a língua dos Patachós, coisa muito rara; porque, sendo os últimos, de todas as tribos aborígenes, os mais desconfiados e reservados, é difícil a uma pessoa, que não pertença à tribo, aprender-lhes a linguagem. (WIED-NEUWIED, 1958 [1820], p. 275)

O povo de Tucunã costuma dizer que "os Pataxó são os mesmos Maxakali", mas a diferença dos Tikmũ'ũn (autodenominação dos Maxakali) foi adentrar floresta para se refugiarem das violências e *massacres dos ĩdxihy* (não indígenas, colonizadores) no litoral. Os *txihi* de Açucena seguiram o caminho aberto pelos seus *ihnũy* (irmãos) maxakali, conferindo ao território um lugar menos de condicionamento espacial e mais de nexo topológico das relações (CALAVIA SÁEZ, 2015), espaço de *construção* (plantar e *ter histórias*) e passagem pelas *caminhadas*, mas incessantemente atravessado pela possibilidade de *conflito*, rivalidade entre as *turmas* e divergências de práticas religiosas. Essa proximidade de resistência dos txihi-tikmũ'ũn apontada pelos Pataxó de Tucunã lança luz sobre o passado conflituoso na Fazenda Guarani e *simul et semel* adensa a possível relação dos Pataxó em Minas Gerais com o modo de circulação e dissidência dos Maxakali (CARVALHO; REESINK, 2018).

---

[56] Nesse verbete do *Handbook of South American Indians*, Alfred Metráux e Curt Nimuendajú (1946) não assinalam a convenção/diferenciação dos coletivos meridionais e setentrionais. Em 1938, Nimuendajú esteve com os Pataxó Hãhãhãi na Reserva Caramuru-Paraguassu, mas soube dos Pataxó Meridionais, os atuais habitantes de Barra Velha, provavelmente pelo relato de viagem de Wied-Neuwied (1958 [1820]; CARVALHO, 2016 [1995]; CARDOSO, 2018). Elena Welper (2018) levantou a troca de cartas entre Nimuendajú e Robert Lowie para compor o verbete supracitado. Nelas, consta que Nimuendajú esteve com os Maxakali na região de Carlos Chagas (MG), em 1939, observou "a cerimônia do papagaio" – descrita na literatura (RIBEIRO, 2008; TUGNY, 2011) como o ritual/história de Putuxop (papagaio em Maxakali). Nessa visita, o etnólogo alemão supõe uma mistura das línguas pataxó-maxakali: "além do padre em Caravelas, ninguém conhece o nome 'Mašacarí'. Os neobrasileiros, porém, chamam-nos simplesmente de 'índios', normalmente com as alcunhas 'bugres' ou 'bichos'. Os índios chamam a si próprios de '*Menacoba*' ou '*Monocobu*', o que lembra muito o antigo nome da tribo *Monosó* e *Ku-manaso* dessa região. Em muitas expressões, a língua difere do maxacali registrado por Saint-Hilaire e pelo Príncipe Von Wied, no Rio Jequitinhonha e no Rio de Janeiro, respectivamente, e se aproxima do pataxó. Supus uma mistura de maxacali e pataxó, mas os índios contestaram e eles conhecem os Pataxó, os quais chamam de '*Ibkucayká*'". (NIMUENDAJÚ, 1939 *apud* WELPER, 2018, p. 35).

Em visita à Fazenda Guarani, a antropóloga Maria Hilda Paraíso (1994) observou a proximidade dos Pataxó e dos Maxakali em contraposição aos Krenak:

> [...] como explicar o fascínio dos Pataxó, que habitam a Fazenda Guarani, em Minas Gerais, pelos Maxakali a ponto de sempre procurar usá-los como ponto de referência e, até mesmo, aceitar refugiados Maxakali em sua aldeia, em 1991, quando opõem tanta resistência à família dos Krenak ali refugiados há muitos anos? E por que os Maxakali aceitaram conviver tão tranquilamente com os Pataxó, mas rejeitaram conviver com os Krenak? (PARAÍSO, 1994, p. 181)

Rodrigo Grünewald (1999), em interlocução com *Guga* (José Augusto Sampaio) e ao fazer trabalho de campo no extremo sul da Bahia, coletou relatos que davam notícias das brigas internas em Carmésia, com determinados grupos acusando outros de serem "macumbeiros, catimbozeiros":

> [...] o pessoal do Manoel começou a chamar o pessoal do Kanatio [Kanatyo] e da Neti [Dona Nety, Sijanete] de macumbeiro, catimbozeiro, que eles queriam voltar ao passado, que eles queriam voltar a viver como antigamente no tempo que o índio andava pelado, que hoje em dia isso não era mais admissível, que é um absurdo, que tudo era uma fraude, o pessoal do Manoel começou a denunciar o Kanatio [Kanatyo] e a Neti [Nety] como sendo fraudadores de tradições indígenas ou como querendo retroceder a um passado irretrocedível, isso instaurou conflito na comunidade. (GRÜNEWALD, 1999, p. 58)

Se Grünewald soube das desavenças no Guarani conversando com os *parentes* pataxó de Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália (BA), há de imaginar a complexa imbricação relacional, fissão e fusão dos coletivos pataxó em Minas Gerais, registradas em trabalhos posteriores, mesmo que parcialmente (TORRETTA, 1998; CARDOSO, 2008; SILVEIRA COELHO, 2011; ALVES DE SOUZA, 2015; SANTOS, 2020).

Se aproximarmos essa literatura relativa à Fazenda Guarani com a produção etnológica mais recente entre os Maxakali (RIBEIRO, 2008; TUGNY, 2011; ROMERO, 2015; CAMPELO, 2018; MAGNANI, 2018), veremos que as acusações recíprocas no esteio de conflitos e a migração dos Tikmũ'ũn pelas diferentes aldeias é o modo como os Maxakali mantêm viva a guerra e moventes as fronteiras entre os grupos. É também assim que eles/as se contrapõem à lógica totalizante do Estado e da sociedade envolvente em vê-los como um só povo, quando há, na verdade, distintos coletivos tikmũ'ũn em constante movimento:

> Essas guerras intertribais nos assombram pela proporção de mortes que elas podem ocasionar devido à impossibilidade que possuem esses guerreiros em fazer uso do afastamento territorial – sua principal forma de controlar os efeitos devastadores da guerra [...]. No entanto, é necessário atentarmos para duas questões: a primeira é que as guerras mostram bem como os povos tikmũ'ũn não se concebem como um povo, uma comunidade, unitária, e sim vários povos, que observam entre si limites e formas diferenciadas de equiparação, alianças e guerras. Em segundo lugar, cabe-nos entender o quanto a atividade guerreira é sinal da vitalidade de uma sociedade que vem, apesar de tantos séculos de submissão às forças de coerção da sociedade envolvente, lutando contra a centralização do poder, contra a dissolução de todas as suas formas autônomas de se relacionar com o espaço e com os povos que habitam os espaços por onde circulam. (TUGNY, 2011, p. 53)

Os três aspectos assinalados por Rosângela Tugny (2011), o afastamento territorial, a atividade guerreira e as formas autônomas de se relacionar dos Tikmũ'ũn aparecem para Rodrigo Ribeiro (2008) sob outra ótica. Nela, o contato com as frentes coloniais e com outros povos autóctones são absorvidas, se tornam agenciamentos na máquina de guerra maxakali:

> No caso dos Tikmũ'ũn os processos de desterritorialização têm um papel central em seu socius, instaurando uma máquina de guerra como seu fundamento. Em outros termos, este povo é constituído a partir da produção de vetores de desterritorialização e de movimento. [...] a máquina de guerra Tikmũ'ũn instaurou-se a partir de uma intensa relação com outras formas de agenciamento, retirando deles elementos pelos quais pôde produzir seu movimento. Assim, foi mediante o contato com as frentes coloniais e com os grupos dos demais povos autóctones que os Tikmũ'ũn construíram seu devir e deu movimento ao sistema. (RIBEIRO, 2008, p. 168)

Os Pataxó e os Maxakali em Minas Gerais, em geral, vivem em pequenas aldeias, cuja existência quase sempre decorre das rivalidades e acusações mútuas entre as *turmas* (RIBEIRO, 2008; TUGNY, 2011). Ao mesmo tempo, que uma *pataxí* (aldeia) se levanta, outras terminam a sua existência, abruptamente, com cada liderança seguindo um caminho distinto com seus *troncos* (famílias) e mais alguns aliados. Uma breve passada de olhos nos Mapas 2 e 3 nos revela cinquenta e nove aldeias pataxó. Os que se moveram para Minas, a partir de 1975, na Terra Indígena Fazenda Guarani, nos anos posteriores foram migrando para novas glebas de terras dentro e fora do Guarani. "Hoje tem parente esparramado até no Rio de Janeiro", dizem os/as guerreiros/as de Tucunã. O contato com madeireiros, plantadores de cacau, cafeicultores, empreendimentos turísticos de Porto Seguro iluminam, em parte, essas *caminhadas*, mas há algo a mais nelas do que as frentes de avanço da sociedade nacional.

Para Carvalho e Reesink (2018), parece existir certa similitude na perambulação e socialidade pataxó-maxakali e, referindo-se aos últimos, enfatizam: "seus agrupamentos são

fluídos, mutáveis e altamente suscetíveis às dissidências. Estas produzem um efeito em cadeia, redundando na recomposição das aldeias" (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 90, sublinhados meus). "Efeito em cadeia", termo empregue por Carvalho e Reesink (2018) em referência à migração e fracionamento territorial dos Maxakali é também produtivo para as *histórias das caminhadas* e dos seres não humanos entre os Pataxó.

No meu campo em Tucunã, as lideranças e anciãs/ãos sempre me diziam: "esse velho tem muita história, você precisa falar com ele"; "Antônio, meu tio Domingos Cachimbo sabe muitas histórias, vai lá no Mirapé conversar com ele"; "O Pajé Albino lá em Barra Velha vai saber te contar muita coisa, aquele ali tem muita história viu!". É como se os Pataxó me dissessem que não bastava eu estar em Tucunã para compreender a sua *caminhada* até lá, era necessário eu mesmo *caminhar*, *registrar histórias* com as/os anciãs/ãos das outras aldeias *esparramadas* no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais.

Esse aspecto do fazer etnográfico caminhando não só envolve questões relacionais dos *txihi*, mas também remete a elementos transformativos: uma *história* quase sempre se abre a outra, o regime de significação se antepõe nos interstícios, nos intervalos de uma *caminhada* percorrida dentro de uma mesma *história*, na diferença estrutural das distintas versões narradas e nas ligações intrínsecas de um conjunto de *histórias* (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1955]; CALAVIA SÁEZ, 2002). Além disso, o "efeito em cadeia" das *histórias* se articula ao problema da *guerra* e das violências ocasionadas pelo contato, sem deixar de lado tampouco as intrincadas conexões das *brigas*, ao menos, dentro das aldeias pataxó em Minas Gerais. Essas particularidades etnográficas dos *massacres dos ĩdxihy* e das desavenças entre os *txihi* se imprimem no campo de relações mais amplo dos Pataxó, fazem os/as seus/as etnólogos/as terem de se deslocar por diversos lugares e criam um efeito em cascata nas suas *histórias*.

Para citar apenas os casos de etnólogos/as em deslocamento nas aldeias de Minas Gerais, remeto a Pedro Agostinho da Silva, que veio até Governador Valadares (MG), em 1975, para auxiliar duas lideranças na mudança para Carmésia (MG), em razão de envolvimento em conflitos (ALVES DE SOUZA, 2015). Maria Hilda Paraíso, a convite dos Pataxó, participou de um casamento indígena na Fazenda Guarani, se deslocando da Bahia para Minas Gerais em 1991. O primeiro antropólogo do qual obtive notícias a realizar trabalho de campo mais extenso no Guarani foi Alves de Souza (2015). Em 2012, ele esteve por uma semana em Tucunã, em decorrência dessa movimentação de pessoas e *histórias* nos nexos de socialidade pataxó:

> [...] ao perguntar sobre a Amesca, uma índia encantada, respondiam-me:

> - ‘Sim, nós conhecemos, mas quem vai contar direitinho essa história para você é Dona Nete. Ela puxou a rama lá para o Retirinho’.
>
> De outra feita eu questionava sobre o Caburé e o Gavião, ambos os seres míticos e eles me respondiam:
>
> - ‘É, eu conheço essa história, mas só quem conta ela é Kanátyo. Ele mora lá na aldeia Muã Mimatxi, na cidade de Itapecirica’.
> (ALVES DE SOUZA, 2019, p. 3)

As *awãkã’p* (histórias) são contadas aos poucos de modo que o interlocutor não as carregue, pois a escuta é também um ato de captura e cabe tomar as devidas precauções. Contá-las em fragmentos produz interstícios, espaços entreabertos para a tradução *guerreira* de cada *tapurumã* (jovem guerreiro/a) ao longo de sua *trioká’txẽ* (caminhada) pelo *hãhãw* (terra). Essa estrutura heteróclita de narração e de proliferação dos relatos, entrecruzando fragmentos e *caminhadas*, é uma diligência dos próprios Pataxó, porquanto a fragmentação demanda reiteração, é nessa repetição diferencial das *histórias* pelos distintos *troncos*, os *makiami* (velhos/as pataxó) *esparramados* nas diversas *pataxí’p* (aldeias) da região, que a *caminhada* acontece. “Um esforço necessário, mas colossal, este da memória: cantar noite adentro no *kukex*, não esquecer”, diz Tugny (2011, p. 55) a respeito das táticas dos Maxakali contra a deslembrança, cantorias ininterruptas na casa de religião (*kukex* em Maxakali); esmero análogo coexiste nas *histórias* dos Pataxó através das suas *caminhadas*.

Florent Kohler (2011) diz o seguinte sobre a vida longa das histórias entre os Pataxó:

> [...] les récits véhiculés de génération en génération, illustre bien la difficulté qu’éprouvent les Occidentaux à se représenter les formes que revêt la mémoire des peuples indigènes. L’histoire de Juacema n’est-elle pas, *a contrario*, la preuve que le souvenir des «rudes Tapuias» persiste, et que leurs corps nus, une fois ensevelis, ne se sont pas effacés? Car l’histoire de Juacema, elle, n’est pas morte. (KOHLER, 2011, p. 123)[57]

Nesse trecho, “rudes Tapuias” é uma alusão crítica de Kohler às descrições de Wied-Neuwied sobre os Abatirá/Bakirá, nação de *índios brabos* que desvastou Juacema, um lugar próximo à Barra Velha. No capítulo 5, descrevo a história de Juacema e a proteção dos Bakirá entre os *txihi*. Por ora, cabe enfatizar que as histórias não estão mortas para os Pataxó, elas se movem nas e pelas *caminhadas*.

[57] “[...] as histórias transmitidas de geração em geração, ilustra a dificuldade que os Ocidentais experimentam ao imaginar as formas que a memória assume nas pessoas indígenas. Pelo contrário, a história de Juacema não é a prova que a memória dos ‘rudes Tapuias’ persiste, e que seus corpos nus, outrora enterrados, não são apagados? Porque a história de Juacema não está morta” (KOHLER, 2011, p. 123, tradução minha).

O *txihi* sabe certas *histórias*, porque as ouviu de determinadas/as anciãs/ãos, frequentou tais aldeias pataxó na Bahia e em Minas, fez suas próprias *caminhadas*. Ocorrências do passado, narrativas e viagens "se entrelaçam na medida em cada uma se torna ligada à história da outra" (INGOLD, 2015 [2011], p. 236). *Trioká* (caminhar) é também uma das maneiras que os Pataxó desbancam as forças de coerção totalizadoras da sociedade nacional. Esta poderia imputar-lhes, como muitos *ĩdxihy* no Leste de Minas o fazem, dizendo que "os Pataxó são um povo sem língua e sem história, vítima do contato com os brancos"; "eles relatam mitos sem coerência!". Mas as *histórias pataxó* codificam em forma mítica e recontam episódios passados, enfrentamentos reais e que estão em latência no próprio cotidiano de Tucunã.

Ao considerar os deslocamentos *txihihãi*, dois aspectos se coadunam: os seus elementos produtivos em fazer *awãkã'p* (histórias) e a memória continuada que eles engendram. O primeiro deles é que a narração e fragmentação dos relatos no esteio do deslocamentos contínuos é tanto um meio de complementar as histórias que o *txihi xohã* (índio/a guerreiro/a) ouviu dos *makiami* na sua aldeia, quanto enseja a produção de novas, os acontecimentos com os *parentes*, incursões de caça, encontro com *visagens* (espíritos), *conflitos* em outros territórios desdobram as versões, fazem e perfazem novas *awãkã'p*, semelhante ao que transcorre com os Yaminawa no Acre:

> A proposta aqui seguida – ou aqui encontrada, depois de muitos meandros – é a de entender os mitos como a história mesma, como a história propriamente dita. Os mitos são história porque *perfazem* história. Eles são narrados e mudados no tempo: os Yaminawa migram, trabalham, guerreiam, casam, cuidam dos seus filhos, se perdem na cidade, tomam *ayahuasca*, contam mitos: esse contar mitos não acontece dentro de um parêntese, numa nota de rodapé à história, senão no próprio curso dos eventos, é um desses eventos. E o que caracteriza entre os outros eventos não é necessariamente o fato de servir como um paradigma que os guia e reinterpreta (pelo menos os Yaminawa não têm brincado com essa possibilidade), mas o fato de contá-los, de pô-los na conta. (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 375-376)

Se o mito é parte da história, tanto quanto a história é refeita pelo mito, talvez a diferença que se instila é que os Pataxó, em geral, não estabelecem nexos causais entre uma caminhada e outra, no lugar de um sujeito histórico transcendente do qual emerge uma grande narrativa englobante, os *txihi esparramam* as convergências possíveis em muitas aldeias e alguns *troncos* (velhos/as vivos e/ou ancestrais), proliferando as narrações num punhado de vozes. Porém, é válido repetir: *stricto sensu*, *iẽp awãkã'p* (*as histórias*) não são mitos, no sentido depreciativo que lhes atribuem os agressores não indígenas. Para os *txihi*, elas contêm um sentido continuado, falam de coisas que os Pataxó viveram em tempos pretéritos, trazendo uma

constelação de gentes entranhadas na sua própria formulação. Exemplo: Bayara sabe as *histórias* de Hamãy (mãe da mata), porque ouviu de seu pai Gerú, este aprendeu com o avô de Bayara, o Seu Acrísio. A cadeia se expande, retrocedendo de geração em geração, por outro lado, Bayara já viveu perdas na mata e quase *encantamentos* na caçada com o seu pai, há tantos componentes histórico-ancestrais quanto pragmáticos que se entremesclam na enunciação do emissor.

Ailton Krenak, em entrevista concedida a Jailson Silva (2018a; 2018b), segue uma noção próxima aos dos *txihi*. Narrativas, para ele, falam de "coisas que nós vivemos, reconhecidas como história":

> [...] temos que ser capazes de tentar uma memória continuada de quem nós somos. No caso dos povos indígenas a memória continuada tem que visitar um lugar que [os brancos] insistem em chamar de mito, porque querem esvaziar ela de sentido histórico, e, portanto, chamam de mito. Acontece que todas as narrativas míticas anunciam coisas que nós vivemos, reconhecidas como história. Outro dia eu estava me perguntando, que lugar é esse que o mito informa para vocês [brancos]? Como um pensamento se apoia nesse lugar da narrativa do mito para ele pensar e interagir com o mundo? O que me ocorreu é dizer que no tempo do mito a gente ainda não tinha a angústia da certeza. Parece um debate filosófico né? O tempo do mito é quando você ainda não tem angústia da certeza. Você não precisa ter certeza; o mito é uma possibilidade, não uma garantia. Não tem uma garantia de duração, de tempo; ele é mágico. Ele inaugura, abre uma porta para você atravessar e sair no mundo, interagir e se realizar no mundo. Sempre, obrigatoriamente, é uma experiência coletiva. [...] As pessoas pertencem a coletivos, suas histórias são de profunda interação com uma constelação de gente que na base mesmo, costuma estar a sua herança cultural – seus avós, seus ancestrais. (KRENAK, SILVA, 2018b, p. 3-4)

Essa formulação de Ailton Krenak certamente se estende aos Pataxó de Tucunã. Encontrei Ailton em Governador Valadares, em fevereiro de 2020, havia a pouco se mudado da Serra do Cipó e regressado para a Terra Indígena Krenak, em Resplendor, no Leste de Minas Gerais, mesma região que os Pataxó de Tucunã. Ele sabe, assim como os Pataxó, o que a ganância dos brancos foi capaz de fazer com as paisagens do rio Doce. Remeter aos rompimentos das barragens de Mariana e de Brumadinho entre 2015-2019 no estado é apenas parte de um processo muito mais complexo de violência, desterro e tentativas literais de extermínio dos povos indígenas do Vale do Rio Doce (KRENAK, 2019). O povo krenak de Resplendor foi transportado à força, em 1972, suas lideranças foram amarradas e jogadas feito animais na traseira de caminhões rumo à Fazenda Guarani. Até meados dos anos 2000, ainda havia *parentes dos Borun* (autodenominação dos Krenak) dividindo espaço com parte dos Pataxó de Tucunã, antes dos últimos partirem de Carmésia para Açucena. Pensando na

experiência coletiva e concreta desse *sofrer* no Vale do Rio Doce, teríamos de admitir que as *histórias* pataxó são dotadas de sentido diacrônico, de substrato histórico, uma "memória continuada" de quem somos, de onde viemos, uma cadeia de relações reais, de *velhos* que sabem *histórias* porque experienciaram e ouviram as atrocidades e lutas que os/as anciãos/ãs do seu tempo *sofreram*, do qual eles/as – os/as jovens de hoje e velhos/as de amanhã – não estão completamente isentos de *sofrer* na atualidade.

Em Tucunã, passei por ao menos duas fases na escuta das *histórias*: uma da audição preocupada com a reprodução das coisas, em reter o que se ouve mais do que de fato escutar; outra na qual a gravação é apenas parte de um processo mais complexo de entendimentos parciais, interconexões com outras vivências de campo, relampejos de memória, fios que se materializam no momento da *kõpokisay* (conversa) e logo voltam ao emaranhado de ligações inconscientes. Menos que decompor, armazenando as ondas sonoras pela ínfima abertura do microfone, o silêncio da escuta nos conduz aos inauditos da *caminhada* (*trioká'txẽ*), em esquecer de si mesmo (BENJAMIN, 1987 [1936]) e deixar-se ser levado pelos/as *velhos/as* conhecedores/as daquela *awãkã* (história), pela *trioká'txẽ* de seus personagens, pela sua reiteração. A névoa de fragmentos e seu remanejamento contínuo na *ãbakoháy txóp makiami* (memória dos/as velhos/as) reposiciona as partículas das *awãkã'p* (histórias) em estoques renovados de imagens. "Toda aldeia é cheia de mistérios", disse-me Domingos Cachimbo, em parte, porque o relato das *awãkã'p* também o é.

O pouco que sei sobre os Pataxó me leva a reportar-me em outras fontes, no que os/as velhos/as sabem, no que conta a *juventude guerreira* de hoje, os/as estudantes *txihihãi* e os/as professores/as pataxó *retomam* em seus escritos (livros, monografias e dissertações), no que o Patxôhã, uma *língua cortada*, porque *não isolada* (BRAZ, 2016)[58], faz com o *suyhê'txẽ* (pensamento) daqueles/as que tentam compreendê-la. Percorrendo essas cadeias contínuas da ancestralidade, os *troncos* e as *ramas* se multiplicam e nós, *ĩdxihy* (brancos), tendemos a individualizar aquilo que é vivido em meio a aproximações sucessivas, *histórias* que trazem um *monte de parente* na sua base, deslocamentos coletivos, *sonhos* e *revelações* transmitidos pelos *caboclos*. A migração dos Pataxó da Bahia até o Rio de Janeiro e sua fragmentação de *histórias* contidas dentro de outras, são prova viva disso que vos falo. Esses *kuã'p* (saberes) não estão ali e nem cá, menos que determinar-lhes a *itxenere* (origem), convém seguir seus emaranhados relacionais, suas rupturas e alianças.

[58] "Uma língua que não é isolada, uma língua cortada, onde fomos obrigados a não falar e por consequência disso até fomos chamados de povo sem língua" (BRAZ, 2016, p. 37). No capítulo 4, volto-me para o movimento de *retomada da língua de guerreiro*, o Patxôhã.

Antes de findar esse capítulo, gostaria de deixar registrada uma *história* que ouvi de Bayara numa das primeiras incursões de campo, no final de 2018:

> Bayara: como é que os velhos fazia? Os velhos furava uma cabaça e aí botava um monte de alimento lá dentro dela. Aí o muçum ia comer, ia comer, comer. Enchia ela de muçum. Aí no tempo das festas ou uma luta corporal, os índios ia lá e tomava banho no corpo todo com a gosma dele. Aí ia pra lutar, você batia em mim assim que eu escorregava igual um sabão. Outro batia em outro, escorregava. Você não segura, você não tem força pra segurar o outro por causa da gosma do muçum. Você ia pra uma luta de território, você passava a gosma do muçum no corpo. Então assim, é uma história que nossos velhos se defendia do corpo pra não ofender o corpo. E aí você chegava e plantava um pé de planta dentro de uma cuia. Você tomava um banho do muçum e na mesma cabaça que você usou pra pegar ele, você plantava um pé de árvore. Enchia a cuia de terra e plantava um pé de árvore, como o muçum defende nós estamos soltando esse pé de árvore [no rio] pra ele defender [a gente] aonde que a árvore parasse, aonde que ela parar vai renascer um pé de árvore, aonde ela parar vai nascer outra aldeia, vai brotar outro território indígena.[59]

Na situação, os guerreiros produzem para armadilha para capturar o muçum (*Synbranchus marmoratus*) no rio, colocam isca numa cabacinha e lançam água adentro. Os *mukusuy* (peixes, muçuns) são pegos, mas não se tornam *mãgute* (alimento). Há ali uma aliança, uma espécie de uma simbiose produtiva entre a gosma do peixe com a capacidade de *luta do txihi xohã* (índio guerreiro), ao invés de ataques *vis-à-vis*, o corpo escorrega no *kuidã* (corpo) do oponente, a superfície inimiga perfaz um campo de ação para os movimentos sucessivos do guerreiro, ele *desvia* dos contra-ataques pela defesa do *mahã* (peixe, muçum). Na *luta do território* também é assim, os *txihi escorregam* pelas possíveis capturas dos inimigos, desviam delas estabelecendo uma aliança com os *caboclos*, com a *nuhãtê* (*força*) *dos velhos*. A mesma cabaça que serviu de armadilha do peixe vira receptáculo para uma muda. Lançada outra vez rio abaixo, onde parar a cabacinha, brota um pé de árvore e nasce uma nova *pataxí* (aldeia).

Esse relato que ouvi nas vésperas do Natal de 2018, só fui compreender tempos depois quando fui visitar, por recomendação dos Pataxó de Tucunã, Domingos Cachimbo na aldeia Mirapé – TI Ponta Grande, Porto Seguro. Em outubro de 2019, Cachimbo me contou uma outra narrativa sobre um velho que inicia doze guerreiros para se transformarem em futuros pajés, eles perpassam por uma *eketohê'irá* (preparação). Numa delas, besuntam-se com a gosma de muçum e se enfrentam, noutra, apenas três guerreiros são enviados em busca da coisa mais *bayxú* (bonita) que encontrem na *ĩbá* (mata). O único guerreiro que se torna pajé é aquele que não traz nada após sua *trioká'txẽ*. O velho explica que ele procura pelo *mistério*, pela *sabedoria*

[59] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 23 de dezembro de 2018.

no seu coração, aquilo que não se materializa numa flor ou num diamante, os achados dos outros *krokxí xohã* (dois guerreiros).

Ora, a gosma do muçum ocupa uma posição particular nessas duas *awãkã'p txihi*, ela é liame e força de empuxo, ela escorrega e joga para fora, ela faz o guerreiro se defender na luta e propaga a sua força além do território de origem, ela germina um pé de árvore e brota outra *pataxí* (aldeia) seguindo os flancos do rio. Entre os Guarani Mbya, diferentemente, os *xondaro* adquirem as qualidades do muçum, alimentando-se dele ou produzindo um cinto a partir do seu tegumento:

> O peixe mussum [*Synbranchus marmoratus*] não é escamoso e seu couro está coberto por uma substância lubrificante que o torna extraordinariamente escorregadio. Além disso, tem um musculatura forte que faz com que agarrá-lo seja especialmente difícil. Suas características são muito cobiçadas pelos *xondaro* que almejam incorporá-las. Até onde aprendi, isso é possível comendo o peixe e fazendo um cinto com seu couro. (KEESE DOS SANTOS, 2017, p. 144)

Enquanto os Mbya absorvem as qualidades lúbricas do peixe, deglutindo-o literalmente, os Pataxó procedem por uma aliança, na qual tanto o *mukusuy* se alimenta da isca, quanto os guerreiros se preparam para a luta com a substância extraída do seu couro, até mesmo a cabaça que serviu de anteparo para a captura acaba perpassando por outros agenciamentos, dela se produz o pé de arvore, do cultivo surge novo território. Esse encadeamento, do qual se passa, se faz passar, donde pessoas e substâncias frequentemente nos conduzem a roçados, pés de árvores e retomadas, é o que escapa à formulação quando nos prendemos apenas aos extremos do processo. Menos que transformação direta – de presa em alimento, do muçum em cinto dos *xondaro* –, os Pataxó nos ensinam que transformações são transformadas em seus cursos, ora resultam de diferentes agenciamentos, ora são a condição para eles, e só fazem operar suas potências na medida que se articulam a outros corpos, habilidades e espaços. De modo algum o trajeto está traçado *in virtu*, incutido em germe pela gosma do *mukusuy*. O muçum escorrega, *defende* dos inimigos quando se combina com outros elementos – *ter histórias e raízes*; desviar dos *conflitos* e migrar de território; buscar a *força dos velhos* e transpor os seus *kuã'p* (conhecimentos) em *sabedoria para retomada*; se deslocar e ouvir *awãkã'p* (histórias). Enquanto isso a caminhada permanece aberta, depende desses ínfimos movimentos, combinatórias e concomitâncias sucessivas por meio das quais ela segue as águas do rio e dissipa suas *ramas*.

O muçum na história de Bayara é o ponto de partida, seguindo os fluxos da *awãkã*, navegando nas águas desse rio, sou levado ao Mirapé e ouço de Domingos Cachimbo a história dos doze guerreiros, certamente, um relato elucida o outro quando lidos em conjunto, entretanto, não é da exegese das narrações que a significação das *caminhadas* brotaram ante aos nossos olhos, afinal – e insisto nesse ponto – sempre persistirá entre *iẽp awãkã'p* (as histórias) *mistérios*, era o que velho pajé tanto procurava nos guerreiros.



CAPÍTULO 4 – FALAR EM PATXÔHÃ, *CORTAR LÍNGUA*

O objetivo desse capítulo é revisar o movimento de *retomada da língua* entre os Pataxó. Compreender como esse é um movimento difuso que demanda caminhadas e conversas com os/as anciãos/ãs e ao mesmo tempo é heteróclito, os/as pesquisadores/as do Atxôhã (grupo de estudiosos/as pataxó da língua) reconhecem *hãwmãỹtây'p ũxé Patxôhã* (palavras na *língua de guerreiro*) entre seus inimigos ancestrais os Botocudo (atuais Krenak) e os seus tradicionais aliados na luta, os Maxakali. Se antes a circulação desses povos na aldeia mãe de Barra Velha favorecia trocas e empréstimos linguísticos entre uns e outros, *tuhutary* (atualmente) a *retomada da língua* em Gerú Tucunã é atravessada pela tradução de diferentes saberes: a *Cartilha de Patxôhã*, a *Cabaninha do Segredo*, os cantores da aldeia e a ação dos *línguas* de hoje – os/as professores/as de Patxôhã na *kijẽtxawê* (escola). Esses diferentes agenciamentos mantêm a *língua cortada* dos Pataxó longe dos seus possíveis inimigos. Isso nos conduz, por outras vias, ao seguindo percurso: entre os *txihi* (gente, índio) *caminhada e guerra* se exprimem mutuamente, se traduzem entre si.

***Kuhusi* – nós, os que caminham**

Kuhusi significa "nós, o indígena". Na produção de autoria pataxó (PATAXÓ, 2004; POVO PATAXÓ, 2011; BOMFIM, 2012; CRUZ, 2015; BRAZ, 2016; CONCEIÇÃO, 2016; SANTANA, 2016; CUNHA, 2018; PATAXÓ, 2019), *Kuhusi* é derivado de *kuhú* (andar), *kuhu kuhú* (andar ligeiro) e tem proximidade semântica com *arẽgá* (andar), *âkâtxipã* (correr), *âkâwtxy* (correr) e *trioká* (caminhar).

Kuhu'si trata-se de uma das 120 formas pataxó registradas pelo etnólogo Pedro Agostinho da Silva na expedição inaugural do Programa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA) à aldeia mãe de Barra Velha. O vocabulário de Agostinho da Silva

foi composto a partir das conversas em dezembro de 1971 com Vicentina e Tururim na *pataxí imamakã* (aldeia mãe). O etnólogo tomou conhecimento de uma lista de 70 palavras pataxó hãhãhãi coletadas por Antônio Azevedo em 1936 no Posto Paraguaçu, remeteu este registro, junto com sua lista e as fitas gravadas pela equipe do PINEB ao Museu Nacional/UFRJ (CARVALHO, 1977). Aryon Dall'Igna Rodrigues identificou no material uma língua pertencente à família Maxakali do tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 1986; RODRIGUES, 2012).

Anari Bomfim (2012), pataxó de Barra Velha, relata como décadas depois, por volta de 1998, um grupo de pesquisadores/as *txihi* (gente, índio em Patxôhã) veio a tomar posse desses registros no movimento de *retomada da língua*:

> Seja o pesquisador qual for, como fará um trabalho se ele mesmo não acredita no que faz? Então, resolvemos nós mesmos fazermos aquilo em que acreditávamos. Nesse tempo, ninguém ainda havia cursado uma faculdade, apenas um dos pesquisadores, o Jerry Matalawê [Jerry Adriane Santos de Jesus], que também era professor na escola indígena em Coroa Vermelha, três anos depois da criação do grupo [Atxôhã] começou a estudar na Licenciatura Intercultural no Mato Grosso [UNEMAT-Barra dos Bugres]. Através do contato com os professores da UFRJ, Jerry conseguiu alguns documentos de registros escritos sobre a língua pataxó no Museu Nacional do Índio e outros adquiridos através da Profª. América Cesar [da UFBA]. Esses documentos foram importantes para a pesquisa porque vieram complementar o trabalho de campo com os mais velhos. Após a coleta do material linguístico, tínhamos algumas listas de vocábulos da língua pataxó pesquisados entre os mais velhos das Aldeias de Barra Velha, Coroa Vermelha e da Aldeia Tibá em Cumuruxatiba, além da lista enviada por Kanatyo das palavras que estava trabalhando na escola indígena em Minas. Do material escrito, tínhamos a cartilha de Bahetá sobre a língua Pataxó Hã hã hãe, organizada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo [através de Aracy Lopes e Greg Urban], vocabulário coletado por Antônio Medeiros de Azevedo (1936), vocabulário de Nimuendaju [1938], [e o] vocabulário coletado pelo Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1815-1816). (BOMFIM, 2012, p. 74)

O trabalho dos/as pesquisadores/as pataxó é, em certa medida, um ajuntamento de forças. Anari, doutoranda em Antropologia (UFRJ), remete a diferentes fluxos ao retomar a *língua de guerreiro*, o Patxôhã. Jerry Matalawê, um dos primeiros pataxó a se formar em Licenciatura Intercultural e hoje mestre em Antropologia pela UFBA, busca os registros históricos *da língua* no Rio de Janeiro e com a Profa. América Cesar, que estava em campo no território de Coroa Vermelha na época dos acontecimentos de abril de 2000 – vale dizer, evento dos 500 anos de "Descobrimento do Brasil" para o Estado e *outros 500* de resistência indígena dos Pataxó (CESAR, 2011). Em paralelo, jovens pesquisadores/as mantinham listas com vocábulos da *língua* entre os *makiami* (velhos e anciãs pataxó) de Barra Velha, Coroa Vermelha

e Cumuruxatiba. Kanatyo, na época professor da aldeia Retirinho na Fazenda Guarani, sempre andava com um caderno debaixo do braço, registrando as palavras que ouvia dos seus velhos e dos parentes tikmũ'ũn (autodenominação dos Maxakali). Assim, ocorreu a formação de um grupo de pesquisadores/as pataxó da língua, o Atxôhã, no qual os vocabulários de viajantes recolhidos por Jerry Matalawê e os insumos registrados entre os mais velhos pataxó perpassam ao longo dos anos por um processo de comparação, construção e reconstrução da grafia e gramática da língua:

> Desde 1998, os Pataxó desenvolvem um trabalho de "retomada da língua", resultado de um esforço coletivo. Como terras podem ser retomadas, na luta, assim línguas podem ser retomadas e isso começou a acontecer antes de 1998. Já havia uma preocupação das lideranças e dos mais velhos pelo fortalecimento da cultura pataxó, inclusive da língua. Assim, num primeiro momento, foi sendo experimentado o ensino do Pataxó nas escolas das comunidades de Barra Velha, com um primeiro professor de "Língua e Cultura" conhecido como Antônio Arauê, e na escola da comunidade de Carmésia, em Minas Gerais. Zabelê, em Cumuruxatiba, foi uma dos últimos "línguas" preocupados com a transmissão de conhecimentos linguísticos e culturais para seus filhos e netos, fora da escola. O processo de "retomada" da língua se acentuou e tomou novos rumos a partir de 1998, com uma forte mobilização de jovens e de professores pataxó da Bahia, que elaboraram o *Projeto de Pesquisa e Documentação da Cultura e Língua Pataxó,* formando um grupo de pesquisadores indígenas motivados pelo desejo de reaprender a língua e de fortalecer a "cultura" Pataxó [o Atxôhã]. Significativamente, essa iniciativa se articulou com a luta pela criação da Reserva Pataxó da Jaqueira [em Porto Seguro-BA], área de preservação ambiental da Terra Indígena Pataxó Coroa Vermelha, retomada em 1997. O estudo e a pesquisa documental e de campo, realizados pelos pesquisadores Pataxó, tiveram como resultado uma proposta de escrita, condição da elaboração de uma gramática e do registro de novas palavras (vocabulário), tudo aprovado pelo conselho de caciques Pataxó em 1999 e socializado nos encontros entres as aldeias. Com o apoio das lideranças, os professores Pataxó passaram a ensinar a língua que foi batizada com o nome de "Patxohã" (língua de guerreiro). Hoje o Patxohã é ensinado nas aldeias Pataxó da Bahia, de Minas Gerais e entre os Pataxó Hãhãhãe. (BOMFIM, 2017, p. 307)

Nos inventários de Wied-Neuwied (1958 [1820]), Nimuendajú (1938) e Agostinho da Silva[60], as palavras na língua pataxó totalizavam algo em torno duzentos vocábulos. Conforme pesquisa realizada por Kaiones Pataxó, Raoni Pataxó, Maria das Neves Pataxó e Thiago Cardoso (2019), Wied-Neuwied não conversou diretamente com os Pataxó para obter esses registros. O inventário do príncipe alemão consistiu em anotações feitas com moradores na zona costeira da Bahia em contato com o grupo em 1816. Nimuendajú, por sua vez, esteve na reserva

[60] Os vocabulários de Wied-Neuwied (1958 [1820], p. 510-11), Nimuendajú (1938) e de Agostinho da Silva (1971) estão contidos nos anexos D, E e F desta tese.

Paraguaçu às margens do rio Cachoeira, em 1938, com um grupo de dezesseis indígenas pataxó hãhãhãi (EDELWEISS, 1971 [1939]). Um dos primeiros professores de Patxôhã em Barra Velha, São, filho do finado cacique Alfredo, disse-me que os Pataxó Hãhãhãi, do mesmo território que Nimuendajú visitou, pediram a *Cartilha de Patxôhã* dos Pataxó de Barra Velha para ensinar suas escolas em meados dos anos 1990. Naquela altura, o Atxôhã começara a *retomar* o vocabulário dos viajantes, estabelecendo trocas com Luciana Zabelê, Tururim, Kanatyo e outros/as anciãos/ãs nas aldeias pataxó no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais com o intuito de registrar as palavras *adormecidas* na memória dos velhos:

> Há muitos anos a língua Pataxó ficou adormecida, quase esquecida, para muitos dada como morta, pois não tinha falantes. Mas, estava preservada nas memórias dos mais velhos, em pequena quantidade, mas de grande valor, por eles carregando segredos e valores de um povo. [...] A língua hoje é definida como Patxôhã - linguagem de guerreiro - tinha um inventário de 100 palavras que hoje já são 2.500, algumas faladas pelos mais velhos e algumas de outros povos e troncos linguísticos descritas em fontes escritas de pesquisadores e viajantes. Dentro do inventário de palavras Pataxó, há palavras que são empréstimos de outros povos como Krenak, Pataxó Hãhãhãe e Maxacali. Mas ao mesmo tempo não sabemos se não foi empréstimo dos Pataxó a esses povos. (CONCEIÇÃO, 2016, p. 21-22)

O processo de *adormecimento da língua* quer dizer que ela continuava *viva* na memória dos *makiami*, mas fora silenciada, *adormeceu* em razão dos *massacres* da sociedade nacional. *Adormecer a língua* é uma contraposição às previsões pessimistas que davam a língua pataxó como morta. Esta é, por exemplo, a posição de Chestmír Loukotka, linguista checo, um dos primeiros especialistas em línguas indígenas sul-americanas que analisou o vocabulário dos Pataxó de Wied-Neuwied. Em 1937, o prognóstico de Loukotka apontara o seguinte:

> Com toda a probabilidade a tribu e a língua dos Patachos já se acham extintas. Meu amigo brasileiro, José Oiticica, sustenta, em verdade, que em certas regiões do Espírito Santo vivem ainda Índios chamados Patachos, mas essa informação não foi confirmada. Carece especialmente de uma exata indicação do lugar. Mas, admitindo-se que vivam realmente nessas regiões alguns Patachos, será talvez impossível obter qualquer material linguístico deles. Provavelmente, estarão desnacionalizados. (LOUKOTKA, 1939 [1937], p. 6)

Ora, a *retomada da língua* conduzida pelos próprios Pataxó é uma resistência ao que a sociedade nacional e Loukotka prognosticaram. Aliás, nos mostra o que os Pataxó fizeram com que os *ĩdxihy* legaram. A partir dos vocabulários de viajantes e etnólogos e a comparação com os relatos dos mais velhos, os/as pesquisadores/as do Atxôhã ampliaram o vocabulário da língua, dos poucos mais de 100 vocábulos legados pelos viajantes, hoje a *língua de guerreiro*

conta com mais de 2500 *hãwmãỹtây'p* (palavras). Bruna Franchetto, orientadora de Anari Bonfim na UFRJ, comenta os diferentes agenciamentos na *retomada* do Patxôhã:

> O Patxohã não ressuscitou uma língua antiga, mas foi sendo construído numa espécie de bricolage criativo e com notável rigor, explorando documentos históricos, lembranças dos mais velhos e o intenso intercâmbio com os Maxakali, falantes plenos, ainda hoje, de uma língua muito próxima do antigo Pataxó. Aos poucos, o Patxohã, como outras falas antes emudecidas ou escondidas, está se movendo em diversos contextos comunitários, vem se moldando em sucessivas revisões e adaptações, se fortalecendo, tomando vida. (FRANCHETTO, 2020, p. 30)

O movimento de *retomada* do Patxôhã decorre, em grande parte, das caminhadas (*trioká'txẽ'p*) dos/as jovens pesquisadores/as e da *ãbonakáy txóp makiami* (memória dos/as anciãos/ãs) ancestrais *esparramados* em diferentes territórios, são estes que carregam "os segredos e valores de um povo", seguindo as palavras de Katinã (Natália Conceição, 2016). Em suas viagens de campo aos Tikmũ'ũn (autodenominação dos Maxakali) e aos Pataxó Hãhãhãi, os/as pesquisadores/as do Atxôhã identificaram recorrências de certas palavras no antigo Pataxó nas línguas dos Maxakali, Krenak e Pataxó Hãhãhãi. Por estarem numa área de circulação entre Barra Velha ao Leste de Minas, passando pela Serra dos Aimorés, não se pode precisar ao certo se as palavras que compõe o atual vocabulário do Patxôhã são empréstimos linguísticos destes povos aos Pataxó ou se os Pataxó emprestaram a esses povos vocábulos que agora *retomam* por meio de seus *akuêg'p* (*trabalhos*, pesquisas).

Para compreender a *retomada da língua* nos escritos pataxó, inicialmente consultei as monografias da Formação Intercultural de Educadores Indígenas na Universidade Federal de Minas Gerais (FIEI/UFMG). Os/As professores/as pataxó geralmente se formam em dois cursos de licenciatura intercultural mais próximos de Barra Velha e das aldeias de Minas Gerais, isto é, na FIEI, com idas semestrais a Belo Horizonte (MG) e intermódulos nos territórios indígenas ou pela licenciatura indígena do Instituto Federal da Bahia (IFBA – Campus Porto Seguro), relativamente perto da *pataxí imamakã* (aldeia mãe). Como os trabalhos de conclusão de curso do IFBA não estão disponíveis online, o levantamento se concentrou no banco de monografias da FIEI, sendo que não me detive apenas nos textos cujos/as autores/as fossem das ciências humanas, pois a *língua*, as *memórias*, a *luta pela terra* e os *massacres* dos *ĩdxihy* (brancos) frequentemente trespassam a nossa lógica disciplinar. Em trabalhos de conclusão na área de matemática, por exemplo, me deparei com reconstruções instigantes do Fogo de 51 e questões da retomada/revitalização linguística do Patxôhã (CUNHA, 2018; SANTOS, 2018). As monografias da FIEI começaram a ser defendidas a partir de 2013, sendo que as de 2016 em

diante estão disponibilizadas online. As professoras de Tucunã apontaram muitos dos trabalhos que levei em linha de conta em meu levantamento, sou grato à Natália Conceição, Sekuaí Conceição e Riredi Salvador pelas indicações de muitos dos textos de autoria pataxó citados nessa tese.

Através das licenciaturas interculturais e dos cursos de pós-graduação, os Pataxó vêm ocupando espaços nas universidades. Frequentemente, eles/as dizem em seus escritos que os atos violentos do Estado e dos *ĩdxihy* (brancos), em geral, não começam com as armas, mas sim com a *kup* (caneta em Patxôhã). É ela, a *kup*, que pressupõe a violência tornada em violência instauradora de direito (BENJAMIN, 2011 [1921]), é a um só tempo chancela e dá azo às forças repressoras nas diversas instâncias de poder. Porém, a caneta, ao lado do papel, lápis, máquinas fotográficas e celulares têm se tornado, ao mesmo tempo, instrumentos de resistência, a juventude *txihihãi* (pataxó) na Bahia e em Minas Gerais tem deles feito uso de modo a transformá-los em *meios de defesa*:

> Nós da aldeia estamos empregando novos meios para nos apresentar para fora, usando o papel, a tinta, o lápis, a máquina, várias tecnologias como forma de defesa. Estamos aprendendo a nos defender com as próprias coisas que vocês, brancos, criaram. Inclusive a educação. A educação para nós é um instrumento para repensar e defender a luta dos povos indígenas, porque sabemos que o colonizador ainda está aqui. Vamos viver no meio deles para sempre. Não há como mudar isso. Então temos que usar a educação como um meio de defesa para irmos desatando os nós do colonizador. (PATAXOOP, 2020, p. 135-136)

Essa é uma fala de Kanatyo Pataxoop, liderança de Muã Mimatxi – Itapecerica (MG). Se a caneta, o mesmo instrumento que autoriza a construção de hidrelétricas, diz quais vidas merecem ser vividas, funda Parques em territórios ancestrais, tenta extinguir as Terras Indígenas em proveito do agronegócio e do garimpo, enfim, se a *kup* produz a montanha de mortos donde emana o poderio do Estado, "nós", *txihi*, "estamos aprendendo" a usá-la a nosso favor, este é o chamado de Kanatyo Pataxoop. Os movimentos indígenas e a *juventude guerreira* nas universidades tanto sabem disso que, reiteradas vezes, vemos a caneta lado a lado com as armas dos brancos. Enquanto as *kup* subscrevem decisões plenário adentro, os capatazes do poder disparam contra os *txihi xohã* (índios/as guerreiros/as). A imagem imediata que nos vem à lume são os tiros contra os povos indígenas na esplanada dos ministérios em Brasília, mas isso transcorre em outros tempos e espaços, em Barra Velha em 1951, nas prisões de lideranças na Fazenda Guarani, nos incêndios propositais contra o povo de Tucunã. Ora, não se trata tão somente de recorrências históricas, os *sofrimentos dos massacres* ainda seguem

operantes na memória dos *txihi* e se desdobram a cada átimo: “sabemos que o colonizador ainda está aqui”, diz Kanatyo.

Na escrita desse capítulo, e dos demais que compõe esta tese, me deixei ser conduzido pelo principal instrumento de *luta* dos Pataxó no presente, isto é, pelas *kup ũpú* (canetas de): Alessandro Cruz (2015); Tary Alves (2016); Uilding Braz (2016); Natália Conceição (2016); Itanajé Ferreira dos Santos (2016); Cleidiane Santana (2016); Ariane Santos (2016); Aritana Bonfim (2017); Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017); Leandro Santos (2017); Jonatan Cunha (2018); Joseana Santana (2018); Erilsa Santos (2018); Carolaine Alves (2019); Wagner Meira (2019); Tamikuã Pataxó (2019); Txaywã Pataxó (2019), Adreano Santos (2020) e Sekuaí Conceição (2021). Identifiquei dissertações de autoria *txihihãi* em Anari Bomfim (2012) e sua irmã, Arissana Souza (2012), ambas defendidas no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro/UFBA). Em ligação e troca de mensagens com Anari, tomei conhecimento das dissertações de Keyla Conceição (2018) e Samara Carvalho Santos (2020), advogadas pataxó com formação na Universidade de Brasília (UnB). Por meio também de Anari, soube *txóp akuêg’p* (dos *trabalhos*, pesquisas) de Jerry Matalawê e Alessandro Cruz, professores pataxó na Bahia. Ambos estavam na época em vias de defender suas dissertações em Antropologia, respectivamente, pela UFBA e a UFMG[61].

Txihi-Tikmũ’ũn

No processo atual de *retomar a língua*, os *txihi* e os/as jovens do Atxôhã, mediante seus deslocamentos, buscam trazer de volta o que, por conta da violência dos brancos, *adormeceu* nos *makiami*. Assim, eles/as somam forças com seus *parentes maxakali*:

> Certamente, podemos afirmar que a língua pataxó conhecida pelos mais velhos também era resultado do processo de relações de contato entre povos indígenas no Território Pataxó, desde antigamente. Quando pensávamos que a língua pataxó estaria adormecendo, com a morte dos mais velhos, ela começou a reviver a partir do momento em que os Pataxó empreenderam uma viagem, na década de 40, a Imburana, onde viviam os Maxakali, o que contribuiu com que a língua, como afirma Zabelê, “inteirou mais com as de cá”. (BOMFIM, 2017, p. 315)

[61] Jerry Matalawê (Jerry Adriane Santos de Jesus) defendeu, em dezembro de 2020, sua dissertação intitulada “Formas de exercício de poder: narrativas e alteridades nos processos de organização comunitária na aldeia pataxó Barra Velha”, mas até outubro de 2021 a mesma não havia sido disponibilizada no repositório da UFBA. Daí a razão de ela não constar nas análises e referências desta tese.

Bomfim (2017) cita a viagem nos anos 1940 de Vicentina, Tururim e Luciana Zabelê ao território maxakali próximo ao córrego de Umburanas, em Minas Gerais. Eles passaram cerca de um mês com os *ihnũy* (irmãos) tikmũ'ũn e depois retornaram à aldeia mãe para compartilhar as trocas com os *parentes*, tornando-se os principais *línguas* de Barra Velha na época. Soube por Dona Eliene, em Tucunã, das viagens de Kanatyo aos Tikmũ'ũn na década de 1990. Alessandro Cruz (2015), pataxó da aldeia mãe, foi visitar, em março de 2015, Isael Maxakali e Sueli Maxakali e conversar com anciãos/ãs na Aldeia Verde, em Ladainha (MG). Jonatan Cunha (2018), por sua vez, numa das estadas semestrais da FIEI, esteve com Lúcio Maxakali em Belo Horizonte e registrou palavras na língua tikmũ'ũn correlacionadas com as do Patxôhã. As caminhadas e viagens dos/as pesquisadores/as do Atxôhã guardam relação com os deslocamentos e lutas num passado não tão distante, conforme detalha Uilding Braz, professor pataxó de Barra Velha:

> Nessas caminhadas se encontravam com outros povos, dentre os quais estão os ihnûy (irmãos) Maxakali e os nossos arquirrivais Botokudos. Nessa época, e ainda hoje, a luta não era na questão de querer terra para poder ganhar dinheiro e sim para garantir o meio de subsistência de todo o povo. Muitos anciãos Pataxó e os parentes Maxakali também contam que os povos Pataxó e Maxakalí, nesta época, lutavam juntos contra os Botokudos [atuais Krenak], pois, segundo eles, os Botokudos eram inimigos. Dizem que eram uns índios altos, fortes, usavam epkorab (pedaço de madeira usado na orelha ou lábios) nas orelhas e, por isso, tinham umas orelhas grandes e por ser altos tinham também pés grandes. Além disso, usavam arcos grandes e eram bons atiradores de flecha. Muitas vezes os Pataxó lutavam sozinhos e outras se aliavam com outros parentes e principalmente com os Maxakali, tendo assim uma convivência de irmandade e companheirismo entre estes povos. Por isso, até hoje temos muitas semelhanças com os ihnûy Maxakali. No caso dos Botokudos, quando os Pataxó perdiam a luta eles levavam os feridos para servir de alimento ou para ficar trabalhando para eles. E quando os Pataxó ganhavam a luta não deixava ninguém vivo também, pois muitas vezes os Botokudos invadiam as moradias dos Pataxós e levavam as mulheres e crianças. Devido a estes contatos é que falamos até hoje muitas palavras que os Botokudos e os Maxakali entendem. (BRAZ, 2016, p. 14-15)

As indicações disseminadas em toda literatura *txihihãi* (pataxó), principalmente em Cruz (2015), Braz (2016), Conceição (2016) e Bomfim (2012; 2017), compreendem que os Pataxó-Maxakali, os povos txihi-tikmũ'ũn, eram aliados na luta contra os *arquirrivais Botokudos*, os Borun (autodenominação dos Krenak). Na etnologia do Leste (CARVALHO, 1977; CARVALHO, 2008a; MATTOS, 2002; PARAÍSO, 2014; ROMERO, 2015), são fartos os registros, desde o século XVII, das guerras ocasionadas pelos deslocamentos dos Botocudo nas regiões entre o Espírito Santo à Minas Gerais e da Serra dos Aimorés ao extremo sul da

Bahia, onde habitavam e circulavam os Pataxó-Maxakali.

Nessas desavenças, os ancestrais dos Krenak – os Pojixá, os Nakrehé, os Miñajirum, os Jiporók, os Etwen, os Naknhapmã, os Nakpie e os Gutkrak (NIMUENDAJÚ, 1946; PARAÍSO, 2021 [1998]; FIOROTT, 2017), reconhecidos genérica e pejorativamente pelos colonizadores portugueses como os Botocudo, também conhecidos como Aimoré, guerreavam, em geral, contra os Pataxó-Maxakali. Antes do avanço das frentes de contato no século XIX, os povos que hoje são englobados pela sociedade nacional pelos etnônimos pataxó e maxakali são parte de distintos coletivos indígenas, grupos que deambulavam pelas faixas interioranas de Mata Atlântica do Leste, conhecidos como: os Amixokori, os Monoxó, os Kumanoxó, os Kutaxó, os Kopoxó, os Pataxó, os Kutatoi, os Maxakali, os Malali e os Makoni (PARAÍSO, 1994).

Isael Maxakali e Sueli Maxakali, os mesmos *txihi* que o estudante pataxó Alessandro Cruz visitou, contam sobre o ciclo de caminhadas, o enfrentamento dos padres capuchinhos (padres de roupa vermelha), a guerra com os brancos e as brigas com os rivais *Yĩmkoxeka-Botocudo.* Estes últimos, inimigos dos txihi-tikmũ'ũn, "eram uns índios altos, fortes, usavam epkorab (pedaço de madeira usado na orelha ou lábios) nas orelhas e, por isso, tinham umas orelhas grandes e por ser altos tinham também pés grandes", tal como descreve Uilding Braz (2016, p. 15), são nomeados por Isael e Sueli Maxakali como os *Yĩmkoxeka* – expressão maxakali que significa os Orelhas Grandes:

> Éramos muitos antigamente e vivíamos acompanhando as águas. Fazíamos uma aldeia, caçávamos, pescávamos e dançávamos com os yãmiyxop [povos-espíritos] e depois de um tempo os mais velhos se reuniam e decidiam se mudar. Antigamente não havia brancos aqui. Quando os primeiros brancos chegaram, eram muito bravos. Mataram muitos Tikmũ'ũn e trouxeram doenças também. Os "padres de roupa vermelha" [ãmãnex xax ãta] traziam panos para os Tikmũ'ũn, que espalhavam sarampo e varíola. Quando um adoecia, todos se separavam, com medo, e fugiam para o mato. Foi assim mesmo que aconteceu aqui perto, em Itambacuri (MG). Os Tikmũ'ũn partiram, subiram até o Vale do Jequitinhonha, onde hoje fica Araçuaí (MG). Outros vieram do sul da Bahia e fugiram para Minas Gerais, assim como fizeram os Yĩmkoxeka que foram subindo do Espírito Santo até chegarem em Teófilo Otoni (MG). E quando se encontravam, os Tikmũ'ũn e os Yĩmkoxeka brigavam. Mas havia o espírito de uma criança, yãmiy nãg, que sempre nos avisava quando alguma ameaça como os brancos ou os botocudos se aproximava. À noite, ele vinha e batia nas madeiras da casa do seu pai *tok tok tok tok* e avisava: "Pai! Pai! Vocês devem partir! Leve os Tikmũ'ũn para longe daqui! Escondam-se! Os brancos estão vindo te matar!". E então os Tikmũ'ũn fugiam outra vez. Por fim, chegamos onde hoje ficam as aldeias de Água Boa (Santa Helena de Minas, MG) e Pradinho (Bertópolis, MG) e nos escondemos debaixo de uma pedra bem alta, que chamamos mikax kaka, "debaixo da pedra". Mas os brancos então já estavam por toda parte e nos perseguiam, querendo nos matar. [...] Nós, Tikmũ'ũn, tivemos que escolher: ou perdíamos a terra ou perdíamos a língua. Preferimos perder a terra do que perder a língua.

(MAXAKALI; MAXAKALI, 2020, p. 2-3)

Em janeiro de 2020, conversando com o cacique Bayara e velho Sapucaia (Seu Nilson) em Tucunã, ouvi uma narrativa muito próxima a de Isael e Sueli Maxakali, mas com uma ligeira inversão:

> Bayara: os Maxakali é o mesmo Pataxó, os tronco Macro-Jê, os tronco Malali-Monoxó, a família pataxó era dos Malali e Monoxó, então quando os Maxakali diziam que era tudo misturado. Eles carregavam as índias de lá [de Barra Velha], os Pataxó pegavam as índias deles também, casava. Quando foi que eles começaram a fugir, a matança deles que ficava ali no Maxakali. Eles, quem me contou isso, foi Noêmia [Maxakali], eles escondiam, tinha uma maloca de pedra no pé do rio Buraninha que ali o rio passava na beira da pedra, eles pescavam e as mandiocas tava lá plantada. Eles sabiam, iam lá arrancava as mandiocas de noite para os fazendeiros não matar eles nas roças, trazia para os meninos comer, pescava peixe, caçava por ali, tinha muita caça. Daí eles vinha na beira do Jequitinhonha, vinha subindo, subindo até perto de Araçuaí [MG]. Ali pescava, sempre fugindo de modo de pistoleiros não matar eles. Diz ela [Noêmia Maxakali] que era o mesmo Pataxó, [o] canto que eles sabem hoje.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): é os mesmos Pataxó mesmo.
>
> Bayara: é o mesmo Pataxó e os nossos povos vestia sempre igual a Maxakali, não era meu sogro?
>
> Sapucaia (Seu Nilson): era! Só gostava de pano vermelho ou azul, as mulheres era, era a mesma coisa. Isso era da mesma família e isso está constado, só que eles preservam a língua e nós o contato foi brutal.[62]

A proximidade dos relatos de Bayara e velho Sapuca (Seu Nilson) com as descrições de Isael e Sueli Maxakali são muito fortes, ambos descrevem os refúgios dos *parentes* numa maloca de pedra, às margens de um rio. Antigamente, os Maxakali se chamavam de "kõnãg mõg yok – onde corta o rio" (MAXAKALI; MAXAKALI, 2020, p. 2), sempre que vinha a ameaça dos pistoleiros, brancos ou mesmo um ataque dos Botocudo, um espírito de uma criança (*yãmiy nãg*) batia nas portas avisando os Tikmũ'ũn para correr dos inimigos. Até a colheita de mandioca tinha de ser feita de noite de modo aos fazendeiros da região não terem notícias dos *parentes*. Com os *kitok* (meninos/as) alimentados, eles vinham cortando rio afora, à beira do Jequitinhonha, "vinha subindo, subindo até perto de Araçuaí [MG]. Ali pescava, sempre fugindo", conta Bayara. A espreita da violência é uma constante, uma imagem visceral do derramamento de sangue dos *taputary* (*parentes*).

[62] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara e Sapucaia (Seu Nilson) em 13 de janeiro de 2020.

Se formos considerar a "máquina guerreira" dos Maxakali, esta se instaura retirando as formas de agenciamentos dos outros, dos pistoleiros e dos Botocudo, buscando neles o movimento[63], tornando a atividade guerreira a terceira margem do rio, à risca na água que dissipa os limites das bordas, evade à centralização do poder convertendo as disparidades e brigas internas entre os Tikmũ'ũn num motor à combustão que mantém suas formas autônomas de circular pelos espaços e travar novas relações aqui e ali (RIBEIRO, 2008; TUGNY, 2011). Os *txihi*, ao contrário, *adormeceram a língua*, o antigo Pataxó na cabeça dos *makiami* (anciãos e anciãs pataxó) justamente porque não se deslocaram o bastante, tornando-se, por vezes, presas dos colonizadores e fazendeiros no litoral de Barra Velha, conforme relatam Putumuju e o velho Sapuca:

> Putumuju: a filha de Noêmia, aqui no Maxakali, ela sabe um bocado de história de Barra Velha. Ela diz que os Pataxó é os mesmos Maxakali.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): é o mesmo Maxakali.
>
> Putumuju: diz ela que só que os Pataxó, eles perderam a língua deles, o idioma deles, porque ficou com medo que, quando se visse um índio falando na língua, eles pegavam o índio batia e matava. Aí o índio ficou mais pra lá e eles [os Maxakali] porque eles vieram mais pra cá pro lado do estado de Minas e o índio ficou mais pro lado do sul.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): recebia toda desgrama.
>
> Putumuju: recebia todos os contatos com o pessoal que não é indígena perto do mar. Então aí eles [os Pataxó] foram, ficaram com medo de identificar que era indígena, que era índio, falava a sua língua. Se visse o índio falando sua língua, ele [branco] matava. O cara pegava o índio e matava.[64]

Putumuju, Sapucaia e Bayara antepõem seus *ihnũy* tikmũ'ũn num diapasão entreaberto pela língua e o deslocamento, de um lado, o medo dos inimigos e o refúgio na mata, de outro. É em meio a essa ambiguidade, na disparidade fronteiriça do andar e guerrear, escondendo-se em malocas de pedra, mesclando a intensidade dos seus passos na *mimatxi* (mata) com o marulho das copas, pisando sobre a pegada dos outros que já passaram por aquela trilha que os *ihnũy* desviam dos inimigos. Pelas falas de Putumuju e Sapuca, a *língua* acaba falando de outras coisas que não apenas dela mesma, quer dizer, ela se converte num índice de resistência no deslocamento. "Eles [os Maxakali] vieram mais pra cá pro lado do estado de Minas e o índio [pataxó] ficou mais pro lado do sul [da Bahia] [...] recebia todos os contatos com o pessoal que

[63] "[...] a máquina de guerra Tikmũ'ũn instaurou-se a partir de uma intensa relação com outras formas de agenciamento, retirando deles elementos pelos quais pôde produzir seu movimento" (RIBEIRO, 2008, p. 168).
[64] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Putumuju e Sapucaia em 26 de julho de 2019.

não é indígena perto do mar", diz Putumuju. "Eles [Maxakali] preservam a língua e nós o contato foi brutal", afirma Sapucaia.

Alessandro Cruz, professor pataxó de Barra Velha, relata:

> [em] conversas com anciãos Pataxó falam que essa força cultural que os maxakali tem hoje se dá a partir do distanciamento indo para dentro da mata para manter firme a cultura, porque estávamos sendo confinados em pequenas aldeias forçados a morar somente em um lugar e próximo do homem branco. Ao contrário dos Pataxó, que ficaram no litoral sendo forçados a não praticar a língua. (CRUZ, 2015, p. 34-35)

A *trioká'txẽ* (caminhada) do povo pataxó carrega uma ação de "tradução", semelhante ao sentido que lhe dá Carneiro da Cunha (2017 [1997]) para a tradução xamânica. O que é essa tradução?

> [...] a tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de um remanejamento mais do que uma arrumação. Segundo, porque o xamã parece ser o contrário do nomóteta. Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minunciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. [...] Como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. (CARNEIRO DA CUNHA, 2017 [1997], p. 109-110, sublinhados meus)

Se lá onde se lê, no trecho acima, "xamã" substituíssemos por *xohã*, sinônimo de *urumã* (guerreiro), e no lugar de "tradutor" colocássemos *cortador de língua*, penso que nos aproximaríamos um pouco mais no caminho de uma tradução do que os velhos *patxitxá'ã* (faziam) e do que *os línguas* deste *piátá* (tempo), *iẽp imakâyé ũg ipakâyé* (as professoras e professores) de Patxôhã buscam seguir.

No contexto de violência dos *tempos da guerra*, *dos massacres*, de forma mais imediata referido ao Fogo de 51, surge a expressão "cortar as nossas línguas", conforme conta Ariane Jesus dos Santos, pataxó da Reserva da Jaqueira:

> Nessa época, meu povo foi forçado e foi obrigado a deixar de falar nosso idioma originário, os não índios diziam que iam cortar as nossas línguas se comunicássemos por ele. Então nós tivemos que aprender a falar o português. Nós fomos massacrados de tantas formas e penso, que nem sei qual dos episódios da nossa história é pior. Portanto, ao longo dos anos, o português passou a ser nossa primeira língua, como citei não porque escolhemos, mas porque fomos forçados a falá-lo em nosso cotidiano. (SANTOS, 2016, p. 14)

Se *cortar a língua* é uma ameaça literal dos *ĩdxihy* (não índios) caso os Pataxó falassem no idioma originário, no processo mesmo de luta dos *txihi* ao contato, o termo foi subvertido, passou a indicar a esperteza dos mais velhos em *cortar língua*, quer dizer, o *cortador de língua*, *os velhos que sabem cortar língua* (BOMFIM, 2012; BOMFIM, 2017) falam palavras do antigo Pataxó mesmo que, quando se davam numa ordem sintática do português (SVO – sujeito + verbo + objeto), dificilmente era compreendida em sua integridade pelos interlocutores, sobretudo, se fossem *ĩdxihy*.

Se antes os *makiami* (velhas, velhos) eram proibidos de *falar na língua*, sob o risco de serem mortos pelos colonos e fazendeiros do extremo sul baiano, hoje, através da *kijẽtxawê*/*pãhãtxawê* (escola), os Pataxó retomam a *língua de guerreiro*. Levá-la a sério nessa tese, implica em *cortar língua*, trocar *kohtú'p* (nomes) das coisas, rever a posição nas palavras, na consubstanciação provisória de sentido em cada frase, cada sentença.

Uma tradução que é uma translação *guerreira* – e porque não dizer da *língua do guerreiro*, haja vista que *os línguas* são as principais vias de acesso a esses saberes antigos, compartilhados com os Maxakali, que estavam *adormecidos na memória dos velhos* em razão do contato brutal dos brancos.

A tradução é uma tradução na medida que implica que o *makiami xohã* (*velho guerreiro*) antes de traduzir, ele/a tenha que caminhar, as lições se desdobram na e pela *trioká'txẽ*. Através das idas à roça, nas caçadas, nas viagens das lideranças, o *txihi* encontra a força dos seus *troncos*, a luta e aprendizado que os seus *ancestrais* deixaram. Isso nada tem de trivial, porque a *kuã txóp makiami* (*sabedoria dos velhos*) do seu tempo não está acessível à distância de uma *pahab* (mão), tal qual os *fapbwá* (livros) na estante de uma biblioteca. Pelo contrário, esses *saberes dos velhos* vêm aos poucos como as histórias, confundem a visão, acamam, fazem sonhar, deixam vestígios em *pahuré* (sonho). A própria caminhada se prolifera no seu decurso, produz redundâncias entre o *pahuré* e a *pohehaw* (vida), dá avisos de ataques inauditos na aldeia – cabe ao *txihi* antes de traduzir, ter bons ouvidos e *ãgwá* (olhos) ao rastro que os *inimigos* vão legando atrás de si. Ouvi, muitas vezes, em Tucunã a frase: "os nossos velhos morreram lutando pelo seu povo".

Essa formulação se relaciona, no contexto imediato, ao *Fogo* (*Joôpek*), episódio de violência aos Pataxó que levou ao incêndio criminoso da aldeia mãe de Barra Velha em 1951, resultando na dispersão dos *txihi* mata adentro, afugentados pelo medo de ataque, de estrupo de suas *jokanas* (mulheres). Alguns levantaram suas aldeias longe de *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha), *esparramando-se* entre o extremo sul da Bahia e Minas Gerais, sem jamais regressarem à *pataxí imamakã* (aldeia mãe).

O *Fogo*, certamente, implica uma tradução entre a *língua cortada* – na dupla acepção do termo, enquanto efeito e resistência aos *massacres* – e as diferentes versões de cada *patanionã* (família) que viveu o episódio, o trauma das *jokanas* violentadas pelos *ĩdxihy*, as lideranças que foram presas em Caraíva, distrito de Porto Seguro. A *trioká'txẽ* na mata das pessoas *txihi* que correram *nos tempos da guerra do Fogo de 51* se dissipa nesses fragmentos, nos relatos que provavelmente não encontraram uma justa medida na oralidade, pois o *sofrimento* silenciou parte das lembranças dos velhos, *adormeceu* a *atxôhã* (língua) na *ãbakoháy* (memória) dos *makiami* (anciãs, anciãos):

> Após o massacre ocorrido em 1951, a aldeia Barra Velha, passou a ser chamada pelos Pataxó como aldeia Mãe, visto que neste massacre todas as pessoas se dispersaram pelas matas e redondezas dos municípios de Porto Seguro, Prado, Itamarajú, Santa Cruz de Cabrália e para o Estado de Minas Gerais. Assim, os Pataxó reconhecem sua origem na aldeia Barra Velha chamando-a de aldeia Mãe. A partir do massacre, muitas pessoas retornaram para aldeia Mãe, e muitos até hoje não tiveram coragem de retornar e pisar em sua terra nativa, pois, se emocionam muito até de falar. Se sentem traumatizados com o que viram e viveram naqueles dias de terror. Mas com a volta de alguns parentes a aldeia foi ganhando força e então Epifânio Ferreira ficou sendo o Capitão da aldeia. Para dar mais força para a aldeia, ele foi chamando um daqui, outro dali, e juntando os parentes para fortalecer a aldeia novamente. (BRAZ, 2016, p. 20-21)

Há uma ligeira diferença entre os relatos de Alessandro Cruz e Uilding Braz: se os Pataxó permaneceram instados no litoral, diferentemente dos Maxakali que se distanciaram mato afora, indo para as bandas de Minas, então por que o cacique Epifânio Ferreira, finado Tururim, Palmiro, Dona Josefa e outras lideranças de *Arahuna'á Makiami* tiveram de ir juntado as *patanionã* (famílias) *esparramadas* pelo *massacre de 51*? Para além da distância entre os contextos, antes e depois de 1951, Uilding Braz sinaliza para uma transformação donde Alessandro Cruz encontra a *força cultural dos parentes maxakali*, isto é, no *distanciamento*. Parece-me que aí reside a tradução guerreira dos velhos, a partir dos cacos, das *ramas* que se *esparramaram* floresta adentro, ir *fortalecendo* os *troncos*, transpondo esses *kuã'p* (saberes) dispersos aqui, acolá, e ir traduzindo a profusão de saberes pluralizados pelos *caboclos* (ancestrais) numa *língua* acessível à juventude *txihihãi*:

> Bayara: as histórias que enriquece a gente, é o que dá essa convivência de você conviver a sua memória, sabe? Porque a gente sem história, a gente não é nada. Eu não sei uma história, eu não sei contar nada, então essas histórias que vão enriquecendo você. Você vai tendo ânimo de você falar, de contar o que o seu povo viveu.

> Sapucaia (Seu Nilson): o que foi acontecido que eles falavam, o povo da gente.
>
> Bayara: às vezes quando a gente conta uma história, esses jovens hoje: "ah é coisa do passado". Mas só é do passado e se você não botar em prática, você nunca que vai saber. Fica uma coisa em vão, perdida, o cara não tem história. Sempre coloco isso para o meu povo: uma história do passado ela hoje está presente na memória das pessoas.[65]

Bayara dispõe as passagens da história à memória e do passado ao domínio da prática num palimpsesto transformativo. O *txihi*, quando *cortar língua*, mesclando palavras do português com expressões do Patxôhã, perfaz a caminhada do velho na sua memória, aprende a conviver com ela. Não é como consultar um índice remissivo da obra, buscando por autores, povos e ritos que interessam ao leitor, é o contrário disso. Talvez essa seja uma das razões de que, quando morre um velho, os Pataxó anunciam tristemente: "se foi uma biblioteca do nosso povo". Isso porque a *kuã txóp makiami* (sabedoria dos velhos) atravessa diferentes idiomas, perfazendo a *trioká'txẽ* dos sujeitos reportados pelas histórias e ao mesmo tempo se transformando através da *língua*. Os velhos do seu tempo não dizem tudo aos jovens, quase sempre é necessário percorrer a sinuosa trama de relações entre as *pataxí'p* (aldeias) e seus *makiami*, como se estivéssemos navegando pela correnteza de um rio, tendo de mudar, vez por outra, a dianteira da *mbkoy* (canoa) rumo aos braços dos afluentes e/ou às cabeceiras em *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha).

Nem tudo na *atxôhã* (língua) consta nas remissões de um só índice e, frequentemente, o jovem *xohã* (guerreiro) ouve, *pega* palavras do Patxôhã com seus *troncos*, mas a indiscernibilidade o assola, os *kwãhy* (*sábios*) vêm em sonho, informam cantos *na língua*, a tradução se alarga num conjunto de índices, por isso cada velho é uma biblioteca para os Pataxó[66], porque ele acessa esses saberes construídos na e pela sua caminhada no *hãhãw* (chão), na *trioká'txẽ* dos antigos, dos *xohã* que morreram lutando pelo seu povo. Os *troncos velhos*, mesmo depois da morte, continuam a caminhada enquanto *naô xohã* (*espírito guerreiro*), são eles os próprios *caboclos* que as *jokanas* (mulheres) *manifestam* (*recebem*) em ocasiões rituais.

A caminhada dos Pataxó de Barra Velha à Tucunã, passando pela Fazenda Guarani e pelos Tupinikim no Espírito Santo nos conta, por outras vias, aquilo que os *txihi* fizeram com que foi feito com eles, menos que uma história do contato, das frentes de avanço no Leste, vemos o agenciamento dos *txihi*, movendo-se mata adentro, seguindo o rastro dos aliados maxakali e afastando-se continuamente dos seus diferentes outros, dos fluxos no litoral, dos

[65] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara e Sapucaia (Seu Nilson) em 13 de janeiro de 2020.
[66] Assim diz Diádiney Helena de Almeida, indígena pataxó: "Quando um ancião da família se vai, livros de fecham" (2020, p. 91).

fazendeiros do extremo sul da Bahia, da presença dos evangélicos no Guarani. Não apenas rescaldo do contato, do que eles/as perderam deixando para atrás: há, na verdade, uma *retomada*, uma absorção da *guerra* pelo codinome da *caminhada*. Do que a *guerra* faz com a *caminhada* e a *língua adormecida* dos Pataxó e do que a *caminhada e a retomada do Patxôhã* é capaz de fazer com a *guerra*. Na interpenetração desses dois vórtices, da *guerra* e da *trioká'txẽ* através da *língua*, nesse "botar o passado em prática", na tradução de Bayara, que os Pataxó se deslocaram até chegarem à Tucunã.

Ora, *iẽ trioká'txẽ upãp patanionã* (a caminhada das famílias) de Bayara e do velho Sapuca traduz, em outros termos, aquilo que se reteve a duras penas da *malvadeza dos ĩdxihy* (brancos), de onde vem a força dos *taputary* tikmũ'ũn (parentes maxakali), que preservaram a língua *âkâtxipã'irá* (correndo) no sentido da *mimatxi* (mata), e do que os Pataxó *pegaram* em tempos ancestrais dos Botocudo e viveram com os Krenak na Terra Indígena Fazenda Guarani, donde até 1986 funcionava um presídio indígena com o apoio do Estado. Nesse ajuntamento de saberes das diferentes caminhadas, daquilo que as histórias fazem com a memória do *tapurumã* (jovem guerreiro) que a *guerra* e a *trioká'txẽ* se imbricam e se exprimem mutuamente, se traduzem entre si [67].

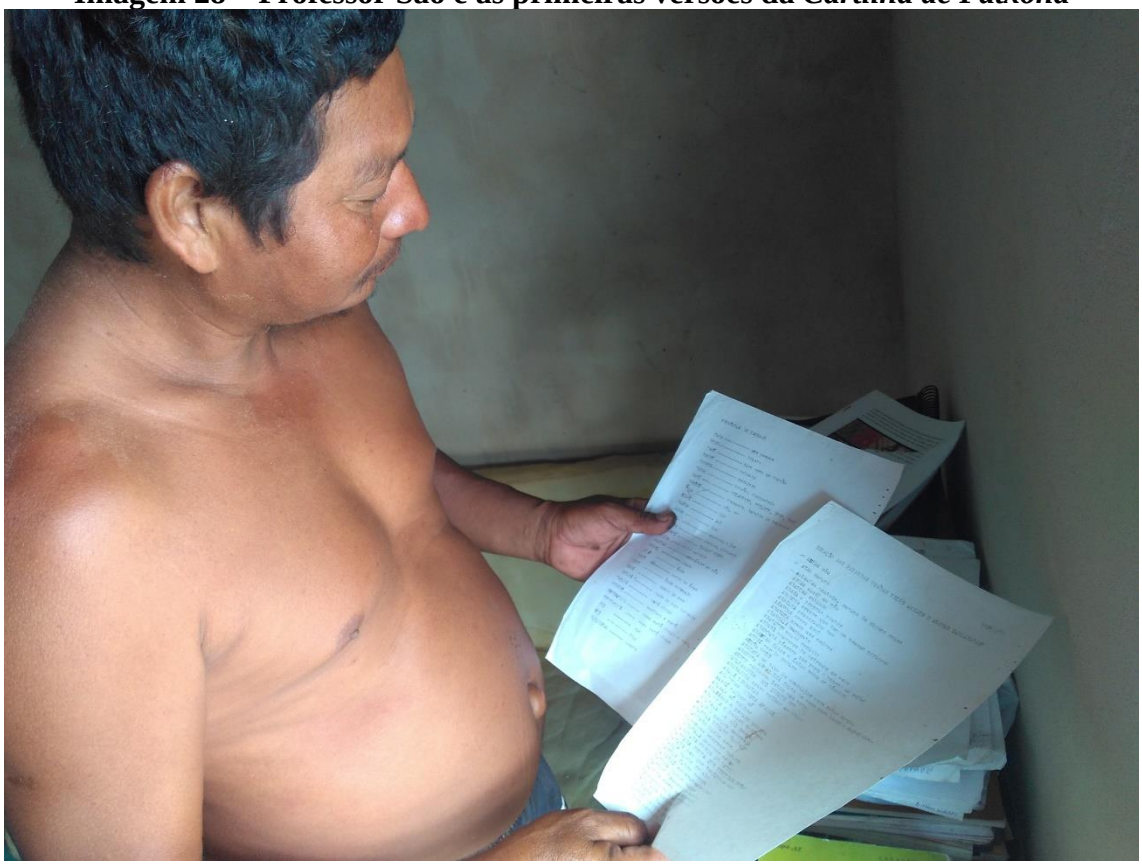
Essa é uma tática reincidente em Tucunã, sobretudo, na ocasião das festas, da vinda de *gente estranha*. Os *txihi* fitavam (*pinapõ'xó*) os *ĩdxihy* por entre as brenhas, enquanto estavam próximos, a cautela do *xohã* ao invés de dizer "vamos caçar um bicho hoje?", dizia, "oh velho, que horas vamos lá ver o *txuning de mukará*?" (carne de caça). Todo *txihi* que *trioká'xó* (caminha) consegue *pegar* palavras dos seus *troncos*, completar os sentidos das *hãwmãỹtây'p* (palavras) e dos cantos que escutou em *puharé* (sonho) através das consultas à *Cartilha de Patxôhã*, um vocabulário com as palavras *na língua*, impresso ou redigido à *kup*, que os *txihi* dificilmente deixam *pessoas de fora* ter acesso (*niõg*). As mensagens dos velhos, dos *caboclos*, logo se atrelam à resistência dos/as professores/as de Patxôhã na *kijẽtxawê* (escola).

O sigilo que ronda a *Cartilha de Patxôhã* na *pãhãtxawê* (escola) é homólogo aos ritos e rezas femininas na *Cabaninha do Segredo*, casa de religião nas reentrâncias da mata em Tucunã, frequentada pelas *jokanas* (mulheres), donde qualquer *ĩdxihy* (não indígena) é proibido de comparecer, sobretudo nos momentos de *encaboclar*, quando as *jokanas recebem, manifestam os caboclos*. Como outros pesquisadores/as não indígenas em Tucunã, não tive acesso à

[67] Tradução e guerra, xamanismo e saberes, andam de mãos dadas, seja no Vale do Rio Doce, seja na Amazônia: "a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas; o segundo opera na zona inter-humana ou intersocietária, o primeiro na zona interespecífica" (VIVEIROS DE CASTRO, 2013 [2008], p. 106).

Cabaninha do Segredo e nem cheguei a pedir uma cópia da *Cartilha de Patxôhã* aos/as professores/as da escola. Todas as palavras da *língua* que emprego para transladar categorias dos Pataxó nessa tese provêm dos glossários e de trechos traduzidos que constam publicamente nas dissertações e monografias pataxó disponibilizadas on-line.

Imagem 28 – Professor São e as primeiras versões da *Cartilha de Patxôhã*



Fonte: Gonçalves (2019).

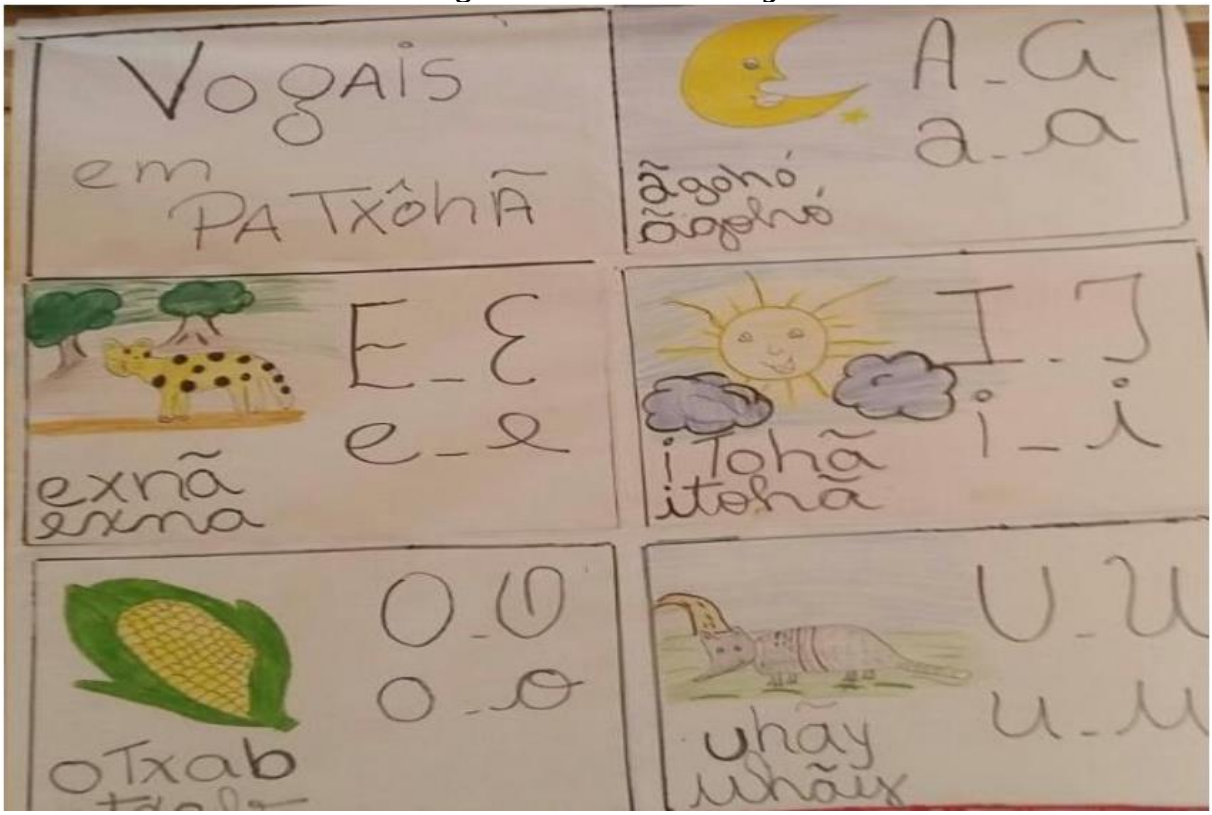
Pelo regime de segredo relativo, os *cortadores de língua* na *época da guerra*, do *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51) e de outros *massacres*, os cantores da aldeia, os/as professores/as de Patxôhã e as *jokanas* na *Cabaninha do Segredo* são correlacionados/as pela transposição xamânica de diferentes idiomas, amarrando relacionalmente *iẽ atxôhã* (a língua) para mantê-la longe dos inimigos, afinal *cortar língua* é também uma prática de *guerra*, ou melhor, de resistência *na guerra*.

Cortar língua

Os componentes pragmáticos na língua falada no dia a dia de Tucunã ia do português ao Patxôhã, passando pelos vocabulários dos Krenak e dos Maxakali. Palavras dos Borun

(autodenominação dos Krenak) e dos Tikmũ'ũn (autodenominação dos Maxakali) são constantemente mobilizadas pelos *txihi* de Açucena, se diz em Tucunã: "lá vem a *ĩhé* (moça) com seu *kakusú* (homem)"; "saíram com *mikay* (facão) pra caçar *mukará* (paca)"; "os *kitok* (meninos/as) pegaram *kartê* (jaca) perto do *kijeme* (casa) de Dona Maria".

Imagem 29 – Ensino da *língua*



Fonte: Conceição (2016)

O emprego das *hãwmãỹtây'p ũxé Patxôhã* (palavras na *língua de guerreiro*), *cortando* o português, *levando* e *trazendo* expressões borun-tikmũ'ũn, perpassa desde as crianças até os/as velhos/as. Certamente, não se pode identificar apenas uma fonte desses usos, pois os/as velhos/as não passaram pela *kijẽtxawê* (escola), mas *cortam língua* tal qual os/as mais novos/as. Os/as adultos/as, por sua vez, filhos/as e netos/as dos/as anciãos/ãs não viveram o *Joôpek ũpú 1951*, mas sabem da subversão comunicativa contida na *língua*, o que Patxôhã fala através da boca dos/as seus/suas falantes. Em tempos passados, fazia sentido designar *um língua*, ou melhor, *o língua*, em geral, o/a mais ancião/ã do grupo que sabia se comunicar *na língua*, hoje, com os diferentes agenciamentos do Patxôhã, que vão desde a escola, passando pela *espiritualidade*, os cantos, a narração de histórias, as situações comunicativas em Tucunã, é necessário pluralizar o artigo "o", ao invés *do língua* tem-se *os línguas deste tempo presente*:

> Podemos afirmar que a língua pataxó não é uma língua morta como muitos diziam por aí. Através desse processo de sua retomada, o Patxohã se fortalece, agora com os 'línguas' deste tempo presente, para continuar a repassar aquilo que os mais velhos deixaram para a geração mais nova. (BOMFIM, 2017, p. 326)

Em geral, a designação *o língua* comporta uma dupla conotação no Leste: uma mais genérica, indicando na trama de socialidade *os línguas* (MATTOS, 2002), quer dizer, indígenas tradutores/as entre *hãhãhãy txagwary* (povos diferentes); e uma segunda conotação, dos próprios *txihi*, com a expressão *cortar língua*, ou seja, aquele/a que se comunica na *língua*.

Ao *trioká* (caminhar) e *cortar língua*, os Pataxó se desvencilham das texturologias (CERTEAU, 1998 [1990]) em voga no *status quo*, do que o Estado, os *ĩdxihy* e as *Universidades* presam enquanto marcadores discursivos. Eles, os brancos, demarcam muito daquilo que não conseguem se lembrar. A vultuosidade das bibliotecas não indígenas, em parte, deixa às vistas a extensão do seu esquecimento, o que entre os Pataxó, ao contrário, é transmitido ao pé do fogo, fiado como o tucum, fazendo as franjas fibrosas deslizar por entre os dedos, seguindo a curvatura das pernas e torcendo-as de modo a conferir forma as linhas do futuro *masaká* (colar). Nesse liame entre o *kuidã* (corpo), *iõ patxitxá ketxê iẽp pahab* (o fazer com as mãos) *ũg areneá iẽ atxôhã* (e falar a língua) é justamente o que escapa aos *ĩdxihy*. Num evento em Porto Seguro, linguistas e antropólogos/as não indígenas acusaram os Pataxó de estarem *inventando* uma língua com o Patxôhã, Uilding Braz respondeu o seguinte:

> Ao referir que Pataxó *não tinha língua nenhuma* podemos perceber a ideologia do grupo de antropólogos e linguistas presentes neste encontro, eram aqueles de visão estruturalista que não conseguiram se libertar do tradicionalismo implantado em suas cabeças nas Universidades. O que temos apenas a lamentar por eles, pois, somos livres e somente quando estamos livres podemos ter novas visões, uma visão ampliada do mundo ao nosso redor. Com a certeza de que estavam fazendo um trabalho para um povo e não para o outro concordar [...] isso é o que sempre afirmamos e temos como objetivo. *Nós não estamos fazendo* [a retomada da língua] *para vocês, nós estamos fazendo pra nós, para o nosso povo.* (BRAZ, 2016, p. 44-45)

Relendo essa tradução guerreira de Uilding me questionei, muitas vezes, sobre as condições de possibilidade de torcer as *estruturas*, afinal se a linguagem acadêmica é eivada pelos dualismos Natureza e Cultura, Sujeito e Objeto, Indivíduo e Sociedade, como não ceder à capilaridade das relações de poder, amiúde, imiscuídas nas escolhas teóricas? Como evitar que os Pataxó se tornassem, através de minhas mãos nesse teclado, mero objeto de replicação de teorias e fluxos de pensamento estranhos aos seus? Passei meses com muitas dificuldades de

escrita, os próprios Pataxó *vinham em sonho* e diziam: "você ainda não sabe o que é um guerreiro". Ouvia os relatos gravados em Tucunã durante o dia e à noite fichava os textos de autoria *txihi*.

Engana-se o/a leitor/a desta tese em conjecturar que o desbloqueio na escrita e a saída interpretativa me veio como uma panaceia, um amontoado de ideias surgidas num belo alvorecer de sol, pelo contrário, foram meses e meses para tentar, ao menos, dirimir os efeitos do isolamento da pandemia de covid-19, da impossibilidade de voltar à campo, no solipsismo das análises. Percebi que para atenuar *o tradicionalismo implantando em nossas cabeças nas Universidades*, de que fala Uilding Braz (2016), era fundamental mover um jogo de repetição que fraturasse o jogo de espelhamento teórico.

Ao enfrentar os dualismos/estruturas do pensamento ocidental, Viveiros de Castro recomenda as saídas pela tangente: "para desfazê-los [os dualismos], porém, é importante evitar a armadilha circular que consistiria em negá-los ou contradizê-los; é preciso sair deles calculadamente, ou seja, pela tangente – por uma linha de fuga" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009], p. 127). Entre os *txihi*, observei a relevância de repetir para *cortar*, a *língua cortada* dos Pataxó fraturando, aos poucos, as transformações inconscientes das teorias em minha cabeça *ĩdxihy*. Ouvia, reouvia os relatos de campo mais de uma vez, como me recomendou Mônica Pechincha, notei que também era necessário, ler e reler os textos pataxó. É muito mais fácil fazer uma leitura rasteira, interessada, dos manuscritos indígenas do que se imagina, mas quando se tenta adentrar no âmago das suas demandas por terra, saúde e educação, levar a sério o que diz o seu pensamento, nós, *ĩdxihy*, facilmente caímos em becos sem saída, porque nos faltam a *raiz dos velhos*, a *sabedoria dos antigos.*

Além disso, a liberdade de pensamento dos Pataxó ao rememorar o que seus ancestrais *sofreram* e ao mesmo tempo mover esses saberes contra o nosso *tradicionalismo e críticas*, *cortando língua*, fora obtida após muito *derramamento de sangue, mortes e sofrimento dos velhos*. Isto é, *cortar-se* o que um dia fora extirpado dos Pataxó. O *brotar* dos escombros, do desmatamento e *espoliação* dos seus outros é tanto um ato de resistência, quanto uma continuação da *guerra pâx tahutary* (no presente). O que se *cortou* outrora, agora é *cortado* nas trocas faladas dos *txihi* com a sociedade envolvente, no regime de segredo relativo da *atxôhã* (língua). *Cortar língua* é se reconectar aos *troncos*, *mê'á sonarú* (é nascer) a partir do *tronco velho cortado*, conforme diz Uilding Braz:

> Para nós a língua nunca deixou de ser materna, ou ancestral-materna como tenho usado, pois, ela é como uma semente germinada, uma árvore nova que

> nasceu de um tronco velho cortado pelos seres humanos. Ela é uma árvore que foi cortada, onde os seres que a cortaram deixaram apenas um toco velho, esse toco velho resistiu por muito tempo, e depois começa a sair de baixo da terra pequenas folhinhas verdes, vai ganhando vida e cresce. Hoje essa árvore já estar grande, dando frutos, está forte. Para a árvore pouco importa se os seres que a cortaram dizem se ela é árvore ou não, mas se essa árvore nova tem raízes, tem uma base do tronco velho, dá frutos, tem as mesmas folhas, como essa árvore não poderia ser uma árvore mãe de mesma espécie que aquela que um dia foi cortada pelo ser humano? Além do mais essa seria uma árvore mais forte pois, o seu tronco pode até está fino, mas suas raízes, a sua base está bem enraizada e ligada na sabedoria e experiência da árvore velha. Esta árvore nova seria como nossos avós. Em muitas de nossas aldeias eles são considerados nossos pais, sendo assim pais e mães duas vezes. Desta forma, assim como nossos avós têm experiência multiplicada, a árvore nova poderia até estar fina, mas ela teria sua base forte, e é dessa forma que imaginamos a nossa língua. Uma língua que não é isolada, uma língua cortada, onde fomos obrigados a não falar e por consequência disso até fomos chamados de povo sem língua. (BRAZ, 2016, p. 37)

Uilding compara a língua a um *toco velho cortado*, dele brota uma nova rama que, apesar do tronco fino, tem raízes fortes, são os/as velhos/as de hoje, pais e mães duas vezes dos *txihi*. Os *makiami*, além do parentesco com seus/as filhos/as e netos/as, têm uma *experiência multiplicada*, estão ligados à *sabedoria e experiência da árvore velha cortada*. Veja, se Ariane Santos (2016) descreve o *txaupã* (medo) dos seus ancestrais em terem a língua decepada pelos perseguidores pós-Fogo de 51 caso falassem no idioma, Uilding estende isso ao desmatamento causado pelos *ĩdxihy* e a ressurgência da sabedoria dos velhos através do plantio e em *kuã'xó* (saber) *cortar língua*. O que os *txihi* foram obrigados a *ãhô areneá* (não falar), a *língua cortada*, agora se torna uma arma de defesa contra seus opressores, desperta as vozes *adormecidas* dos *makiami*, permite aos/às professores/as de Patxôhã ampliarem seus conhecimentos e transmiti-los às gerações mais novas. Ao mesmo tempo, a *atxôhã* (língua) fortalece a retomada de territórios, pois a *experiência multiplicada* dos velhos dá sabedoria aos *txihi* na luta pela terra.

Se, amiúde, os Pataxó foram "chamados de um povo sem língua", eles/as não só mostram o que a truculência da sociedade nacional foi capaz de fazer com sua língua, como também transformam esses saberes *cortados* em instrumento de luta.

A forma *cortada* da língua não designa apenas o processo de contato com os *ĩdxihy*, pelo que entendi em Tucunã, *cortar* também equivale ao *trocar*, isto é, *trocar* o português pelo correspondente em Patxôhã, rever os sentidos em cada formulação. Tamaru disse-me uma vez que a *esperteza dos Maxakali* em *não perder a língua* vinha de que, além de caminharem, eles mudavam os sentidos e a pronúncia das palavras sempre que algum forasteiro, *txihi* ou não, começava a ter familiaridade com elas. No caso do Patxôhã, a sua estrutura heterogênea e origens *esparramadas*, com vocábulos borun, mas também txihi-tikmũ'ũn, o *trocar* significa

também um fazer literal, de trocar pessoas, bens e palavras em circulação por Barra Velha nos tempos passados.

Uma das situações vividas pelos professores/as pataxó em Minas e compartilhada nos encontros do Atxôhã, exemplifica como o *trocar* e *caminhar* se emaranham e, amiúde, se confundem em um ou mais idiomas, Bomfim relata:

> uma questão que me chamou atenção durante as discussões nos encontros dos pesquisadores, foi uma situação trazida pelos professores Pataxó de Minas, em que disseram que haviam sido questionados por alguns Krenak pelo fato dos Pataxó estarem usando algumas palavras da língua do Povo deles, como por exemplo a palavra *miãga* [água], *jokana* [mulher], *jõpek* [fogo], *kuparaka* [onça], que também são faladas entre os Pataxó. Entretanto, trata-se de palavras faladas pelo povo pataxó há muito tempo, e se são realmente de origem Botocudo, não se sabe exatamente quando e como elas foram apropriadas pelo povo Pataxó, ou seja, tornaram-se como um empréstimo linguístico, até porque historicamente o Pataxó também conviveu no mesmo território que os Botocudos, por algum tempo. Para os mais velhos Pataxó, a Aldeia Barra Velha era um lugar de encontro e de passagem de outros povos, dessa maneira a língua também era "levada e trazida". (BOMFIM, 2012, p. 76-77)

Em meio a trocas, casamentos e até lutas entre esses diferentes povos que transitavam por Barra Velha, a língua era *levada e trazida*. A luta se entrecruza com a caminhada e se desdobra nos empréstimos linguísticos txihi-tikmũ'ũn-borun, dentre outros *hãhãhãy txihihãi* (povos indígenas) que circulavam pela *pataxí imamakã* (aldeia mãe). Os próprios Pataxó reconhecem a estrutura compósita da *atxôhã* (língua). Menos que determinar qual a posse coletiva de cada vocábulo tomado por empréstimo e/ou emprestadas pelos Pataxó a outros povos, os/as pesquisadores/as do Atxôhã vêm trabalhando nesse processo de retomada da língua no sentido de construir pontes com outras aldeias. *Kepâyp/Topehêp* (Elas/Eles), pesquisadoras/es *txihihãi*, têm buscado a *nuhãtê* (força) nos *troncos*, nos ancestrais *esparramados* nos territórios pataxó de Minas, da Bahia e nos *parentes maxakali*.

As tabelas comparativas do Patxôhã-Maxakali e Patxôhã-Botocudo, construídas por Alessandro Cruz (2015), Anari Bonfim (2017) e de Jonatan Cunha (2018)[68], nos contam da importância dos *troncos* na *trioká'txẽ* (caminhada) e da própria caminhada enquanto tática de

[68] As tabelas com entradas no Patxôhã, equivalentes no Maxakali e traduzidas em português por Alessandro Cruz (2015) e Jonatan Cunha (2018) constam nos anexos G e H da tese. Alessandro Cruz acompanhou o antropólogo Douglas Campelo numa ida à Aldeia Verde, fez as correlações das *hãwmãỹtây ũxé* (palavras em) Patxôhã e Maxakali a partir das *kõpokixay* (conversas) com Toninho Maxakali e seu filho Zé Antonino Maxakali no território tikmũ'ũn de Ladainha (MG). Jonatan Cunha, por sua vez, encontrou-se com Lúcio Maxakali em Belo Horizonte (MG), durante uma das estadas mensais em maio e setembro de 2017 do curso de Licenciatura Intercultural (FIEI/UFMG).

resistência, afinal a língua é *cortada*, *levada e trazida*, ou seja, ela se realiza em meio aos deslocamentos, visitas dos parentes, migrações para outros lugares, nas alianças de antes e de *tuhutary* (hoje) com os Tikmũ'ũn. Daí vem a *trioká'txẽ xohã* (caminhada guerreira) dos Pataxó, dessa multiplicidade de saberes dispersos que ainda dependem de uma tradução, das camadas finas e translúcidas do *piátá* (tempo) que vão se formando no entorno das *hãwmãỹtây'p* (palavras) e *awãkã'p* (histórias) através de suas narrações sucessivas (BENJAMIN, 1987 [1936]). Mesmo que outras *ĩhyxú* (*nações*) protestem quanto à porção que lhes cabe das *hãwmãỹtây'p* faladas pelos Pataxó, eles/as ainda continuaram *cortando língua*, se alimentando de *kuã'p* (saberes) distantes no tempo e no espaço nas *ykhã ũpú tuhutary* (lutas de hoje):

> [...] é importante ressaltar que é difícil encontrar uma língua dita "pura"; que no meio do conjunto do léxico de determinado grupo de falantes não se encontrem empréstimos linguísticos que se deram a partir do contato e na relação com outros grupos, até porque isso é um fato natural que acontece em todas línguas do mundo, devido a vários fatores, sejam eles linguísticos, políticos, históricos e sociais. Um exemplo disso é a própria língua portuguesa falada por nós aqui no Brasil, cujo léxico compõe-se de palavras de origem Tupi e de várias outras línguas, africanas e europeias. O que eu estou querendo dizer é que, embora algumas palavras faladas pelos Pataxó sejam empréstimos linguísticos de origem em outros povos com os quais mantiveram contato há muito tempo, essas palavras hoje continuaram compondo o léxico da língua Pataxó, sendo estas conhecidas e faladas pela maioria do Povo Pataxó, sendo parte também da língua Pataxó e valorizada pelo Povo. Contudo, ainda que os pesquisadores indígenas [do Atxôhã] excluíssem do inventário registrado e organizado pelo grupo para o ensino nas escolas, palavras como jokana [mulher] e miãga [água], continuariam prevalecendo no vocabulário falado pelos Pataxó no cotidiano. (BOMFIM, 2012, p. 77)

Nesse sentido, as autorias pataxó (BOMFIM, 2012; BOMFIM, 2017; CRUZ, 2015; CONCEIÇÃO, 2016; CUNHA, 2018) explicam os empréstimos linguísticos a partir dos relatos registrados ao longo de suas viagens de campo: "como contam os mais velhos e pesquisadores, havia trocas, casamentos e até guerras entre esses povos. Barra Velha também era um ponto de passagem, encontro e refúgios desses povos indígenas", afirma Conceição (2016, p. 34). Há algo nessas *encontros-trocas-casamentos* que suplanta a cisão entre dois ou mais *hãhãhãy* (povos), era disso que Bomfim (2017) falava quando disse que mesmo que os/as pesquisadores/as do Atxôhã optassem por não incluir as *hãwmãỹtây'p ũxé* (palavras em) Botocudo-Krenak no vocabulário *upãp kijẽtxawê* (das escolas), o povo pataxó seguiria *falando*, *levando* e *trazendo* expressões como *mãgute* (comida), *kuparaka* (onça), *makiami* (velho) no cotidiano, nas suas conversas diárias.

Bomfim também diz que "é difícil encontrar uma língua dita 'pura'", há sempre

contatos, trocas e empréstimos linguísticos aqui e ali, tampouco *hãtö atxôhã* (uma língua) e seus respectivos falantes existem enquanto totalidade sem fissuras. O português, por exemplo, não é uma língua estável, há diversas "línguas portuguesas" com variações no tempo e no espaço e transformações relacionadas às diferentes situações comunicativas (FRANCHETTO, 2020).

Os Pataxó *cortando língua*, recusam o monolinguismo em favor do Patxôhã e da variante regional do português no Leste de Minas. Ao incluir, na medida do possível, expressões dos Pataxó na tese, mesmo ante ao meu aprendizado rudimentar do Patxôhã, espero que a *língua do guerreiro*, o idioma de saída (do campo, de Tucunã) possa *cortar* a língua de chegada – o dito padrão culto do português nas universidades (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009]; PERRONE-MOISÉS, 2015). Além disso, ao deixar que o Patxôhã *corte* a língua de chegada dessa etnografia, não simplesmente se troca uma norma de escrita e grafia por outra, substituindo as do português pelas do Patxôhã, até porque a estrutura sintática do português – sujeito, verbo e objeto – é *cortada* pela *língua de guerreiro* e o Patxôhã também subsiste na variante regional do português, se faz e refaz pelos seus usos, varia a depender do contexto. O quadro composto por Natália Conceição (2016), professora de Tucunã, liga as palavras faladas pelos Pataxó de Açucena com as *hãwmãỹtây'p ũxé* (palavras em) Maxakali, o que faz a *língua de guerreiro* ir se transformando nas aldeias *txihihãi* em Minas Gerais e na Bahia:

Tabela 2 – Variação Patxôhã

Palavras em Português	Palavras em Patxôhã na Bahia	Palavras em Patxôhã em Minas Gerais
Acesso	Niõga	Niõg
Água	Miãga	Txonãg
Alimentar	Onikenãg	Nikexax
Amigo	Kartenetú	Goispã
Arco	Puhuy	Poytãg
Árvore	Kamarú	Mioptxikajo
Banana	Tapitá	Kebká
Benção	Mãtxô	Ĩtxay
Bom	Nomaysõ	Txavei
Café	Ãxoek/Tahão	Tahão
Carne	Ũnii	Txuning
Casa	Kijeme	Pãhãy
Chuva	Kehê/Tehê	Potehê
Cigarro	Joôkretõ	Upuhây
Com	Hũ	Ketxê
Comer	Mãgutxiá	Nikexax

Corpo	Ãpekôy	Kuidã
Correr	Âkãwtxy	Âkâtxipã
Dente de animal	Atxũy	Itxuy
Eu	Arnã	Untxei
Escola	Kijêtxawê	Pãhãtxawê
Estou	Torotê'xó	Unputxay
Esquentar	Nogakait	Nogakaitã
Facão	Hãmãykõ	Mikay
Filho	Konehõ	Niatum
Fogo	Joopek	Tahab/Kyxau
Fruta	Nawã	Hunká
Gostoso	Mimo'ã	Ipâtoy
Mãe	Imamakã	Atom
Já	Txõghi	Txõg
Mata	Ĩbá	Hãmãgui/Mimatxi
Obrigado	Awêry/Niamã	Pãtxó/Niamã
Pai	Ipamakã	Ekã
Panela	Poniôgâ	Iday/Poniôgâ
Pássaro	Giktaya	Txoeki
Pé	Ãpaká	Xyká
Peixe	Mukusuy	Mahã
Pedra	Baway	Mikay
Pimenta	Petehnã	Peteihnã
Pote	Hãtoáy	Daytô
Saruê	Tahô	Txahô
Sol	Hayõ	Mayõ
Vai	Torno	Mãgui
Ta	Hunkab	Torotê
Terra	Hãhão	Txahão
Tucano	Enháy	Ẽháy
Vem	Caá 'ú	Apôy
Vem	Caá'útxeká	Apôytxeká

Fonte: Conceição (2016).

Em Tucunã, se emprega *pãhãy* e/ou *kijeme* para se referir à casa; *txonãg* significa água e é mais usado nas comunidades pataxó de Minas, deriva de *kõnãg*, água na língua dos Tikmũ'ũn-Maxakali, enquanto *miãga* é a forma equivalente em Borun-Krenak mais utilizada nos territórios *txihihãi* do extremo sul da Bahia. Emprego as palavras em Patxôhã *txihi* e *txihihãi* comportando sentidos aproximados, traduzidas, respectivamente, como *índio* e *nação indígena*, forma utilizada pelos Pataxó para se referirem a si mesmos nos cantos e em situações de interlocução. Geralmente, eles/as estendem a expressão *txihi* aos *ihnũy* (irmãos) maxakali.

Portanto, trata-se de uma condição de humanidade ampliada que abarca não só os Pataxó, mas aqueles que, em geral, eram seus aliados na luta, os Tikmũ'ũn. *Txihi e txihihãi* [69] têm uma grafia aproximada de *tihik*, termo empregue pelos Maxakali para remeter aos próprios Tikmũ'ũn ou aos protagonistas masculinos nas suas histórias (CRUZ, 2015; CONCEIÇÃO, 2016; CAMPELO, 2018).

Essas diferenciações na *língua de guerreiro*, apontadas por Natália Conceição (2016), também aparecem nas análises de Anari Bomfim. Na tabela abaixo, Bomfim identifica no vocabulário de Wied-Neuwied (1958 [1820]), palavras malali, macon, maxakali, mas, sobretudo, botocudo no Patxôhã falado no extremo sul baiano:

Tabela 3 – Tabela Patxôhã-Botocudo/Malali/Macon/Maxakali

Português	Vocabulário Pataxó	Wied-Neuwied 1815-1816	Povo
água	miãga	magnán	Botocudo
casa	kijeme	kijém	Botocudo
fogo	jõpek	chompäck	Botocudo
mulher	jokana	jóknang ou jókunang	Botocudo
onça	kuparaka	kuparack	Botocudo
velho	makiami	makiniam	Botocudo
comida	mãgute	nungcút	Botocudo
cavalo	kamãdu	cawandó camató	Malali Macon e Maxakali

Fonte: Bomfim (2017).

A variação do Patxôhã de Barra Velha à Tucunã de que nos falam Bomfim (2017) e Conceição (2016) remete a processo de imbricações mútuas nas caminhadas do povo pataxó encontrando e trocando palavras com os Malali, os Macon, os Maxakali, os povos botocudo, dentre outros, em circulação da aldeia mãe ao Vale do Rio Doce. A variação nos conta também dos diferentes agenciamentos através dessas caminhadas, nem tudo é *levado* e *trazido* da mesma forma e as diferenças vão se diferenciando nos seus percursos. Percursos estes que não têm

[69] Vide, por exemplo, os trabalhos de Alessandro Cruz (2015) e Jonatan Cunha (2018) para conferir correlações semânticas entre palavras do Patxôhã e no Maxakali; ver Anari Bomfim (2012; 2017) e Natália Conceição (2016) sobre retomada da língua e a variação do Patxôhã em Minas. A transcrição dos cantos em Patxôhã feita por Santana (2016), alguns deles que serão citados nas páginas seguintes, são uma boa tradução, poética e guerreira, da *ykhã txóp txihi pataxó* (luta dos índios pataxó) e da modulação *txihi* (índios) e *ĩdxihy* (não indígenas) em contexto de contato.

necessariamente origem nas grandes navegações e na colonização, de acordo com Natália Conceição (2016, p. 42):

> Um povo não vive isoladamente o que também não permite que sua cultura permaneça estática. Antes mesmo das grandes navegações, o povo Pataxó mantinha contato com vários povos indígenas [...], mantinha contato com vários povos do litoral e do interior do Brasil, tanto amigável como de rivalidade, ocorrendo um processo de trocas culturais.

Essas trocas culturais e empréstimos linguísticos são compósitas nos seus usos por um povo. Menos que lhes determinar a procedência e a direção dos seus fluxos, ou seja, se foram dos Botocudo aos Pataxó, ou dos Pataxó aos Tikmũ'ũn, passando pelos povos borun, dentre outras possibilidades, elas nos dizem que a linguagem só existe na diferença, aliás, é ela própria um sistema diferencial de sons e sentidos, significantes e significados, de elementos que nos relançam a outros elementos, na diferença entre o pronome e o sujeito, o verbo e o predicado, o substantivo e a preposição. Uma mudança espaço-temporal, deslocamentos de *parentes* e empréstimos linguísticos aqui e acolá cria um efeito em cascata no sistema inteiro, reposiciona as relações diferenciais entre a pronúncia e a escrita, as normas de grafia e a sintaxe, os signos só persistem nessas diferenças, sobretudo, aquelas entre povos que não falam a mesma língua[70].

Escuta *txihi*

O verbo *kõpokisay'xó* tem num de seus radicais *kissáw/kytxaw* (fogo). A aglutinação de *kõpo* + *kissãw*, produzindo a palavra *kõpokisay'xó* (conversar) é bastante elucidativa sobre o aprendizado da *língua*, pois as *txawã* (crianças) escutam as *hãwmãỹtâg ũxê Patxôhã* desde tenra idade nas rodas de *Awê*, na *kijẽtxawê* (escola), na *Cabaninha* e nas conversas ao pé do fogo com seus pais. A *língua* tem, portanto, uma intensidade, *apetxiẽnã hamãt* (um calor) específico que suplanta os limites do registro escrito, das palavras impressas, dos *fapbwá* (livros).

Ao ver e rever as tabelas de Cruz (2015), Conceição (2016) e Cunha (2018), chamava-me a atenção a relevância dos verbos e advérbios na *retomada da língua*. Percebi que esses elementos em conjunto cumprem um duplo desiderato: para um povo que caminha como os Pataxó, descrever as ações na *trioká'txẽ* (caminhada) e modular os percursos pelos advérbios é fulcral, determina a sobrevivência do *rekoy* (grupo), diz até onde se pode ir, quais os perigos

[70] Conforme colocam Deleuze e Guattari (2012 [1980], p. 128): "As próprias falas e as línguas, independentemente da escrita, não se definem por grupos fechados que se compreendem entre si, mas determinam primeiro relações entre grupos que não se compreendem: se há linguagem, é antes entre aqueles que não falam a mesma língua".

acabrunham em cada movimento, como se faz para apagar os próprios rastros na *trioká'txẽ*. São, filho do finado cacique Alfredo, disse-me que os antigos guerreiros pataxó costumavam andar em fila na *mimatxi* (mata), de modo que o seguinte pisasse sob os rastros daquele que o precedeu. Assim, uma multidão de guerreiros se fazia passar por uma linha, se precavendo das ações futuras dos *inimigos*.

Em Patxôhã, um dos principais instrumentos de guerra dos antepassados o *puhuy akuã* (arco e flecha) contém em sua grafia a raiz *kuã* que significa *saber, sabedoria dos troncos velhos*. Este *saber* é adquirido principalmente por meio do *trioká* (caminhar) e na *ykhã ikõ hãhãw* (*luta pelo território*). Achados no campo da antropologia linguística (BUCHILLET, 1990; BOMFIM, 2017; FRANCHETTO, 2020; SILVA, 2020) seguem a noção de que verbos, morfemas indexados à raiz dos verbos comportam uma função aglutinadora, perfazem índices de pessoa à ação, tendendo a funcionar enquanto operadores epistêmicos[71] de um conjunto de saberes indígenas que não estão necessariamente contidos na gramática dos livros ou na fixidez da palavra impressa.

Linguistas como Mário Silva e Andrey Nikulin (2020), pensando na língua maxakali, sinalizam a ênfase dos índices de pessoa, morfemas atrelados a uma raiz que codificam os argumentos dos verbos. Os clíticos, como são chamados pelos/as linguistas, não são pronomes livres, são morfemas presos a um radical, em regime de co-significação. Quando um xamã pronuncia certas expressões, as baforando pelo tubo do seu cachimbo, esses morfemas, muitas vezes, trabalham a natureza indicial dos saberes xamânicos, fumegando-os por entre as raízes dos verbos, torcendo-lhes o sentido, fazendo ver aquilo que não pode ser visto diretamente, mas que se exprime através da inferência, pelos indícios visuais, sonoros, olfativos e/ou táteis que movem o sábio em sua tradução xamânica.

Dominique Buchillet (1990), por exemplo, descreve o caráter inferencial dos morfemas nas rezas e discursos mitológicos dos Desana[72]. Rosângela Tugny (2011), por sua vez, caracteriza o que a autora chama de lastro sonoro nos cantos tikmũ'ũn com a chegada dos

[71] Bruna Franchetto (2020) quando busca por uma palavra equivalente ao significado de 'língua' entre os Kuikuro no Alto Xingu, encontra no lugar três raízes dos verbos: *ki, aki, itagi*. "Ao tentar capturar o significado de *itagi*, acabo traduzindo o verbo derivado *itaginhuN-* com 'falar, conversar'. De qualquer maneira, os sentidos destes termos implicam (ou pressupõem), sempre, um ouvinte, uma audiência" (2020, p. 26). A função de designação das raízes – *ki, aki, itagi*, por exemplo – na oralidade era implodida em favor do diapasão aberto pelo verbo, uma "profusão de operadores epistémicos, com os quais o falante modula seus enunciados, está a serviço de uma constante negociação da incertitude. [...] sinto muito decepcionar meus colegas linguistas ao afirmar que os sentidos dos termos que traduzimos como 'língua' nos levam para a margem ameríndia da pragmática: fazer do dizer, relação interlocutiva, eficácia" (FRANCHETTO, 2020, p. 26-27).

[72] "La lengua desana [...] posee um sistema de indicadores de apreciación del conocimiento usualmente llamados 'evidenciales', que son generalmente insertados entre la raíz verbal y los índices personales. Estos indicadores especifican el modo de acceder al conocimiento de una determinada enunciación" (BUCHILLET, 1990, p. 336).

yãmĩyxop (legião de espíritos) na *kukex* (casa de cantos). Já Manuela Carneiro da Cunha (2017 [1997]) aproxima a correlação físico-xamânica entre os braços de um rio, as cabeceiras e as viagens dos rezadores no Alto Juruá. Em Tucunã, pareço me deparar com uma mistura das trilhas apontadas por Tugny e Carneiro da Cunha. Lá, os odores exalados pela amesca (*Protium heptaphyllum*), os cantos e rezas e a oclusão das matas entreabrem as brenhas, produzem os caminhos na *descida dos caboclos* e protegem os *txihi* em seu *trioká* (caminhar).

Os verbos e os advérbios em Patxôhã são como *puhuy akuã* (arco e flecha), afinal um aponta para a ação e o outro adjetiva os itinerários. Advérbios indicam *quando* (*japoterú*) – *kramiã* (agora); *haptxoy* (depois), em que lugar – *higwá* (lá); *txõg* (aqui), a intensidade das distâncias – *nitxy* (muito); *uãknitxi* (demais), que cuidados devem ser tomados – *anerê* (sempre); *nokhô* (jamais). Nesse sentido, a *língua de guerreiro* (Patxôhã) ganha impulso pelos advérbios, se move pela margem pragmática do verbo.

Os elementos na língua falada, cotidianamente, em Tucunã vai do português ao Patxôhã, passando pelo vocabulário dos Borun e dos Maxakali. Ademais, quando contavam uma história, amiúde, se fazia inflexões além da interlocução imediata. Alguém narrando uma *awãkã*, findava: "assim contaram os antigos", "os mais velhos dizem", um "discurso reportado" (BUCHILLET, 1990) seguido de um escalonamento de genealogias e *parentes*.

Entre os *txihi*, há uma profusão de pontos de escuta, menos que de pontos de vista, em meio a outros, nos quais um enunciador frequentemente enuncia um segundo, diz o que ouviu de um terceiro: "ouvi essas palavras de Kanatyo, ele aprendeu com a velha Maria Antônia que pegou com o seu pai"; "Tururim, aquele velho ali é esperto, sabe cortar língua como ninguém"; "a velha Josefa que era o língua, ela recebia os parentes maxakali na aldeia mãe". Na maioria das vezes, o discurso se dissipa em lugares reportados, de jovens que aprenderam com *os velhos*, de anciãos que ouviram dos *antigos* do seu tempo. O *ahnã/untxei* (eu em Patxôhã) é refratado pelo encadeamento das *caminhadas*, recua de geração em geração, as *ramas* dependem dos seus *troncos* e estes, por sua vez, são *ramas* de outros *troncos*. Assim como observei para o caso das *awãkã'p* (histórias *txihi*) no capítulo 3, os cantos dos Maxakali vêm de longe, de sujeitos que se moveram e trouxeram histórias e cantos de uma das legiões de espíritos, os *yãmiyxop*. Justino veio dos Pataxó e trouxe para os Maxakali a história e os cantos do *Putuxop* (povo-papagaio), único grupo de cantos maxakali que não são entoados na terceira pessoa, assinalando as trocas entre os antepassados txihi-tikmũ'ũn, Pataxó-Maxakali (RIBEIRO, 2008; TUGNY, 2011; CRUZ, 2015; BOMFIM, 2017; CAMPELO, 2018).

Ora, mais o que verbos e advérbios têm a ver com esse conjunto de vozes que escutam e falam por meio de outras? O que essas ramificações sucessivas que proliferam caminhos,

abrem picadas de parentes em direção a outros, *esparramados* em outros cantos, nos dizem a respeito da língua dos Pataxó?

Os Pataxó introduzem novos elementos, jogam palavras unas contras às outras, *cortam* o português com o Patxôhã, dissuadem a aparente unidade da *língua de guerreiro* pelas idas e vindas dos *parentes*, palavras *trazidas e levadas* dos Pataxó aos Maxakali-Krenak e vice-versa. Nisso, o Patxôhã vai sendo *retomado, variando* de Barra Velha ao Vale do Rio Doce.

Ora, acréscimos no vocabulário e transformações na grafia das palavras recrudesce ainda mais na *retomada da língua*. Tanto quanto o *território* é *retomado* pela *língua*, a *língua* se entreabre continuamente a outros *territórios*[73], a uma escuta gradativa que *areneá'xó* (fala) por meio dos corpos, através da *espiritualidade dos seus velhos*, se estende no tempo e no espaço e se *esparrama* pelas *pataxí'p* (aldeias).

Na efervescência da *retomada* do idioma, os domínios da língua são forçados pelo fazer e refazer da *trioká'txẽ* dos/as pesquisadores/as *txihi* em diferentes territórios. Territórios estes que só foram mantidos ou retomados após muita *luta* e *guerra*. Os enunciados pataxó, como nos cantos que eles/as registram em seus trabalhos escritos que abordam as lutas pataxó, falam do agir de quem esteve e está na *guerra*. Veja, os cantos em Patxôhã, transcritos e analisados por Cleidiane Santana, pataxó de Boca da Mata (2016, p. 43-44):

Cantos em Patxôhã	Tradução:
Txihi pataxó	Índio pataxó,
Ye awãkã txó txihi pataxó	A história do índio pataxó,
mê'á ũpú ykhã, dxê'mká ũg nitxi ãksã.	É de luta, glória e muitas vitórias.
(EYHNÃ PATAXÓ, s.d.)	
	***
Ãhõ trakejá	Não amoleça,
Ãhõ muhũ txihi pataxó kamayurá	Não durma índio pataxó corajoso,
Patxutxá takap akuã	Furar com lança e flecha,
Patxtxó mikay ĩdxihi mukueme	Cortar com mikay o não índio mau,
Txuhap muká penaô	Vamos unir e pisar forte,
Henuhé ãhõ hõ	E não cansar.
Heruê eiê eiê heruê eiê eiê heruê	Heruê eiê eiê heruê eiê eiê heruê
(ARUÃ PATAXÓ; MATALAWÊ, 2000)	

[73] Seguindo o pensamento de Anari Bomfim (2017, p. 307): "Como terras podem ser retomadas, na luta, assim línguas podem ser retomadas".

***

Nesses versos dos cantos compostos por Eyhnã Pataxó, Aruã Pataxó e Jerry Matalawê, vemos como a *guerra* se faz tão presente na memória dos antepassados. Os *ĩdxihi mukueme* (não índios maus) estão sublinhados nos cantos, na narração de histórias, nas experiências de enfrentamentos que os Pataxó viveram e ainda vivem em sua caminhada do extremo sul da Bahia à Minas Gerais.

"O colonizador ainda está entre nós", afirma Kanatyo Pataxoop (2020). Essa persistência da *guerra/massacres* na retomada do Patxôhã e na acepção literal de "cortar a língua" caso os *txihi* falassem *na língua*, escancara a presença dos brancos que atracaram na chamada "Terra de Vera Cruz" de Pero Vaz de Caminha[74] e na Coroa Vermelha dos Pataxó. Domingos Cachimbo, olhando para a BR-367, que atravessa os territórios do Mirapé e de Coroa Vermelha, explicou porque a *atxibá* (praia) homônima nos limites de Porto Seguro e Santa Cruz de Cabrália chama-se Coroa Vermelha. Dizia ele que a *Coroa* dos portugueses é repleta de sangue, *Vermelha* como o *sangue derramado* dos seus *parentes* com a chegada dos colonizadores. Isto é, a toponímia, as canções em Patxôhã, os relatos dos mais velhos descrevem as relações com os seus outros: *patxutxá takap akuã* (furar com lança e flecha); *patxtxó mikay ĩdxihi mukueme* (cortar com *mikay* o não índio mau).

Inspirado nesse *patxitxá txihihãi* (fazer pataxó) através da *língua*, que Uilding Braz, professor indígena nascido em Barra Velha e que se mudou quando criança para a aldeia Retirinho na Fazenda Guarani – Carmésia (MG), diz:

> [...] o Patxôhã não é uma invenção, é a língua Pataxó velha, que como diz o parente Awoy, nós apenas demos um apelido para ela. "Pataxó não inventa, Pataxó *faz*. Pataxó *faz* uma coisa nova através de uma coisa velha, *faz* um colar novo através de um colar velho". (Kanátyo Pataxó, em conversa informal). E para *fazer* o colar precisamos de uma linha. Aqui nossa linha é a memória e as histórias dos sábios de nosso povo. Desta forma, temos essa linha que nos leva e traz. Uma linha que leva ao passado e nos traz para o presente. (BRAZ, 2016, p. 57-58, itálicos meus)

O que os Pataxó *fazem* por meio da *retomada da língua*? O que o Patxôhã fala através dos *txihi*? A questão não seria tanto subordinar o *patxitxá* (fazer) a um objetivo, a uma finalidade, da qual o *masaká* (colar) seria seu objeto, mas seria muito mais em indicar o como

[74] "Neste dia [22 de abril de 1500], a horas de véspera, houvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra da Vera Cruz" (CAMINHA, 2020 [1500]).

(*ahõhê*), de que maneira os Pataxó *cortam língua* e vão enfrentando as adversidades de hoje e de ontem? *Ahõhê* (Como) os *txihi* sobreviveram há tantos *massacres dos ĩdxihy* no litoral da Bahia e hoje encontram forças para desatar os "nós do colonizador*"* (PATAXOOP, 2020) e *retomar a língua*? A resposta de Uilding a tais perguntas é menos ao nível do indivíduo, do *anhã* (eu), tomado enquanto sinônimo de *invenção*, é mais no campo das relações e da ancestralidade. Daí, por exemplo, a importância de os verbos *levar* e *trazer*, pois são eles que ligam o *novo ao velho*, *as ramas aos troncos*: "temos essa linha que nos *leva* e *traz*. Uma linha que *leva* ao passado e nos *traz* para o presente" (BRAZ, 2016, p. 58, itálicos meus).

O verbo relacionando os/as jovens aos/às velhos/as aparecem em outros escritos dos Pataxó. Relendo trechos dos textos *txihihãi*, me deparei com a seguinte frase de Txaywã Pataxó, que segundo o autor era o lema da sua monografia (2019, p. 5): "*iẽ txanã ũpú tuhutari ,iõ xohã ũpú hãgnaháy*" – "a criança de hoje, o guerreiro de amanhã".

Numa tradução livre, a criança de hoje é o guerreiro de amanhã. Mas o que faz o *guerreiro* (*xohã*)? Para os Pataxó, ele/a *caminha*, *corta língua*, desvia dos seus *inimigos* trazendo seus *ancestrais* consigo, os *guerreiros do tronco velho*, os *caboclos da mata e da água*. Uilding Braz sintetiza esse aspecto da seguinte forma (2016, p. 2): " *.Hãtö niotxikajo'ĩhé sonarú ũpú niotxikajo .Ñãñã iẽhã ahõhê hãtö niotxikajo'ĩhé ahnã mê'á'ré apêtxienã urumã dxá'á pôkâkey'xó kãnãp sahã ũxé kâupetõp makiami .Ũpútxepây mõdxê txõg areneá'xó ũg amix'xó mukarí hũ topehêp ũg kêpayp*" – "Uma árvore nova nasce de uma árvore velha. Assim como uma árvore nova eu sou um jovem que busco minhas raízes em meus velhos. Desta forma aqui falo e escrevo junto com eles e elas [guerreiros e guerreiras pataxó]".

No parágrafo anterior, o ponto final no início da frase não é um erro tipográfico, mas uma regra do Patxôhã na construção das sentenças:

> a pontuação das frases é colocada no começo das frases. E se caso as palavras forem separadas por vírgula, é colocada no lado esquerdo da palavra seguinte da frase e ou contrário. Exemplo: .Kotê walatxatxuy arnã ,dxê'ê ,topehê txuhap .Arnã ,dxê'ê ,topehê txuhp kotê txuhap .Tradução: Eu, tu e ele vamos tomar banho. (CONCEIÇÂO, 2016, p. 24)

Essa norma, cujo ponto final vem no começo da frase subsequente e a vírgula ao lado esquerdo da próxima palavra é outra forma de dizer que o fim de uma *caminhada* nos conduz ao começo de outra. Nessas idas e vindas que as coisas vão se *fazendo*, a língua vai sendo *retomada*.

No começo desse capítulo, sinalizei a raiz em *Kuhu'si*, "nós o indígena", expressão anotada por Pedro Agostinho da Silva na aldeia mãe em 1971 (CARVALHO, 2008b;

BOMFIM, 2012), com o verbo *kuhú* (andar) e o termo *kuhu kuhú*, andar ligeiro em Patxôhã. Em Maxakali, nas tabelas aproximativas com o Patxôhã construídas por Alessandro Cruz (2015) e Jonatan Cunha (2018), *kuhú* designa lenha, tronco, sendo *tumõg* o correlativo de *kuhú/trioká* (andar/caminhar) na língua dos Tikmũ'ũn.

Cruzando os registros txihi-tikmũ'ũn e ao mesmo tempo propondo uma translação etnográfica de *kuhú/trioká*, não paro de pensar nos Pataxó e em Gerú Tucunã, nessa aldeia onde realizei campo a maior parte do tempo entre 2018-2020 e da qual fui levado a me ausentar em razão da pandemia de coronavírus. Mas antes, por incentivo dos próprios Pataxó, acabei indo visitar o Mirapé (perto de Coroa Vermelha) e a aldeia mãe de Barra Velha em 2019. Viajei com os/as guerreiros/as de Tucunã no início de 2020 à aldeia Naô Xohã. Mais do que algo que fiz com os Pataxó, percebo nisso algo que os Pataxó estavam fazendo comigo, isto é, me *etxawê'irá iẽ trioká* (ensinando a caminhar). Os Pataxó de Tucunã *trioká'xó* (caminham) carregando consigo o *tronco velho – kuhu* na acepção maxakali, *makiami* em Patxôhã –, os *guerreiros ancestrais* que morreram lutando pelo seu povo. Assim, eles/as aos poucos se desviam dos *inimigos*, se confundem com a *multidão de guerreiros* que os acompanha.

A expressão de Pedro Agostinho poderia ser traduzida entre os Pataxó de Tucunã algo como "*Kuhusi* - nós, os que caminhamos", guerreiros/as que fazem *caminhada* na *guerra*, ou melhor, que *cortam* a *guerra* pela *caminhada*. *Guerra e trioká'txẽ* estão intrinsecamente relacionadas no ponto de vista dos Pataxó pela iminência da presença do branco. O espectro dos *ĩdxihy* causou tanto *sofrimento* entre os Pataxó que os *txihi*, para *não perder a língua* outra vez, mantêm *iẽ atxõhã ũpú xohã* (a *língua de guerreiro*) em segredo relativo[75], agenciam diferentes caminhos – a *sabedoria dos velhos*, a *espiritualidade dos caboclos*, a *kijẽtxawê*, os cantos, dentre outros – enquanto táticas de resistência na *guerra*, afinal *falar em Patxôhã, é cortar língua*, é resistir aos *massacres* de ontem e hoje.

[75] Os/As pesquisadores/as pataxó citam parte do registro da língua em trabalhos publicados, acadêmicos ou não. Nas monografias e livros de história *txihi*, eles/as traduzem trechos, criam glossários, inserem rodapés com o significado das expressões em Patxôhã. A questão não é manter toda a língua em segredo, mas sim em *cortar* os registros, saber como e até onde revelar palavras em Patxôhã. Os/As jovens pesquisadores/as *txihi* empregam uma tática similar a dos *makiami* que contam histórias aos poucos e, por vezes, as demovem de certos interlocutores.

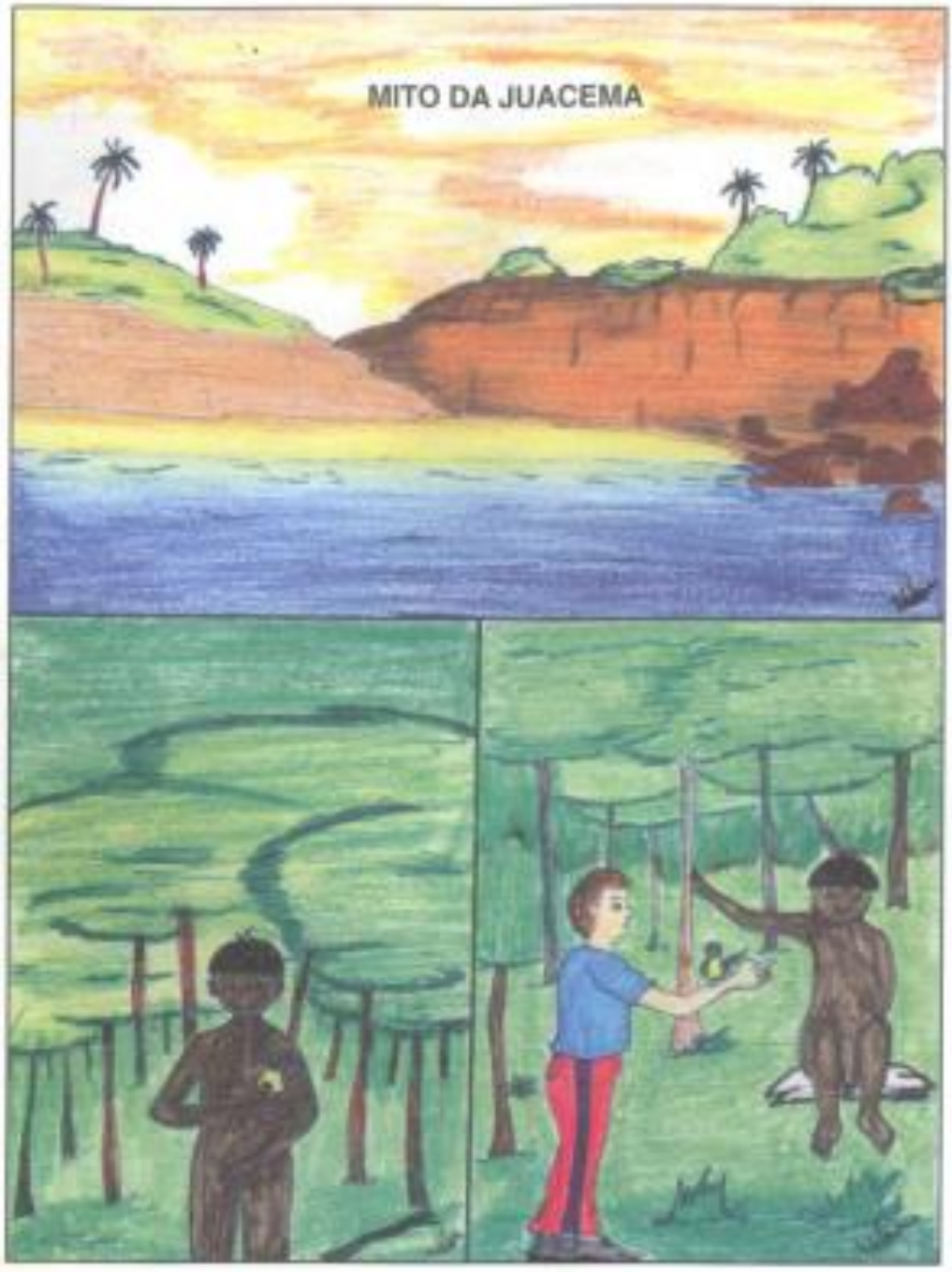


CAPÍTULO 5 - SOB O RASTRO DOS BAKIRÁ

O objetivo desse capítulo é contar as histórias dos Bakirá, nação guerreira de índios saídos dos buracos de Juacema, um *lugar encantado* nas proximidades de Barra Velha. Na história, dois *kitok* (meninos) se encontram em Juacema e o filho do branco toma o bem-te-vi das mãos do indiozinho. Saem então da terra os Bakirá que comem os inimigos dos *caboclos*, os *ĩdxihy* (brancos), e arrasam as terras de Juacema, tornando o lugar ermo e inabitável até os dias de hoje. A comparação com os Maxakali-Mbya, revela a especificidade da história de origem dos Pataxó: nela, não há o tema da má escolha, aliás nem sequer há escolha, os antepassados dos *ĩdxihy* tomam tudo que o *txawã* (indiozinho, filho do *caboclo*) detinha, o *txoeki* (bem-te-vi). O que agora se entende por *guerra/massacres*, fora em tempos ancestrais, um saqueio originário, o registro nas histórias pataxó do começo da *violência/roubo* contra eles.

Aliados e *parentes*: histórias dos Bakirá

Imagem 30 – Os Bakirá e Juacema



Fonte: Professores/as do povo pataxó – BA (2005).

Quem um dia sobrevoar o território do Parque Rio Corrente, vendo as aleias e estradas de terra tortuosas pelos altiplanos enevoados do céu e eventualmente correr os olhos buscando por indícios de ocupação indígena na eflorescência da paisagem, não encontrará o círculo das casas no entorno da *Cabana Grande* e do pátio da aldeia, o posto de saúde e a escola num

extremo, entre o colchete na entrada da TI e a única via de acesso ao Parque. Ao invés, esse observador hipotético verá uma imensidão verde, um tampão de árvores e cultivos que encobrem a própria existência de Tucunã. Seria essa uma estratégia de resistência às pressões da sociedade nacional? À maneira *txihi* (indígena, gente) de responder a ocupação de posseiros, integrantes do Movimento Sem Terra (MST), quilombolas e policiais florestais que transitam pelas áreas do Parque Rio Corrente? Por que as árvores em Tucunã parecem ser mais do que uma tática de *sustentabilidade*[76], isto é, elas não só dão *sustento* e frutos aos Pataxó, mas também os protege vertical e frontalmente contra os ataques dos outros?

Lanço mão dessas perguntas para dizer que as histórias dos Bakirá não são relatos para os *ĩdxihy* (não indígenas, brancos) ouvirem de maneira idílica, no "lá" implicado *no tempo dos antigos*, dos primeiros índios que surgiram da chuva primeva de Txôpay – guerreiro das águas, primeiro *txihi* a descer do *itohã* (céu) ao *hãhãw* (chão, terra) –, mas falam da forma êmica como os Pataxó esperam pela *guerra* e perscrutam os caminhos entre os seres e as matas, a aldeia e o Parque. Mesmo que esse relato tenha transcorrido num tempo ancestral, entre os povoados de Caraíva e Trancoso, no extremo sul da Bahia, as histórias dos Bakirá nos recontam, por vias indiretas, *o passado de violência e espoliação* das frentes de contato, que paulatinamente levam os Pataxó a saírem da aldeia mãe Barra Velha, na costa litorânea do Monte Pascoal (Porto Seguro), e se moverem para os rincões do Leste de Minas Gerais, seguindo o caminho dos *ihnũy* (irmãos) maxakali e se refugiando mata adentro.

Se as aldeias *txihihãi se esparramaram* por entre os estados da Bahia ao Rio Janeiro, passado por Minas Gerais, os *troncos* foram deitando raízes entre lugares emaranhados como uma malha relacional de encontros e caminhadas no Leste (PEDREIRA, 2013; ALVES DE SOUZA, 2015; CARDOSO, 2018). Esse distanciamento das *ramas* e os *troncos*, dos *makiami* (velhos/as), cada um *esparramado* num canto, e as *pataxí'p konehõ* (aldeias filhas) surgidas a partir da dispersão da *pataxí imamakã* (aldeia mãe), se desdobra também no relato das *awãkã'p* (histórias). Cada história, como dizem os Pataxó, vem aos poucos. Ela, amiúde, indica experiências em porvir no cotidiano, implica mais de um interlocutor, por isso perfaz um duplo deslocamento – dos/as protagonistas da história e do/a próprio/a ouvinte, afinal o *txihi* muitas vezes se desloca e conversa com diferentes anciãs/ãos em distintas aldeias pataxó na região.

Segundo Hugo Pedreira:

[76] Plantar e *botar roça* para os Pataxó é o que *dá sustentabilidade* ao povo, isto é, fornece alimento através das colheitas e frutos e simultaneamente favorece a *luta pelo território*, na medida em que finca a existência dos Pataxó nas terras do rio Corrente.

> Entre os Pataxó, a imagem mais acabada dos "antigos" está sintetizada na história da Juacema, onde um povo indígena, ora identificado como seus antepassados, ora como "outra etnia" teria desaparecido através de buracos no chão, passando para um outro "nível" de existência, subterrâneo, indefinido. Este povo é chamado pelos Pataxó de Baquirá, ou, de modo mais genérico, Tapuio – termo que indica, amplamente, uma condição selvagem. São descritos como tendo cor escura, baixa estatura, unhas grandes e aspecto embrutecido. (PEDREIRA, 2013, p. 80)

Parafraseando Pedreira (2013), diria que a história dos Bakirá em Juacema é o relato *mais acabado dos antigos*, *dos velhos*, sendo que a locução qualificativa do autor requer uma nota: "acabado" reflete aqui uma exceção à regra. As *awãkã'p txihi* (histórias pataxó), em geral, se dissuadem em muitas *ramas e troncos*, menos que uma forma acabada, elas se disseminam numas tantas vozes, relatos parciais e inacabados.

A primeira versão da história dos Bakirá fora registrada por Maria Rosário Carvalho (1977), em 1976, no seu trabalho de campo em Barra Velha e na interlocução com João Nascimento, pataxó da aldeia mãe:

> Em Juacema, o filho do caboclo, do índio, pegou um bem-te-vi e esse bem-te-vi fez uma guerra com eles. O filho do civilizado bateu no filho do caboclo e tomou o bem-te-vi. Foram prá mata chamar os outro e quando vieram fizeram uma guerra. E os outro, os Baquirá, saíram de baixo do terreno, fizeram uma guerra e acabou com Juacema. Saíram debaixo do chão, tem dois buracos de onde eles saíram, os Baquirá. E os outro índio era daí de cima. Chegou índio por terra, por cima do terreno com arco e o Baquirá por baixo, do chão...Baquirá é índio brabo, brabo mesmo. Acho que eles mora debaixo do chão que ainda não descobriram essa aldeia. Acho que nunca descobriram essa aldeia de índio, chama Baquirá. Os antigos contava isso e a prova é que ainda tem lá os buraco. (CARVALHO, 1977, p. 97)

Mais de um século antes, em 1816, o viajante alemão Maximiliano Wied-Neuwied, na passagem pelo rio Frades, já dava notícias da conhecida "guerra dos Abaquirá" em Juacema:

> [...] logo encontramos altas e íngremes ribanceiras de argila e arenito, que foi preciso escalar, pois as vagas impetuosas tornavam a costa inacessível. Segue-se por uma trilha escarpada até o cimo dessas barreiras, e entra-se numa planície sêca de campos, denominada Jauacema ou Juacema. Nesse local, de acôrdo com a tradição dos moradores, houve outrora, nos primórdios da colonização portuguêsa, a grande e populosa vila do mesmo [nome], ou Insuacome, mas que, à maneira de Sto. Amaro, Pôrto Seguro e outros estabelecimentos foi destruída pela guerra com uma bárbara e antropófaga nação dos Abaquirá, ou Abatirá. Essa tradição, se baseia, sem dúvida, nas devastações que os Aimorés, ora Botocudos, levaram à capitania de Pôrto

> Seguro, quando a invadiram em 1560. (WIED-NEUWIED, 1958 [1820], p. 220-221)

A relação do "mito dos Bakirá" com a documentação histórica do período quinhentista já fora analisada por Carvalho (1977; 2008b). Os Bakirá eram protetores aliados aos Pataxó nos enfrentamentos contra os inimigos do interior e os *ĩdxihy* (brancos, colonizadores) vindos do litoral. Nos relatos que colhi entre 2018-2019 com as/os anciãs/ãos e lideranças de Tucunã, Barra Velha e Mirapé, os Bakirá também eram reconhecidos como os *Tapuyo brabo*, os *Bugres* e/ou os *Bakurá*[77]. Tapuyo/Tapuia fora uma denominação dos Tupi para se referir aos povos que não viviam na costa (MONTEIRO, 2001). Entre os Pataxó, trata-se de uma categoria êmica, de amplo uso e flexão contextual, em geral designando a condição selvagem de algum ser saído dos domínios da mata ou de dentro do chão, como é o caso dos Bakirá.

A literatura etnológica do extremo sul baiano (CARVALHO, 1977; GUIMARÃES, 2003; BIERBAUM, 2008; KOHLER, 2008; KOHLER, 2011; PEDREIRA, 2013; CARDOSO, 2018) e em Minas Gerais (ALVES DE SOUZA, 2015) já fez referências à história dos Bakirá, mas com o relatório de demarcação da TI Monte Pascoal (CARVALHO, 2008b) e a produção de autoria pataxó (BOMFIM, 2012; BOMFIM, 2017; ALVES, 2016; CUNHA; FERREIRA, 2017) nos últimos anos, ficou evidente a imbricação entre mito e história e o antigo sistema de trocas entre os Pataxó e povos envolvidos pela designação de Bakirá. A tradição local dos/as moradores/as de Porto Seguro de que fala Wied-Neuwied (1958 [1820]) vincula *parentes* entre os Pataxó, pessoas que tinham relação de parentesco com os Bakirá também conhecidos como os Mavão, os índios formiga.

Em 2011, Anari Bomfim *kõpokixay* (conversa) com Seu José Ferreira Guedes, pataxó de Cumuruxatiba – Prado (BA), que dizia ser bisneto desses antepassados mavão/formiga/bakirá:

> Foi o seguinte: O pai do véi Orelino, o avô de Jovita, ele pescando aqui fora [...]. Meu avô contava essa história, né? Aí chegando ali nessa direção dali de Cumuruxatiba, tava uma menininhazinha na praia, tinha mais ou menos dois anos assim, né? Lá perdida, aí os índios voltaram e esqueceram dela lá. Ele encostou, panhou, botou ela na canoa e levou embora, né? Aí eles viram e sentiram falta, voltaram. Quando eles voltaram, ele já tava lá fora (no mar).

[77] Florent Kohler (2011) relaciona o nome Bakurá/Bakirá com o bacurau, pássaro de hábitos notívagos e penas marrons que se funde ao chão e ao tapete de folhas mortas quando não quer caçar à noite: "« Baquirá » ou « Bacurá », ce qui n'est pas sans évoquer le nom commun de l'engoulevent – *bacurau* (*Chordeiles podager*) – oiseau couleur de terre, qui passe ses journées blotti contre le sol où il se confond avec le tapis de euilles mortes, pour ne chasser que la nuit – "Baquirá" ou "Bacurá", que lembra o nome comum do bacurau – *bacurau* (*Chordeiles podager*) – pássaro cor de terra, que passa os dias encolhido no chão onde se funde com o tapete de folhas mortas, para caçar apenas à noite" (KOHLER, 2011, p. 125, tradução minha).

> Aí eles pegaram bater a mão pro lado dele pra ele voltar pra trazer a menina, e eles acompanharam e foram até o Cahy. Quando chegou no Cahy, ele disse: Óh, eles vão me cercar lá diante. Aí cortou pra fora de mar adentro, até que sumiu lá pra eles não vê ele mais. Aí vortaram. Aí ele levou ela para o Corumbau. Aí criou ela, que é minha bisavó. O nome da minha bisavó chamava Indiara [a menina, parente dos índios formiga/bakirá, encontrada pelos Pataxó na praia de Cumuruxatiba]. A mãe de Gregória. Aí levaram pra lá, foi indo casou, teve minha vó [Gregória] [...] só ela, filha única. Aí levaram ela [Indiara] pra lá e criou ela, depois ela casou com meu bisavô que não alembro agora o nome. E foi criada pelo véi Orelino, que até Jovita tem consideração com os meus tios, ela faz parte da gente, que são parentes da gente, que foi o avô dela que criou minha vô [Gregória] que depois casou com Pedro Ferreira de Jesus [Pedro Carro]. Uns tempo, ele foi embora, o pai dela foi pa' Minas, né? Lá, levaram um casal, quando chegou lá o menino morreu e morreu a esposa, a minha bisavó [Indiara]. Da vez de uma seca que deu pra lá de Minas. Aí meu bisavô pegou minha vó, a Gregória, enganchou no pescoço e veio embora [...] ela era pequena. Aí veio parar aqui de novo. Aí foi criado com véi Orelino, junto com Maria Paraju, que era uma índia que existia aqui na região. Aí foi criada com a finada Maria Cristina, né? Aí ficava passando na casa de um, na casa de outro, até que ela [Gregória] ficou moça [...] ela casou com meu avô Pedro Carro. De parentesco aqui na região de irmão só tinha ela, né? O outro morreu lá pro lado de Minas. Aí ficou a gente ficou parente da Jovita, além da nação que é a mesma da gente e criado junto com o pai dela, o avô dela, criou minha vó. Era índia purinha mesmo, do cabelo estiradim mesmo, baixinha. Era daqueles índios que andava por debaixo do chão, né? Chamava os índios formiga, né? – Entrevista com José Ferreira Guedes, Cumuruxatiba, fevereiro [de] 2011. (BOMFIM, 2012, p. 40-41)

A bisavó do velho José Guedes, Indiara, *kitok'ĩhé* (menina) encontrada com dois anos de idade na praia de Cumuruxatiba, não é o único *parente* dos Formiga/Bakirá criado nas aldeias do extremo sul baiano de que se tem notícias. Em 1976, *Rosarinha*, nome pelo qual a antropóloga Maria Rosário de Carvalho é conhecida dos *txihi*, conta de Aderde, *parente* dos Bakirá/Habiá/Formiga que ainda vivia entre os Pataxó por volta de 1928-1930:

> O pajé da Aldeia da Boca da Mata, Manuel Santana, indagado, por mim, pelos ´índios moradores sob o chão´, respondeu: "De Juacema? Ah! Isso é os Habiá. Esses daí moram debaixo do chão lá...continuam lá", para, em seguida, afirmar que uns deles "saem [incorporam] no velho Firmo [irmão de Manuel Santana] e conversam. De vez em quando conversam. Firmo diz que os Habiá não são pretos, são morenos, falam a língua corrente, têm tamanho normal, aspecto humano e não comem sal. Os Habiá apreendem as pessoas e as coisas do mundo externo através dos buracos e, conforme o seu depoimento, eles teriam participado a Firmo, a quem tratam pelo termo parente, que os Pataxó não estão sozinhos, que os Habiá zelam por eles, que os Pataxó ´podem trabalhar´, ´entrar na luta´– pela demarcação da terra – que eles [Habiá] os ajudariam a vencer. Mas eles dizem também que os atuais Pataxó são, de fato, Habiá, parentes dos Bakirá, detentores ambos de uma origem ctônica [saídos do *hãhãw*]. Um outro informante, após afirmar, com veemência, que os Abakirá são os pretos debaixo do chão, de onde saem e tornam a entrar,

> declarou haver conhecido um que se chamava Aderde, em 1928, 1930, e que ele falava que ninguém entendia. (CARVALHO, 2008b, p. 18, sublinhados meus)[78]

Os relatos do velho Firmo, irmão de Manuel Santana, e do próprio Manuel Santana, *rezador* e pajé da aldeia de Boca da Mata, nas cercanias de Itamaraju e da aldeia mãe, falam do canal de comunicação espiritual entre os *rezadores*, os Habiá e a nação subterrânea dos Bakirá, conforme descreve *Rosarinha* (Carvalho):

> Tenho constatado, ao longo da minha experiência de trabalho com eles [os Pataxó], que a memória relativa ao evento Juacema/Baquirá é muito forte, paradigmática mesmo, no sentido de que equivale a um mito de origem. De qualquer maneira, o índio nasce da terra, se acompanha com as ervas, foi nascido do chão. Ainda há deles debaixo do chão, como os Abakirá, que não são batizados e não comem sal. Mas há também os Habiá, com quem alguns índios têm comunicação. Ao contrário dos Abaikirá, esses são morenos, e, como os outros, moram debaixo do chão, próximos uns dos outros. Os Abakirá se comunicam diretamente com os Habiá, que, por sua vez, se comunicam com os pajés. Eles dizem que vêem os humanos vivos, em sonho ou através dos buracos. Eles transmitem músicas aos pajés através dos Habiá. (CARVALHO, 2008b, p. 17, sublinhados meus)

Em Tucunã, jamais ouvi a diferenciação relacional dos *pajés/rezadores*, os Habiá e os Bakirá/Abakirá. Provavelmente, porque lá não existem *kakusú* (homens) *rezadores*, mas sim *jokanas* (mulheres) que se reúnem na *casa de religião* para receber mensagens dos *caboclos*. *Kepây* (Elas) antecipam por meio de sinais físicos e/ou mensagens recebidas no transe do *encaboclamento* os ataques dos posseiros, o adoecimento inesperado de algum parente na comunidade e as ervas medicinais usadas no tratamento. Mas como disse *Rosarinha* "índio nasce da terra", os Pataxó de Tucunã relacionam os *taputary* (parentes) *tapuyo/tapuia* com um fundo latente de guerra, a materialização da vingança ante a iminência da guerra e a destruição geradas pelos *ĩdxihy*. "Quando tudo acabar aqui, os Bakirá vão sair de dentro da terra e arrasar com tudo*",* predizem os *txihi* de Tucunã. Na vinda desses antepassados, eles portavam enormes unhas de tatu e cavaram tuneis subterrâneos, que conectam suas aldeias catabáticas[79] por debaixo de chão, *pocando* (estourando, arrebentando) o *hãhãw* em Juacema. Os buracos de Juacema materializam aquilo que sucedeu com os antepassados e que não está

[78] Obtive a autorização de Maria Rosário de Carvalho para citar trechos do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pataxó do Monte Pascoal, vulgo RCID TI Monte Pascoal (CARVALHO, 2008b), em 28 de outubro de 2020.

[79] Refiro-me à catábase, no sentido de "exploração dos limites" do *socius* (MELLO, 2005, p. 136) por meio de viagens ao subterrâneo.

complementamente descartado de vir a ocorrer *tuhutary* (hoje) ou *hagnaháy* (amanhã). É prospecção continuada da *guerra* no *piátá tuhutary* (tempo presente).

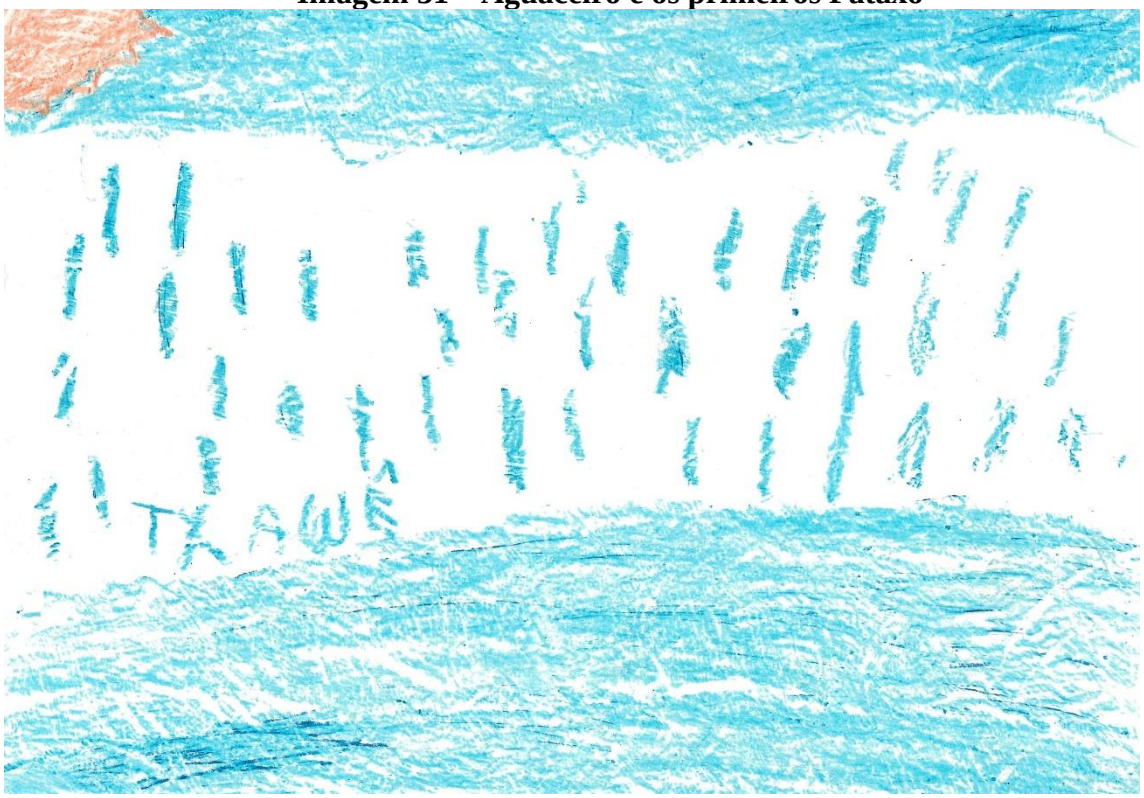
Da chuva de Txôpay aos buracos de Juacema

Há ao menos três versões que contam da origem do *kohtú* (nome) Pataxó entre os *txihi*, numa delas, segundo Jonatan Cunha (2018), *ipakâyé* (professor) em *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha), Pataxó significa *nascido da terra – sonarú'txẽ upã hãhãw*. Ele (*Topehê*) *pegou* esse significado nas *hamatê* (*kõpokixay*, conversas) com o finado Tururim (Rufino Ferreira). Kanatyo Pataxoop (Salvino Braz) e Katinã Pataxó (Natália Conceição), *txihihãi* das aldeias em Minas Gerais, relacionam o *kohtú* com a sonoridade das ondas. PA-TA-XÓ é, nessa acepção, lastro sonoro do movimento, seja da *tehê* (chuva) nas folhas de patioba (*Syagrus bothryophora*), seja o marulho das *tsayra* (ondas, *rolos d´água*) batendo nas pedras do Pistolo Sul, uma *atxibá* (praia) no caminho do Corumbau em Barra Velha:

> Pataxó significa "barulho das águas". Este nome surgiu, segundo os mais velhos, quando um velho estava sentado na pedra à beira do mar observando e percebeu que as ondas batiam na pedra e fazia o som "PA" e ao subir e cair nas águas faziam "TA". E ao escoar na areia e retornar da água ao mar fazia "XO". Também a chuva ao cair bate na folha da patioba faz "TA" e ao escorrer faz "XO", bem de levinho. Como os mais velhos contam, no início do mundo a terra foi preparada para receber um aguaceiro que se transformou cada gota de chuva em contato com a terra em índio Pataxó. E ao terminar da chuva havia índio espalhados por toda terra. (CONCEIÇÃO, 2016, p. 12)

Essas duas versões contrastam *hãhãw ũg txonãg*, terra e água. Jonatan Cunha relata: "*Ahõhê iõ txãtu Tururim Pataxó areneá'ã dxa'á Pataxó mê'á 'sonarú'txẽ upã hãhãw' úxehã iẽp sarã'p upã ãbakoháy txó'p tapuritú makiami torotê akãtxê txó karnẽtú hãhãw* – Como o próprio Tururim Pataxó contou que Pataxó significa '*nascido da terra'* então as raízes do legado dos antepassados estão firmes no nosso chão, nosso hãhãw" (CUNHA, 2018, p. 95-97). Pelas palavras de Kanatyo (1997), "Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, e indo embora para o rio e o mar". Essa gênese pluvial transparece até mesmo nos desenhos das *txawã* (crianças) de Tucunã. O pequeno Txawê, filho de Tamaru e Peninha, me fez um desenho da *tehê* (chuva) primeva que deu origem aos Pataxó.

Imagem 31 – Aguaceiro e os primeiros Pataxó



Fonte: Txawê Pataxó (2019).

A terceira versão amarra as outras duas através do *aguaceiro* provocado por Txôpay (ou Txopai noutra grafia), grande guerreiro das águas, que fez surgir os *mbây* (buracos) de Juacema e os primeiros *txihi*, ancestrais dos Pataxó:

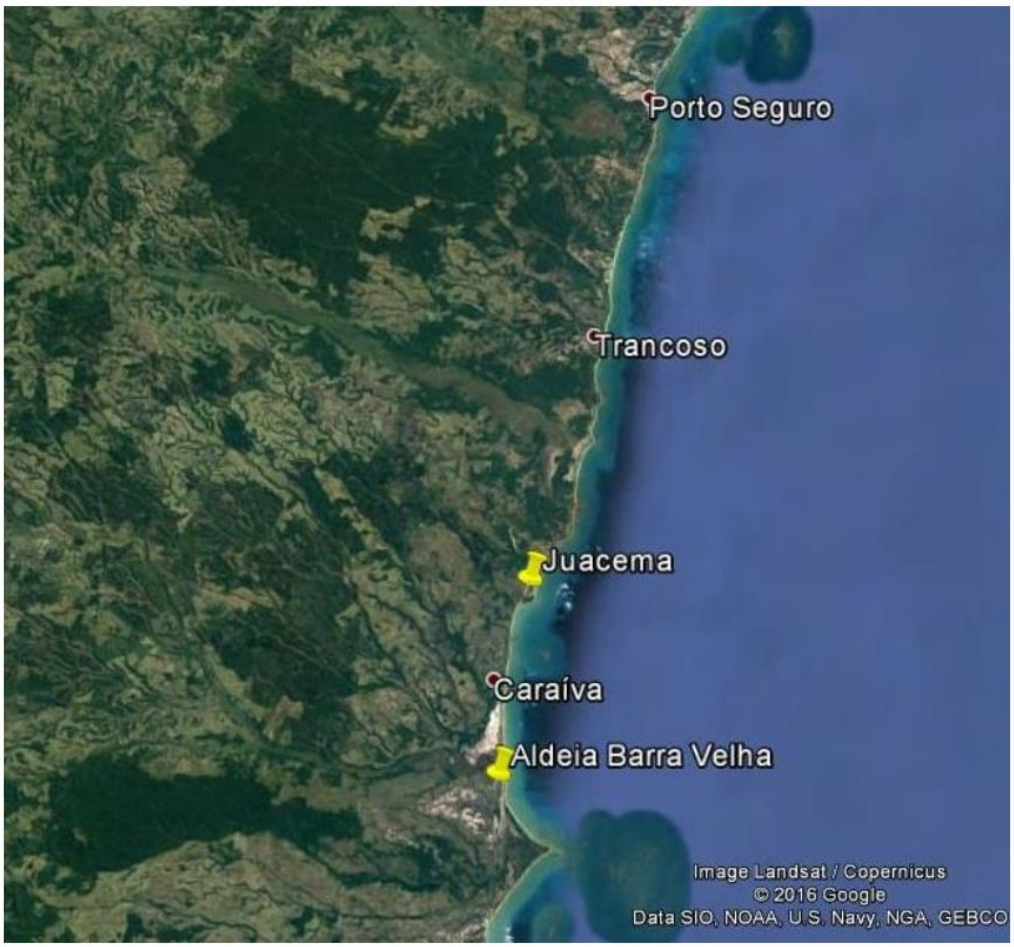
> Contam os mais velhos que em um lugar encantado, chamado Juacema, surgiu um grande guerreiro: Txôpay (o criador). Em um dia ensolarado, Txôpay provocou um grande temporal na Juacema, onde se formou um imenso buraco. Cada pingo de água que caía no buraco se misturava ao barro, dando forma a índios belos e fortes. Nós, índios, saímos do buraco e começamos a povoar e habitar aquela terra. (POVO PATAXÓ, 2011, p. 45)

Em 2000, o Núcleo Avançado de Pesquisas Arqueológicas (NAPAS/UFBA) coletou objetos pré-coloniais e coloniais em Juacema. Vale ressaltar que esses achados arqueológicos talvez permanecessem no subterrâneo sem a *niohãg'txẽ* (intermediação) e *ãbakoháy* (memória) dos Pataxó, foram eles/as que orientaram a equipe de estudiosos/as vindos de Salvador no local. No Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Monte Pascoal, *Rosarinha* (Carvalho) citando trechos do relatório do NAPAS, precisa as coordenadas onde foi encontrado o material cerâmico:

> Índios pataxós conduziram a equipe do NAPAS até o local, nas coordenadas UTM E 485344 e N 8148168, onde há um buraco, "uma espécie de anfiteatro pequeno, escavado no sopé da falésia junto ao rio de Juacema, em seu lado norte. O local é alagadiço, tem uma vegetação típica das áreas de influência marinha, como os mangues, e no fundo areia de praia. O trecho de falésia junto ao buraco, bem como a falésia logo acima estão bastante degradados, não se verificando mais a cobertura vegetal original" (ib.: 27). Mesmo na área degradada a equipe do NAPAS registrou vestígios cerâmicos: nas coordenadas E 0485546/N 8148294 foram encontrados fragmentos da extremidade de formas cerâmicas para a purga do açúcar, e nas E 0485411/N 8148368, fragmentos cerâmicos pré-coloniais (ib.: 28). (CARVALHO, 2008b, p. 20)

Habitantes de Barra Velha, Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017) situam Juacema entre Caraíva e Trancoso, ainda nos limites do município de Porto Seguro, nos arrabaldes da Praia do Espelho e o Satu:

Mapa 4 – Localização de Juacema



Fonte: Cunha e Ferreira, 2017.

> Dona Branquinha (Eliene): lá é onde tem o buraco do Tapuyo, que os Tapuyo saiu. Lá que é o buraco dos Bugres. Tio Albino que sabe contá essa história de Juacema, muito bonita a história. Eles falam assim que esse buraco que tem

> lá era dos Tapuyo, quando andava por debaixo do chão pra eles fugir quando tivesse alguém aproximando deles, eles cavavam o buraco aqui no chão. Por exemplo, cavavam um túnel aqui e [ia] sair lá, por exemplo, nesse morro aí. Eles cavavam aí e saía do outro lado pra não achar eles. E aí nesse buraco foi onde eles saíram lá, foi onde eles saíram. Fugiu de outro lugar e saiu lá em Juacema nesse lugar.[80]

Entre os Pataxó, uma expressão muito comum, que produz o deslocamento no ouvinte, é: "esse velho tem muita história, você precisa ir falar com ele". Fazer um *akuêg* (*trabalho*, pesquisa), como os *txihi* costumam traduzir as atividades dos/as estudantes *txihihãi* (indígenas) nas licenciaturas interculturais e de outros/as pesquisadores/as que já passaram pelas terras pataxó em Minas Gerais e na Bahia, quase sempre, implica em *trioká* (caminhar) para além das imediações do *hãhãw* (chão, aldeia).

Dona Branquinha, ao contar das fugas e caminhos subterrâneos dos *Tapuyo* que saíram em Juacema, faz um desvio: "Tio Albino que sabe essa história, muito bonita essa história". Conversas como essas marcaram meu trabalho de campo desde 2018 em Gerú Tucunã. De tanto ouvir indicações como as de Dona Branquinha, em que se começa a narrar uma história sem ainda contá-la, os Pataxó de Tucunã instigavam-me a ir eu mesmo ouvir histórias noutras *aldeias esparramadas* na fronteira entre os estados de Minas Gerais e Bahia. Foi assim, de *kijeme* (casa) em *kijeme*, contornando o anel de casas no interior do vale de Tucunã, que acabei indo parar na *pataxí imamakã* (aldeia mãe) de Barra Velha (*Arahuna'á Makiami*).

Desci do ônibus e subi o aclive da Rua de Cima, no caminho do antigo Campo de Aviação. Lá encontrei a morada de Albino, o pajé Karũxo Dendê (Pajé Albino). Fui para conversar com as anciãs e velhos da aldeia mãe, seguindo a trilha apontada pelos Pataxó de Minas. A narrativa que Dona Branquinha me apresentou em Tucunã, cerca de oito meses antes, de repente vem à tona na visita à Barra Velha, dessa vez pela voz de Karũxo Dendê. Ele reconta a *awãkã* (história) dos *Tapuyo*, transformando a evasão pelos buracos de Juacema em uma súbita vingança:

> Karũxo Dendê (Pajé Albino): isso aí até muito tempo que a gente sabe. Minha mãe, meu pai, contava muito essa história pra nós. Então tem lugar aqui que chamava Joacema. Aí então o índio, o filho do caboclo, pegou o filho de bem-te-vi, o filho de bem-te-vi. Aí começou a intriga do índio com o branco. Aí veio o branco tomou o filho do bem-te-vi do [filho do] índio. Aí ele zangô e não apareceu no mundo. Aí saíram, foram embora. Levou um bocado de tempo, [quando] diz que não, arrebentou debaixo de chão os índios bakirá, Abakurá, por debaixo do chão. E aí saíram debaixo de uma fogueira de fazer rapadura, o engenho de moer cana. Começou a sair logo debaixo do tacho. O

[80] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Eliene em 2 de fevereiro de 2019.

> tacho virou pra baixo, saíram índio tudo cheio de melado pelas costas. E aí eles não puderam sair naquele local e vieram fazer outro buraco na beira da praia. Lá eles fizeram outro buracão, saíram também essa hora. Aí não teve jeito não, comeram tudo o povo. Comeram o povo tudo, os índios. Aí a aldeia, que era aldeia, acabou. Era cidade, ia ser a Nova Bahia que era aí na Joacema. Aí no que se deu isso, ficou encantado, não teve movimento nenhum mais. Diz que lá é muito encravado essa Joacema, não mora ninguém. É um lugar bonito e não mora ninguém não. Quando eu andava pra lá, não, não morava ninguém não. Morava, mas não ficava. [...] os índios bakirá foi que acabou a Joacema, que lá tinha, ia ser a cidade, então eles saíram lá e comeram tudo o povo.
>
> Antônio: eles ainda são vivos?
>
> Karũxo Dendê (Pajé Albino): é, eles moram debaixo da terra. [...] às vezes pode ter precisão deles, eles aparecem novamente. O bicho é [...] um bicho mesmo viu, [o] bicho arranca cada pedrona assim que arranca de dentro da terra. Eles são pequenos os índios bakirá. Um dia eu estava em Porto Seguro lá num hotel e aí chegou um bocado de turista, aí perguntando pro dono de lá: qual era a história de Porto Seguro? Aí [eu] disse: "a história de Porto Seguro, tem a história também dos índios, dos índios que acabaram com um povoado num lugar chamado Joacema", [...] eu via o buraco dos velhos, dos Tapuyos, mas não vi o caminho deles não. Os caminhos tava embaixo, saía cavando.[81]

Os Bakirá, também conhecidos por *Tapuyo/Tapuia*, são índios que vivem embaixo da terra, desentulham as pedras nos caminhos entre suas aldeias subterrâneas com as unhas e evitam a todo custo o contato com os *inimigos*, os brancos e outras *nações guerreiras* na superfície. Conforme a narrativa, eles cavaram três buracos (*mkãy*) em Juacema: um primeiro, no qual saem embaixo de uma fogueira sob um tacho de caldo de cana que entorna sobre as costas dos *Tapuyo* e mata um bocado deles; um segundo buraco, quando veem que o filho do branco roubou o bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*) e enfiou uma agulha na cabeça do *kitok* (*filho do caboclo*), os Bakirá *arrebentam* a terra, *comem* todos os habitantes de Itaquena – outro topônimo pelo qual Nova Bahia/Juacema é reconhecida – e *arrasam* o povoado, tornando-o invisível no litoral de Trancoso e fazendo com que ele aparecesse onde hoje é o território peninsular de Salvador, entre a Baía de Todos os Santos e o oceano Atlântico[82]. Furam, por fim, uma terceira abertura por donde retornam para dentro do *hãhãw* (chão), levando o corpo do indiozinho morto pelos *ĩdxihy* (brancos).

Nessa história, nos deparamos com três elementos: os Bakirá, o filho do *caboclo* carregando o *txoeki* (pássaro) e o roubo realizado pela *txawã ĩdxihy* (criança branca); que se desdobram em três relações: de *espoliação* e morte do *kitok* (indiozinho); da necessidade de

[81] Antigo Campo de Aviação, TI Barra Velha, relato gravado com Karũxo Dendê (Pajé Albino) em 15 de outubro de 2019.
[82] Na próxima seção deste capítulo, explicarei melhor a história do povoado encantado de Juacema.

proteção (*niamitãg*) dos Tapuyo/Bakirá, aliados subterrâneos dos *caboclos* na superfície. Ao fim, existe a iminência de uma nova *guerra estourar* no presente e os *Tapuyo pocarem* o *hãhãw* (chão) outra vez. "É, eles moram debaixo da terra. [...] às vezes pode ter precisão deles, eles aparecem novamente", alerta Albino.

Como disse antes, as *awãkã'p* (histórias), em geral, são contadas aos poucos, um interlocutor pode alongar ou resumir sua narrativa em muitas versões parciais ou simplesmente dizer que já ouviu a história, mas quem sabe contá-la é um ancião que vive em outra aldeia, tal como fez Dona Branquinha no trecho citado. Sintetizei no parágrafo acima a história de Juacema a partir dos relatos colhidos com Karũxo Dendê (Pajé Albino) em Barra Velha, Dona Branquinha, Bayara, Sapucaia e Putumuju em Tucunã. Em termos comparativos, consultei as versões registradas nas monografias de Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017) e de Tary Alves (2016), além do relato contido na tese de doutorado de Fabiano Alves de Souza (2015). Kaline, Roberta, Tary e Fabiano *amix'ã* (escreveram) a história de Juacema em *kõpokixay* (diálogo) com um mesmo *tronco*: Apinhaera Pataxó (Dona Nety), cacica do Encontro das Águas, uma das aldeias da Terra Indígena Fazenda Guarani (Encontro das Águas, Kanã Mihay Retirinho, Imbiruçu e Sede). Os/as quatro pesquisadores/as citados/as se deslocaram para registrar essa *awãkã* (história). Kaline, Roberta e Tary são Pataxó de Barra Velha e Fabiano é antropólogo vindo de São Paulo, o que nos confirma a importância do *trioká* (caminhar) para *ter raízes* (*sahã*) *e conhecer histórias*.

O *filho do caboclo* na narrativa de Karũxo Dendê é descrito por Kaline e Roberta como *"*filho de um indígena Pataxó", conforme citação abaixo:

> Os Pataxó descreveram que os Bakirás eram índios bravos, tinham suas unhas grandes como de tatu, seus cabelos eram compridos e seu corpo era resistente como pedra e que onde saiam iam comendo e destruindo tudo. São índios encantados que andavam debaixo do chão em Juacema e foram vistos somente pelos Pataxó. Nossos velhos dizem que os Bakirás ajudaram os Pataxó no passado em uma briga contra os brancos, quando uma criança, filho de um indígena Pataxó, brigou com uma criança filho de um homem branco por conta de um filhote de um passarinho chamado bem-te-vi. Segundo os anciãos pataxó, conta-se que nesta briga que envolveu as duas crianças, os Bakirás saíram abrindo dois enormes buracos e em seguida arrasaram tudo que havia em Juacema. Esses buracos são vistos até hoje. Há relatos somente por parte dos indígenas pataxó, sobre a existência desses encantados. Segundo um dos nossos sábios pataxó, chamado Tururim [Rufino Ferreira], os Bakirás se encontram atualmente debaixo da terra, em túneis escavados por eles próprios entre o Monte Pascoal e a "Pedra Pescoço", local não tão muito longe da aldeia Mãe Barra Velha, perto da cidade de Itamaraju, Bahia. (CUNHA; FERREIRA, 2017, p. 19-20)

Nessa história de origem dos Pataxó (CARVALHO, 2008b), um tanto peculiar, diga-se de passagem, os *txihi* (gente, índio) falam de si através da violência de uns e a proteção de outros, produzindo assim um desvio, uma digressão em que conjugam as frases na terceira pessoa do plural – "o filho do branco matou o filho do caboclo"; "aí começou a intriga do branco com o índio" – ao descrever o encontro catastrófico dos Pataxó com os *ĩdxihy* (não indígenas) em Itaquena/Juacema – região chamada pelo Estado de "Costa do Descobrimento", cerca de 16 quilômetros do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) e da aldeia mãe de Barra Velha. Foi daí que começou a *espoliação*, a *violência* e a *malvadeza* que veio junto com o *filho do branco.*

Entre os Maxakali, há uma narrativa similar que também relata a briga das crianças tikmũ'ũn, descendentes do antigo veado, com os filhos dos *ãyuhuk* (brancos em Maxakali). Douglas Campelo (2018), antropólogo que viajou com Alessandro Cruz (2015) para a Aldeia Verde, conta que é essa uma das histórias que mais ouviu em campo nas aldeias tikmũ'ũn no nordeste de Minas. Campelo gravou a narrativa com Manuel Kelé e depois Joviel Maxakali o ajudou a traduzir.

O antepassado dos Tikmũ'ũn, ao seguir pela mata pressentindo o rastro dos viventes pelo som, acaba indo parar na casa do povo-veado. Ele gera uma emboscada na roça, mata o esposo-veado com flechadas e volta em busca da esposa. Lá, pergunta: onde vocês copulam? Ela responde: entre o dedão e os outros dedos do pé, o filho cresce na batata da perna. Então, com uma pedra fura o corpo da mulher abrindo espaço para a criança crescer. O primeiro sai na forma veado, o segundo sai mulher com forma de gente, o terceiro nasce um *kutok pit* (menino em Maxakali, *kitok* em Patxôhã). A menina e o terceiro filho quando crescem, se casam e geram os primeiros tikmũ'ũn (CAMPELO, 2018).

> O antepassado pega um pedaço de pedra e faz um buraco na esposa do veado. O filho não ficava mais na perna e diz: "agora está bom, na batata da perna não é bom". O primeiro filho sai com a forma veado e foi morto pelo pai. Ele copula novamente e agora sai uma mulher. Ela engravida novamente de um menino. Os irmãos casam entre si para rapidamente no mundo ter tikmũ,ũn. De onde sairia gente para casar? Não tinha outra aldeia. Então saiu um outro. Rapidamente saiu muita gente. E fez casa como nós fazemos. Mais tarde saiu um ĩnmoxa (zumbi-canibal). Vinha com um grito e então yãyã pegou e matou ele. Fez uma fogueira e ficaram as cinzas dele. Dali saiu uma casa dos brancos, tinha voz de muitas crianças brancas. Os filhos do antigo veado foram brincar com os filhos do ĩnmoxa. Eles brigaram. Os filhos dos tikmũ,ũn diziam: "vocês são filhos de ĩnmoxa". E ele os ãyuhuk diziam: "vocês são filhos de veado". E ambos brigavam, as crianças e as mães seguiam esse caminho. Aí, os filhos dos brancos falaram: esse pedaço de terra é nosso. Os filhos do veado diziam, não é não. Tupã desceu e trouxe uma espingarda, um arco e uma flecha. Tupã falou para o antepassado: "atira". Ele pegou [a espingarda],

> olhou, mas não sabia como atirar e deu a flecha para o tikmũ,ũn, que esticou e usou da maneira adequada. Disse Tupã: "a flecha é sua" e deixou espingarda para os ãyuhuk [brancos]. Eles pegaram e puxaram o gatilho. E então, ele retornou para o céu. A partir daí os brancos de fato fizeram de tudo. O antepassado segue o seu caminho e sabe fazer flecha e arco. Os ãyuhuk e suas crianças sabem fazer jipe e avião. Daqui onde o tikmũ,ũn está é pedaço da terra dos veados. Tem os brancos nessa terra e os ciganos. O cigano fala: "não quero terra. Ele vai andando vai para bem longe". O dono verdadeiro da terra é o tikmũ,ũn, ele primeiro é quem tomava conta. Daqui nessa terra saiu branco. Mas não é dono da terra. O dono é o tikmũ,ũn, e agora veio e não é dono. Alguns tikmũ,ũn seguiram no caminho do ãyuhuk e trocaram a terra. E depois compreenderam o erro. Não querem mais trocar. Os ciganos não querem terra. Esse foi o caminho dos ciganos. Tikmũ,ũn faz aldeia, mas é como o cigano. Se desloca para morar e em outro lugar permanecer. (CAMPELO, 2018, p. 35-36)

Tal qual na história de Juacema, os filhos dos txihi-tikmũ'ũn e dos *ĩdxihy-ãyuhuk* brigam entre si. Em ambas as narrativas, a tensão originária jamais se resolve. Os filhos dos brancos seguem tentando tomar, invadir os pedaços de terra dos Tikmũ'ũn, assim como o roubo do bem-te-vi pela criança branca marca a chegada no litoral da *espoliação dos fazendeiros* em Barra Velha, a *violência dos ĩdxihy* entre os Pataxó.

Kanatyo Pataxoop e Liça Pataxoop, de Muã Mimatxi, dizem o seguinte sobre a resistência indígena, não obstante a *espoliação* da terra pelos brancos:

> Já resistimos a várias guerras dentro da nossa própria terra e não fomos extintos. Estamos vendo as muitas dificuldades que os povos indígenas do Brasil estão enfrentando, principalmente os de Minas Gerais, que são resistentes, porque vivem sem floresta, sem rios, em pequenos pedaços de terra. Por isso digo que somos povos que têm resistência. Enfrentamos várias lutas, muitos dos nossos foram extintos. [...] há 20 anos se dizia que não existiam mais indígenas aqui, que os povos indígenas de Minas Gerais tinham sido extintos. Não. Temos aqui muitos povos indígenas. Continuamos aqui, nessa resistência de busca por direitos à terra, à saúde, até à felicidade, porque sabemos que o lugar onde vivemos é nosso. Esse lugar é dos nossos avós. O sangue dos nossos avós cobriu essa terra. Essa terra é nossa. (PATAXOOP; PATAXOOP, 2020, p. 135-136)

Kanatyo e Liça não buscam nomear os povos indígenas de Minas Gerais que foram considerados extintos pela sociedade envolvente, mas resistiram. Os Pataxó, Krenak, Maxakali, Xakriabá, Pankararu, Pataxó Hãhãhãi, Xukuru-Kariri, Kiriri, Kaxixó, Aranã, Mukuriñ, Tuxá, Puri, dentre outras *hãhãhãy txihihãi* (povos indígenas), passaram por um processo similar de violência e desterro, ainda que divergente em termos das atrocidades vividas por cada qual[83].

[83] Para informações sobre povos indígenas, aldeias e TIs em Minas Gerais, ver levantamento realizado por Pablo Matos Camargo em 2020 e publicado no site do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES):

As *guerras* e tentativas de extermínio derramaram o sangue dos seus antepassados no *hãhãw.* Eles/as estão aqui hoje *ykhã'irá* (lutando) em pequenos pedaços de terra, com fontes contaminadas de água e as *tokoutka* (florestas) sendo destruídas pelos *ĩdxihy.*

A forma de escrutínio da *guerra* entre os Pataxó é estendida por eles/as aos *taputary txihihãi* (parentes indígenas) de Minas. Ela é tão premente e relacional que, em Muã Mimatxi, os *txihi* adotam como último nome Pataxoop, decerto, vinculando-se aos antepassados Putuxop (povo espírito-papagaio) dos Tikmũ'ũn-Maxakali. Pataxoop e Putuxoop remetem à troca ritual entre os antepassados txihi-tikmũ'ũn. Uilding Braz (2016), guerreiro da aldeia mãe, assim se apresenta:

> *.Ahnã mê'á'xó A'atxutxihiputuxoop txayá kâupetõp taputarí famoxí hãhúhêhê ũpú Txihí Pataxó .Kâupetõ kohtú ũpú ĩdxihí mê'á Uilding Cristiano Braz .Ahnã mê'á'xó konehõ ũpú Lindalva Cristiano Braz ũg Nabor da Conceição Braz ,mê'á'xó ihnuy ũpú Dária ,Maria D'ajuda ũg Indaiá Cristiano Braz .Edhú hũ iẽ ĩhé Maria Aparecida ũg petõi'xó hãtö kitok'ĩhé hãhúhêhê Sarakali – Aksã Putuxoop .Mê'á'xó upã pataxí Txihihãi Pataxó Arahuná'á Makiami ,pataxí Imamakã ,iẽ irêk sonarú'ã ,ãkirê'ã ,arẽgá'ã ,maroxĩ'ã ũg iõ txag'rú irêk akuêg ũg edhú hũ kanã patamionã* – Eu sou A'atxutxihiputuxoop que quer dizer homem de espírito Pataxó, mas meus parentes me chamam apenas de Txihí Pataxó. Meu nome de ĩdxihí é Uilding Cristiano Braz. Sou filho de Lindalva Cristiano Braz e Nabor da Conceição Braz, e irmão de Dária, Maria D'juda e Indaiá Cristiano Braz. Sou casado com a ĩhé [moça] Maria Aparecida, com a qual tenho uma kitok'ĩhé [menina] chamada Sarakali (Aksã Pataxó). Sou da aldeia Indígena Pataxó Barra Velha, aldeia Mãe, na qual nasci, cresci, brinquei, estudei, e o lugar onde atualmente trabalho e moro com meus familiares. (BRAZ, 2016, p. 7, sublinhados meus)

Rosângela Tugny (2011) observou que os Maxakali provavelmente incorporaram a história e ritual dos Putuxop a partir das relações ancestrais com os parentes pataxó. Os Putuxop (povo espírito-papagaio) são uma determinada legião de *yãmĩyxop* (povos-espíritos) que estabeleceram alianças com os Tikmũ'ũn. Estes seres são descritos em suas histórias enquanto nômades e guerreiros, se mudavam de aldeia sempre que a morte de algum parente demandava deles a vingança:

> Alguns indícios nos fazem pensar que os *Putuxop* sejam de fato uma porção do atual povo Pataxó, cujas aldeias encontram-se no litoral sul da Bahia, e cuja língua pertence à família maxakali. Uma das origens dos diferentes grupos que formam hoje o que a sociedade nacional reconhece como Maxakali – e que se autodenominam Tikmũ'ũn – remonta, segundo relatos de seus pais e avós, a ancestrais que vieram das regiões de Itamaraju (Bahia). Esses parentes

CAMARGO, Pablo M. *Povos indígenas de Minas Gerais*, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/artigo-povos-indigenas-em-minas-gerais/>. Acesso em: 9 abr. 2021.

> teriam sido aqueles que lhes trouxeram o ritual dos *Putuxop*. (TUGNY, 2011, p. 82)

Segundo o trabalho de campo de Anari Bomfim, pesquisadora do Atxôhã nas aldeias pataxó-maxakali – corroborando os apontamentos das etnografias recentes de Ribeiro (2008), Tugny (2011) e Campelo (2018) – foi um desses parentes pataxó, de nome Justino, quem trouxe o canto dos Putuxop aos *ihnũy* (povo irmão maxakali). Justino teve quatro filhos com uma mulher maxakali e ainda há netos e bisnetos dele vivos entre os Tikmũ'ũn:

> Numa conversa, uma mulher maxakali contou que os mais velhos falam da chegada de um Pataxó, de cerca 15 anos, chamado Justino, que veio da Bahia para Minas. Não se sabe exatamente quando da chegada, mas há ainda netos e bisnetos de Justino entre os Maxakali. Um canto ritual homenageia a chegada deste Pataxó: "era pajé, chegou com furo no berço, com um cocar na cabeça e um colar no pescoço; o cocar era feito com pena de gavião". Por outro lado, com Justino os Maxakali aprenderam o canto do *Putuxop* (canto do papagaio), cujas palavras eles entendiam, e que é executado no ritual homônimo realizado entre os Maxakali até hoje. (BOMFIM, 2017, p. 311)

Os nomes Pataxoop, Putuxoop e Putuxop nos conduzem a uma outra lógica interna nas alianças guerreiras e trocas txihi-tikmũ'ũn: o sombreamento recíproco da violência aqui e acolá, a tensão cromática desde a tenra infância no *hãhãw* expressa pela briga das crianças com os descendentes dos *ãyuhuk-ĩdxihy*: "nos chama atenção para o fato de que crianças tikmũ'ũn[-txihi] e crianças brancas se provocam mutuamente. Elas coexistem através de uma tensão originária" (CAMPELO, 2018, p. 44).

No desenlace das duas histórias – de Juacema e dos filhos do veado antigo, tanto numa, quanto na outra, persiste um entrelaçamento cromático inicial, para lembrar a expressão de Campelo (2018), entre os Pataxó-Maxakali, os inimigos *ãyuhuk-ĩdxihy* e a caminhada no rescaldo da guerra:

> Alguns tikmũ,ũn seguiram no caminho do ãyuhuk e trocaram a terra. E depois compreenderam o erro. Não querem mais trocar. Os ciganos não querem terra. Esse foi o caminho dos ciganos. Tikmũ,ũn faz aldeia, mas é como o cigano. Se desloca para morar e em outro lugar permanecer. (CAMPELO, 2018, p. 36, sublinhados meus)[84]

[84] Segundo Ribeiro (2008) e Tugny (2011), a máquina guerreira tikmũ'ũn se alimenta da ação dos inimigos, faz dela parte de seu *socius*, se deslocando sempre e quando os inimigos se aproximam. Certamente, isso diz muito não só dos Maxakali, mas também dos seus parentes pataxó, sobretudo se reavemos a formação das aldeias na Fazenda Guarani, quase sempre cercada de conflitos entre as *turmas*, suicídios e vinganças.

Na história dos Tikmũ'ũn e de Juacema há intersecções, a briga das crianças, as acusações mútuas na primeira: "Os filhos dos tikmũ,ũn diziam: 'vocês são filhos de ĩnmoxa [zumbi-canibal]'. E ele os ãyuhuk diziam: 'vocês são filhos de veado'. E ambos brigavam, as crianças e as mães seguiam esse caminho" (CAMPELO, 2018, p. 35); e na segunda narrativa um roubo, o filho do branco pegou o filhote de bem-te-vi nas mãos do *kitok* (menino, *filho do caboclo*). Contudo, persiste uma diferença: o tema da má escolha (VIVEIROS DE CASTRO, 2000[85]; PIERRI, 2018). Os Tikmũ'ũn não sabem atirar e ganham de Tupã o arco e flecha, enquanto os *ãyuhuk* e suas crianças herdam a espingarda, o jipe, o avião[86]. Entre os Pataxó, não exatamente uma má escolha dos antepassados, o *konehõ txó ĩdxihy* (filho do branco) toma do *kitok* tudo que ele tem nas *pahab* (mãos), o filhote de bem-te-vi. A comparação mbya-tikmũ'ũn deixa ainda mais evidente a especificidade da *trioká'txẽ txóp txihihãi* (caminhada dos Pataxó).

A história do antigo veado dos Maxakali guarda relação com a narrativa de Tupãra'y, a história de nascimento de Jesus entre os Mbya. Conta-se que Nossa Senhora Aparecida fora trancafiada pelo seu pai, o Rei Herodes, no alto de uma torre. Nhanderu Tupã enviou um pássaro para falar da sua existência à mulher cativa. O *apykaxu* (pombo em Mbya) numa de suas visitas, adentrou pela janela, pousou no colo, engravidando a princesa Nossa Senhora pelo olhar. Herodes descobre da gravidez e escorraça a filha, ela foge e encontra abrigo na casa do Gambá. Dela, nasce Tupãra'y, filho de Tupã, no dia 25 de dezembro. Os *jurua* (brancos em Mbya) tempos depois matam Tupara'y na cruz. Pierri (2018) compara essa narrativa com a versão mbya do tema da gemelaridade, a história de Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua), há entre elas uma poderosa crítica xamânica ao cristianismo. No lugar de imaginar uma origem comum entre índios e brancos, seguindo o proselitismo cristão, o pensamento guarani, ao invés, biparte o "ensinador dos índios", mediante a subida Kuaray ao patamar celeste após vingar a morte da mãe pelas onças na terra; e o "ensinador dos brancos", Tupãra'y (Jesus), que foi morto pelos próprios filhos. Dessa má escolha dos *jurua* resulta seu domínio das tecnologias e a vida breve no lugar da imortalidade:

> [...] a escolha dos brancos em matar Jesus é o que explica a impossibilidade dos brancos em tornar-se *nhanderu mirĩ*; e é o que explica a sua condenação

[85] "Via de regra, essa má escolha resultou de algum erro ou descaso expresso em termos dos cinco sentidos: deixamos de ouvir, de ver, de tocar - em suma, de responder a algum estímulo; ou, alternativamente, vimos, ouvimos, falamos, provamos o que não devíamos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 4).

[86] Nas narrativas ameríndias, "os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida…Superculturais e infra-sociais, portanto" (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 3).

> inevitável à vida breve. Em outras palavras, o desdobramento da diferença contínua entre Kuaray e Jaxy, na nova oposição entre Kuaray, 'ensinador de índios', e Tupãra'y, 'ensinador dos brancos', cria duas possibilidades de associação entre a escolha das tecnologias e a perda da imortalidade: a boa escolha de Kuaray fundamenta a possibilidade de *aguyje* [vida longa] para os Guarani, enquanto a má escolha em relação ao assassinato de Tupãra'y explica sua impossibilidade para os brancos. (PIERRI, 2018, p. 100)

A narrativa mbya inverte a posição da má escolha, tornando-a boa na divindade dos Guarani e ruim para os antepassados *jurua*, desdobrando as histórias e cindindo o demiurgo em dois, Kuaray e Tupãr'y (PIERRI, 2018). Já os Tikmũ'ũn efetuam uma má escolha[87], que é ao mesmo tempo uma recusa radical, deslocando-se no sentido da mata, da "terra dos veados", e deixando para atrás os *ãyuhuk* (brancos), suas armas, picapes e toda tecnologia legada a eles por Tupã. "Disse Tupã [aos Tikmũ'ũn]: 'a flecha é sua' e deixou espingarda para os ãyuhuk. Eles pegaram e puxaram o gatilho. E então, ele retornou para o céu. A partir daí os brancos de fato fizeram de tudo. O antepassado segue o seu caminho e sabe fazer flecha e arco" (CAMPELO, 2018, p. 35).

Entre os Pataxó não há uma escolha propriamente dita, o filho do branco tomou tudo o que indiozinho carregava. A história de Juacema é uma narrativa do saqueio originário, do roubo do *txoeki* (pássaro) e da língua pela *malvadeza dos brancos*. Isso não quer dizer que os Pataxó sejam necessariamente mais vítimas que os *ihnũy* tikmũ'ũn no contato com os *ĩdxihy*, mas explicam que a posicionalidade das suas aldeias, a poucos metros dos mares do extremo sul baiano, os tornava presas de fácil acesso.

Kanatyo e Liça Pataxoop (2020) descrevem a chegada dos brancos por meio da imagem de Kayãyun, uma grande serpente que, perseguindo a mãe Natureza, vai até onde ela buscou abrigo, na casa de Yãmixoop. A *kayñãdura tapayñũ* (cobra preta) pergunta a Yãmixoop se tem uma *ĩhé* (mulher nova) dentro da *pãhãy* (casa) e ele permanece em silêncio, amolando uma faca. Kayãyun insiste na pergunta duas vezes mais e nada de resposta. Eis que a grande *kayñãdura*, ávida por acabar com a mãe Natureza, abre sua enorme boca, engolindo a mulher, o anfitrião e o *kijeme* (casa). Yãmixoop, empunhando seu objeto afiado há instantes, estraçalha a barriga de Kayãyun:

> Kayãyun se esticou toda sobre a terra, mas não morreu, ficou sem força. Ela continua sem força para atacar. Mas se Natureza acabar, Kayãyun viverá.

[87] Para os Maxakali, "estar no mundo é estabelecer uma relação com o som, desde esse tempo primordial, a relação tikmũ,ũn no mundo contém os brancos. A narrativa de um pós fim de mundo apresentada acima [a história do antigo veado] é a versão tikmũ,ũn do tema da má escolha, amplamente difundido nas TBAS [Terras Baixas da América do Sul]" (CAMPELO, 2018, p. 37).

> Cada vez que a Natureza for destruída, ela vai revivendo. É por isso que não destruímos Natureza. Sempre fazemos a proteção da Natureza para Kayãyun continuar morrendo. O *Ĩyihi* [branco] destrói a Natureza, ele quer reviver Kayãyun. Se ela reviver, nós não viveremos. Se a Terra ficar deserta, tudo morrerá, como Kayãyun quer. O *Ĩyihi* está ansioso para acabar o tempo, com a vida. Está destruindo as matas, os rios, os animais, as montanhas e desequilibrando tudo na Terra. O *Ĩyihi* está trabalhando para Kayãyun, ele não pensa mais direito, está doente pela ganância. (PATAXOOP; PATAXOOP, 2020, p. 140-141)

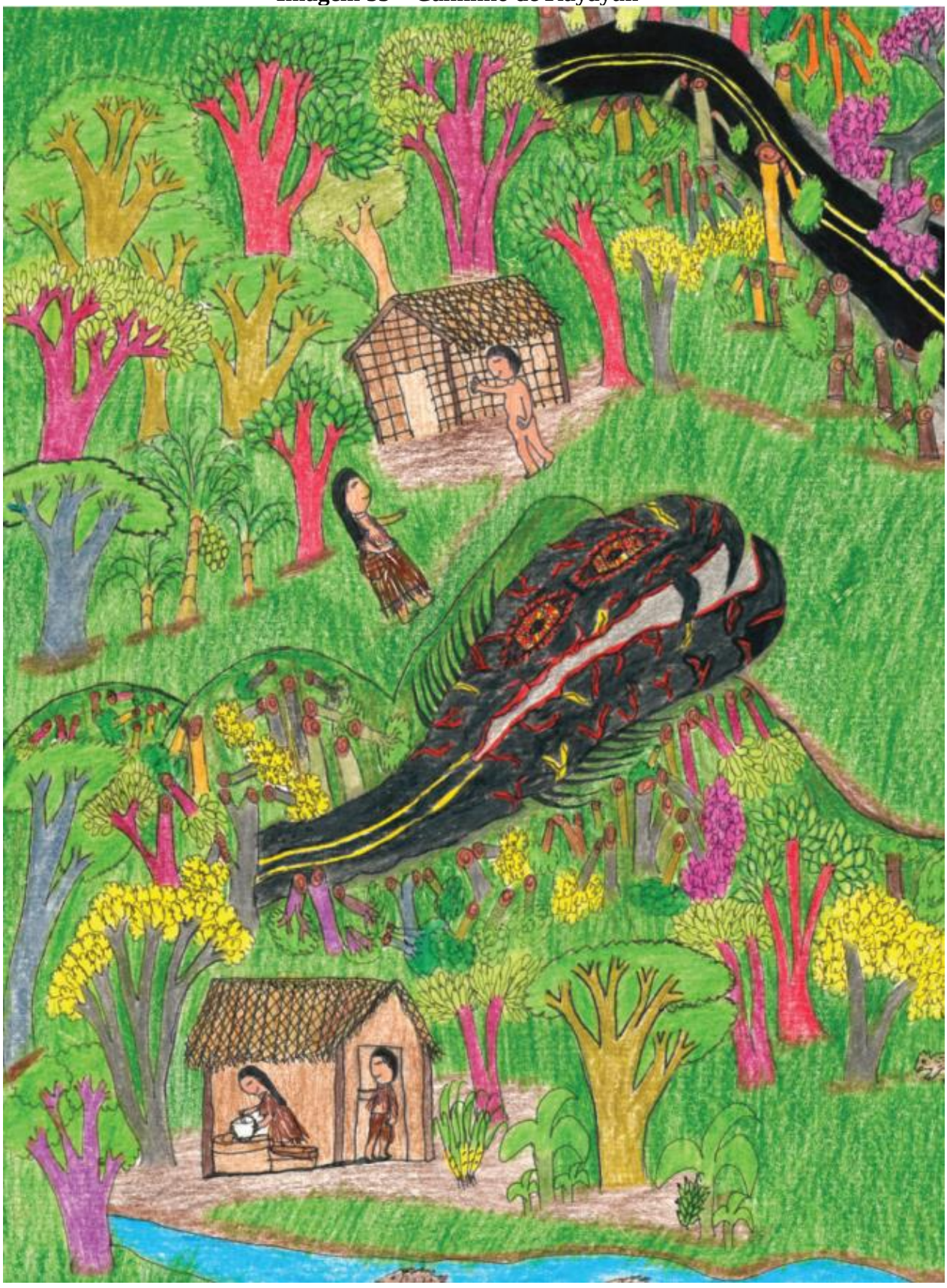
A grande *kayñãdura* não morre, a ação de Yãmixoop apenas adormece a serpente, sua existência é instável, há uma inversão entre a quase morte de Kayãyun e a sobrevivência da mãe Natureza. Da tensão originária, transborda a proteção de Yãmixoop (ancestrais) intervindo em favor dos Pataxoop ao dar chuva para as roças, ajudar no reflorestamento das matas; em contraposição à ansiedade dos *ĩdxihy*. Eles, os brancos, estão "ansiosos para acabar com o tempo, com a vida". Yãmixoop estava na espreita do inimigo quando abrigou a mãe Natureza, tanto que ele se apressa em amolar um *mikay* (faca, facão), mas se a proteção do antepassado não bastou para frear a ambição de Kayãyun é porque ela conta com aliados no *hãhãw* (chão). Domingos Cachimbo me contou que dos restos da *kayñãdura tapayñũ* se formaram as rodovias, abrindo caminho para a *ganância e espoliação dos ĩdxihy*. Do quintal de sua casa no Mirapé se via a BR-367 e as *tsayra* (ondas) do Atlântico.

Imagem 32 – Vistas do quintal de Cachimbo no Mirapé



Fonte: Gonçalves (2019).

Imagem 33 – Caminho de Kayãyun



Fonte: Kanatyo Pataxoop e Liça Pataxoop (2020).

Imagem 34 – Encontro de Yãmixoop, mãe Natureza e Kayãyun



Fonte: Kanatyo Pataxoop e Liça Pataxoop (2020).

Os Tapuyo brabo da mata e os Bakirá

Os caminhos de Kayãyun, as rodovias, são, em certo sentido, homólogas aos buracos de Juacema, mas se elas nos dizem respeito da ganância do inimigo, os *mbãy* (buracos) materializam a iminência da guerra, a possibilidade de vingança dos antepassados dos Pataxó. Os três *mbãy* de Juacema ainda "estão lá pra não falar que estou mentindo", como retrucam os velhos, sendo prova, marca da existência e ação guerreira dos Bakirá em tempos ancestrais. Thiago Cardoso, que realizou trabalho de campo na aldeia mãe entre 2012-2014, descreve o local:

> A quem passa por lá, Juacema se mostra como um lugar de muçununga, com cajueiros bravos enfileirados e outras plantas do campo. Tem uma lagoa, chamada de lagoa Tola, pois corre pelo lado contrário: da direção do mar para o oeste. O buraco dos Tapuias é formado por três buracos com cerca de 5 metros que ficam nas falésias. A outra Lagoa Encantada é onde fica um "facho de ouro". [...] Essa Juacema antiga, hoje encantada, tinha casas, calçada e porto, sendo construída ao mesmo tempo que Salvador erigida. Ela está lá em seu encante, em pleno funcionamento, com máquinas funcionando, animais cantando, calçada, barcos aportando, bares e moradias, mas na invisibilidade para quem não está sob efeito do encante. (CARDOSO, 2018, p. 78)

Um *encante* escolhe como e de que maneira vai ser visto para quem está sob seu efeito; todavia, isso não corresponde à cisão de dimensões material/imaterial. A materialidade incutida ao ver um povoado invisível atulhado de gente é tão real quanto o movimento dos ventos, o canto dos pássaros, o farfalhar da mata, a crepitação do fogo na dimensão visível. Frequentemente, aquilo que é invisível e se torna observável quando o sujeito é capturado pelo *encante*. As ruas em linha de Juacema, detêm continuidades/transformações com o que transcorre no plano visível, os pés de caju brabo no cimo das falésias estão alinhados como se estivessem a esquadrinhar a existência de uma cidade cheia noutra dimensão. Em meio aos deslocamentos, os forasteiros confundem o *encante* com o abandono, as matas áridas de gente com sons e luzes de uma vila agitada, o traçado das ruas se conjuga à distribuição retilínea dos pés de árvore, assim conta Bayara:

> Bayara: quando chegou lá que era em Joacema, só viu mato, mato, que cidade que nada! A cidade já tinha desaparecido e as coisas dele [do viajante] estavam debaixo de um pé de árvore, debaixo de um pé de caju bravo. A bolsa dele, os trens dele. Aí ele ficou encabulado: "gente, mas aquela mulher estava aqui, aquele tanto de gente, essa praça aqui estava cheia de gente, comércio ali, comércio cá e não tem ninguém. Que cidade cabulosa! A cidade acabou, não existe cidade aqui". Ele foi embora, pegou a alforje dele botou na mula dele e

> vai na estradinha na beira da praia. [...] aí quando chegou lá no Arraial d'Ajuda [distrito de Porto Seguro], ele estava contando pro um senhor de idade que sempre ele ficava na casa dele. Ele disse [o senhor]: "ah meu filho, aquilo ali não existe cidade não. Ali diz que foi os índios bakirá que chegou ali. Antigamente, foi onde os índios bakirá saíram, aqueles três buracos que cê vê lá que tem em Joacema, foram os índios. Disse que um bocado de índio pocou ali, a cidade desapareceu". Não sabem se que eles [os Bakirá] comeram tudo o povo ou [se] eles encantaram a cidade, ninguém sabe.[88]

O ponto que as narrativas de Juacema retratam através de seu estoque de imagens, das mudanças, *encantes*, é que, sobretudo no caso dos *encantes/encantamentos*, deslocamentos num ponto frequentemente produzem transformações noutro. As falésias, os pés de caju brabo e a Lagoa Tola – que corre no sentido contrário, de leste a oeste, do mar para dentro do continente – simplesmente podem sumir e aparecer em Salvador (BA), caso alguém consiga a proeza de trazer a encomenda feita pela velha que avista os viajantes e pede que vão até Caraíva, distrito ao sul de Trancoso, em busca de linha e agulhas virgens. O *desencantamento* não sucede porque, na maioria das vezes, o sujeito se entretém nos bares de Caraíva e quando regressa é *fora de hora*, depois que o galo cantou às 4 da manhã. Com isso, os efeitos da guerra dos Bakirá ainda seguem operantes e a capital da Bahia se mantém afastada da "Costa do Descobrimento", por conseguinte, dos Pataxó em Barra Velha ao sul de Itaquena/Juacema.

A transformação de Juacema em *maturẽbá* (*mata sarrada*) e pé de caju brabo, como Bayara descreveu, é recontada por Joãozinho Gameleira, o *encante* move lugares e pessoas, pois a localização da Nova Bahia (Salvador) pode a qualquer momento se reverter, caso o *desencante* ocorra:

> Gameleira: a pessoa que nunca passou lá e chega lá, diz que vê uma cidade. O cara fala assim: "Oh gente, eita aqui é uma cidade?". Já aconteceu com gente de passar lá e diz que é uma cidade. Passa lá de noite, diz que é uma cidade, tudo acesa, mas diz que é encantado. Diz que se alguém passar lá e fazer o que o cara mandar e chegar cá [Juacema] antes da meia-noite aquilo ali, Salvador [BA], some lá e vem pra ali [Juacema] porque desencantou. Salvador some e aparece ali. Diz que você chega lá os pés de caju tudo em linha, tudo alinhando, diz que cada pé de caju daquele é uma casa. [...] diz que cê passa lá e se o cara tiver lá, tem a cidade tudo de noite e pede: "você vai lá em tal lugar e traz um negócio pra mim lá, uma agulha ou um trem lá que manda pedi". Se você chegar cá [em Juacema] antes da hora, esse de lá só não desencantou porque ele chegou lá enterteu lá e passou do horário. E quando chegou cá, não achou a cidade ué, só achou só o mato. [A cidade] tinha encantado de novo, se desencantar, Salvador some e vem pra cá [Juacema]. Diz que só você vendo, diz que está lá, os pés de caju tudo alinhado, parece que foi plantado assim, é igual uma rua. Cada pé de caju daquele ali, o homem falou que era uma casa e ficou besta, não achou a cidade, só achou os pés de

[88] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 23 de dezembro de 2018.

> caju.[89]

Se o *encante* de Juacema *desencantar*, ele *encanta* a pessoa que o *desencantou*, a leva para seus domínios. “O encante é igual gente com a diferença que eles não comem e não veem o tempo passar”, explicou-me Cachimbo. Por que o possível *desencantamento* de Juacema transforma pessoas em seres encantados e desloca lugares? Por que o roubo do pássaro e a vingança dos Bakirá comendo os habitantes do povoado *arrasou* e fez desaparecer a vila? Onde os Pataxó se colocam nessa história?

Realocando estes elementos na diacronia interétnica, convém lembrar que, quando Salvador estava sendo construída, em 1549, a mando do colono português Tomé de Sousa, as penas de Gabriel Soares de Sousa, em 1587 e, séculos depois, Aires de Casal, em 1817, davam notícias de uma guerra movida pelos Aimoré contra os moradores de uma vila chamada Juacema por volta de 1560-64. Wied-Neuwied, em 1820, fala também de alianças guerreiras no século XVII entre os Tamoio, os Tupinambá e os Botocudo/Aimoré contra os portugueses e os Tupiniquim no extremo sul da Bahia:

> Do rio do Frade ao de Juuacema são duas léguas, onde esteve uma vila que se despovoou o ano de 1564, pela grande guerra que tinham os moradores dela com os aimorés. Neste lugar esteve um engenho, onde chamam a ponta do Curu-rumbabo. (SOARES DE SOUSA, 1851 [1587], p. 84)

> A Ponta Corumbabo está na boca do Rio Insuacome, a margem houve uma vila, que se despovoou em mil quinhentos e sessenta e quatro pela opressão que a seus habitantes faziam os gentios aimorés. [...] pode ser que os abatirás fossem alguma horda de aimorés, ou talvez o nome com que os tupiniquins os designavam em geral: o certo é que esta gente é desconhecida de largos tempos. (AIRES DE CASAL, 1817, p. 215)

> Na última metade do século XVII, alguns remanescentes dos Tupinambás e Tamoios uniram-se aos seus inimigos os Aimorés ou Botocudos, contra os portuguêses. Os Tupiniquins eram aliados dos últimos; mas os inimigos dêstes somavam muito mais, e destruíram Pôrto Seguro, Sto. Amaro e Santa Cruz. (WIED-NEUWIED, 1958 [1820], p. 227)

Há alguns deslizamentos de sentido entre a narrativa e a história, a tradição oral dos Pataxó sobre seus protetores bakirá com os excertos de Soares de Sousa, Aires de Casal e Wied-Neuwied: o caldo de cana que matou parte dos Bakirá na história de Albino tem conexão com o engenho existente na “ponta de Corumbabo” no relato quinhentista de Soares de Sousa (1851 [1587]). Este último e o padre português Aires de Casal (1817) são enfáticos em dizer que a

[89] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Gameleira em 22 de julho de 2019.

guerra que destruiu a vila de Insuacome (Itaquena/Juacema/Nova Bahia) se passou no século XVI, feito que Wied-Neuwied e os Pataxó reiteram, afinal o príncipe alemão esteve por essas paragens em 1816 e encontrou as falésias próximas ao rio Insuacome ermas de gente, com poucos resquícios de ocupação humana. Até hoje Juacema segue assim, inabitada, "está lá pra quem quiser ver", dizem os *txihi*.

A guerra dos Bakirá no relato de Albino equipara-se à devastação dos Aimoré/Botocudo nos povoados de Santo Amaro, Santa Cruz e Insuacome relatada pelos cronistas. Ainda que Aires de Casal tenha ressalvas quanto à existência desse povo que destruiu a vila de Juacema, na capitania de Porto Seguro, ele equaciona a questão em termos das relações de aliança e inimizade entre os povos da região: provavelmente os Abatirá sejam os Aimoré/Botocudo[90] (atuais Krenak) ou o nome pelos quais eram conhecidos dos Tupiniquim. Relendo o excerto de Wied-Neuwied, podemos posicionar quem são os possíveis outros dos Tupiniquim, vendo uma aliança entre os Tupinambá e Aimoré contra os habitantes da ponta de Juacema.

Decerto, é também daí, do vínculo bélico Aimoré-Tupi, que venha a natureza antropófaga relacionada aos Botocudo pelos viajantes, imagem com forte ressonância mesmo setenta anos mais tarde das observações de Wied-Neuwied. Em 1885, Paul Ehrenreich em sua entrada rumo aos Botocudo na fronteira de Minas com Espírito Santo revolve a memória da guerra em Juacema e dos enfrentamentos/guerras na costa oriental:

> Já desde os primórdios da ocupação do Brasil temos relatos das lutas dos portugueses imigrados com as tribos guerreiras dos Tapuias nas regiões montanhosas da costa, tão temidos pela sua selvageria indomável, sua astúcia e seu canibalismo. Já o seu enfeite tribal bárbaro, os grandes batoques de madeira nas orelhas furadas e nos lábios tornavam-nos objeto de temor e repulsa. Em torno de 1560, os selvagens Aimorés apareceram pela primeira vez na costa, inquietando a capitania do Porto Seguro com seus ataques para saquear. Em 1664 os Aimorés atacaram o cais de Porto Seguro, um porto muito importante, aliados às tribos Tupis do tronco dos Tupinambás e Tamoios que, amargurados pelos maus tratos dos portugueses, não sentiam nenhuma reserva em se aliar aos seus antigos inimigos. A maior parte dos habitantes foi atacada e trucidada pelos selvagens durante a missa de Sexta-Feira Santa, a cidade e as localidades vizinhas de Santa Cruz e Santo Amaro foram destruídas. (EHRENREICH, 2014 [1887], p. 44-45)

[90] Tanto "caboclo", quanto "Botocudo" são denominações pejorativas, impostas pela sociedade nacional para se referir, respectivamente, aos Pataxó e aos Aimoré/atuais Krenak que circulavam entre o leste de Minas Gerais, norte do Espírito Santo e o extremo sul da Bahia. Entre os Pataxó, o termo "caboclo" é empregue em terceira pessoa nas transcrições que realizei sobre as histórias dos Bakirá, o que não deixa de ser elucidativo, uma vez que os *txihi* tendiam a esconder a origem indígena ante aos fazendeiros e pecuaristas da região sob medo de ser tornarem "escravos de posseiros", principalmente após o Fogo de 1951, quando a violência policial, o incêndio de Barra Velha e a dispersão dos Pataxó aumentaram as tensões com a sociedade envolvente.

O conluio dos Tupinambá e Tamoio com os Tapuia (Aimoré/Botocudo) em guerra contra os Tupiniquim e portugueses aliados em Porto Seguro, em parte faz questionar a validade do binômio Tupi-Tapuia (MONTEIRO, 2001), de que a máquina guerreira Tupi-Guarani empurrou os povos do tronco Macro-Jê savana adentro (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1952])[91], avançando na hipótese de guerras, alianças, suplementações e trocas (LÉVI-STRAUSS, 1942)[92] entre os Botocudo e Tupinambá. Não me parece uma noção puramente histórica, tampouco atrelada apenas ao caso específico desses povos (Aimoré e antigos Tupi), mas se posiciona dentro de um complexo guerreiro e de trocas existente no Leste, donde os Pataxó, Maxakali, Krenak, Tupinambá, Pataxó Hãhãhãi, Tupinikim e Guarani, atuais habitantes do *Leste Etnográfico* – região entre o norte do Espírito Santo, extremo sul da Bahia e leste de Minas Gerais (MELATTI, 2016), outrora parte do *Brasil oriental* (WIED-NEUWIED, 1958 [1820]; EHRENREICH, 1892) – ainda fazem operar suas intersecções linguísticas, guerreiras, rituais, matrimônios em comum, conforme aventou Natália Conceição (2016), autora pataxó de Tucunã:

> [...] o léxico de palavras registradas pelos pesquisadores, viajantes e até mesmos as já faladas pelo mais velhos [atualmente] contém empréstimos de palavras de outros povos e troncos diferentes do povo Pataxó como do povo Botocudo (Krenak), Guarani, Maxacali. Por exemplo, jokana – mulher, kijeme – casa, joopek – fogo, que são empréstimos da língua Krenak. Mas, ao mesmo tempo não se sabe se não foi empréstimo do povo Pataxó a esses povos, uma vez que esses povos transitavam pelas mesmas áreas e, como contam os mais velhos e pesquisadores, haviam trocas, casamentos e até guerras entre esses povos. Barra Velha também era um ponto de passagem, encontro e refúgios desses povos indígenas. (CONCEIÇÃO, 2016, p. 34)

Ante a estrutura heteróclita da língua[93] e dos deslocamentos constantes dos *txihi*, levando e trazendo palavras, cantos e mulheres de alhures, não é possível determinar quem *pegou* de quem. Se os Pataxó *pegaram* palavras como *jokana* (mulher), *kijeme* (casa), *makiami*

---

[91] "[...] Os descendentes dos selvagens Tapuias descritos pelos viajantes do século XVI como inimigos tradicionais dos Tupi da costa, que os teriam empurrado para o interior no bojo de migrações que os fariam senhores do litoral e do vale do Amazonas" (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1952], p. 154).

[92] No artigo *Guerra e comércio entre os índios na América do Sul*, antes da influência da linguística estrutural na obra de Lévi-Strauss (COELHO DE SOUZA; FAUSTO, 2004) e da sua debandada rumo aos modelos simples (mecânicos) em detrimento dos sincréticos (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1953]; LÉVI-STRAUSS, 2012 [1956b]; COELHO DE SOUZA, 2013 [2008]), o antropólogo francês ainda abria preâmbulo para pensar as transformações na estrutura através da guerra, das trocas entre os povos indígenas: "as instituições primitivas dispõem dos meios técnicos para fazer evoluírem as relações hostis para além do estágio das relações pacíficas, e sabem utilizar essas últimas para integrar novos elementos, modificando profundamente sua estrutura. [...] A guerra, o comércio, o sistema de parentesco e a estrutura social devem ser assim estudados em correlação íntima" (LÉVI-STRAUSS, 1942, p. 145).

[93] No capítulo 4 da tese, descrevi e retomei algumas dessas trocas linguísticas no Patxôhã.

(velho) dos inimigos botocudo (atuais Krenak) ou se eles, os Aimoré-Botocudo, trouxeram de volta aquilo que outrora levaram. Não "se sabe não foi empréstimo do povo Pataxó a esses povos [que vinham à Barra Velha], uma vez que esses povos transitavam pelas mesmas áreas" (CONCEIÇÃO, 2016, p. 34), entre o litoral do extremo sul e as florestas de Mata Atlântica no interior, da Serra dos Aimorés aos rios Jequitinhonha, Araçuaí e Doce.

Este também é o argumento de Bomfim:

> Além dos Maxakali, outros grupos indígenas mantinham contato com os Pataxó, visto que a terra indígena pataxó Barra Velha tornou-se um lugar de passagem, de encontros e de refúgio para várias etnias, o que resultou em casamentos interétnicos e, consequentemente, em empréstimos linguísticos. (BOMFIM, 2017, p. 311)

Bomfim (2017) e Conceição (2016) descrevem os empréstimos linguísticos como resultado de *trocas-casamentos-guerras* na *pataxí imamakã* (aldeia mãe). Por que a língua dos Pataxó é atravessada pela dissidência? O que ela inibe e ao mesmo tempo suscita? Por que, na sua raiz e profusão, nos deparamos ora com a imagem dos colonos proibindo os *txihi* de *cortar língua*, ora com as guerras/empréstimos linguísticos com outros povos que circulavam em Barra Velha? Curiosamente, a história de Juacema parece ser um desdobramento desse complexo guerreiro e de trocas no Leste. Ela traduz, narra e *simul et semel* imbrica, reciprocamente, as trocas na guerra e a guerra nas trocas: ao começo da *awãkã* (história), o roubo do bem-te-vi, uma troca malsucedida entre os *caboclos* e os *brancos*, ao final, a *guerra* que produziu o *encantamento de Juacema*, os Bakirá/Tapuyo *comendo* os habitantes de vila e fazendo-os desaparecer por entre as falésias, deixando os buracos como rastro da sua presença.

Entre os Pataxó, *Tapuyo* tem ao menos três acepções: uma primeira relacionada a povos que vinham à aldeia mãe num lugar chamado Céu, faziam trocas de *makayaba* (*beijú*) por carne de caça, de *mukusuy/mahã* (peixe) por *kuyuna* (farinha de mandioca); a segunda, designa uma condição de selvageria que, em parte, os Pataxó repelem; uma terceira acepção, cujo conteúdo relaciona os *Tapuyo* com os Bakirá, *índios brabo* cujas *pataxí'p* (aldeias) situam-se dentro da terra e que *pocaram* (*arrebentaram*) os buracos de Juacema. Kaline Cunha e Roberta Ferreira, professoras pataxó de Barra Velha, fazem essa diferenciação que ouvi, algumas vezes, em campo:

> Como nos informou em conversas, o Sr. Domingos Cachimbo, Pataxó da Aldeia Mirapé, existiam os Tapuias bravos e os mansos. Os bravos viviam no interior das matas e os mansos viviam no litoral, tinham algumas características bem especificas como: manejar bem o arco e flecha e se

> locomover com facilidades nas matas. Com base nas pesquisas e nas conversas que fizemos, observamos que a relação entre esses três grupos [os Pataxó, os Tapuias e os Bakirás] eram diferentes. Os Tapuias foram grupos indígenas que durante o período da colonização se encontravam com os Pataxó [no Céu], já os Bakirás apareceram como os seres encantados, que veio ajudá-los. (CUNHA; FERREIRA, 2017, p. 20)

Um lugar chamado Céu

Foi no Céu que a equipe do PINEB (Programa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro/UFBA) escavou cacos de forno, potes de barro e objetos cerâmicos, provavelmente resultado da circulação dos *Tapuyo da mata* (ou *Tapuia*) e outras *nações guerreiras* na aldeia mãe:

> Bayara: porque a história ela vem devagarinho. Ela vem na memória da gente, a gente contando os pedacinhos dela. Em Barra Velha, o Pedro Agostinho descobriu que era um forno só de fazer farinha e tinha outro que só era de fazer beiju...foi descoberto a aldeia, acharam no Céu. Eles [o pessoal do PINEB] levaram muito trem: peça de gamela, casa de forno, lá eles fizeram a pesquisa e descobriram aqueles potes grandes de barro de fazer kawỹ [bebida fermentada à base de mandioca].[94]

Entre os Tikmũ'ũn, como se verifica em Claudia Magnani (2018) e Douglas Campelo (2018), o barro detêm uma relação ancestral com os Maxakali. Se as primeiras crianças nasceram na terra do veado, as mulheres surgem da *Putõyhex*, da mulher de barro. Semelhante à narrativa do veado, os primeiros antepassados não tinham mulher e, tal qual o antepassado lontra furou o sexo da mulher do veado com uma pedra, conta-se que o *tihik* (humano, protagonista masculino nas histórias maxakali) fez uma vulva de barro – Magnani (2018), baseada no relato de Delcida Maxakali, nomeia por "argila-vagina" – e copulava com ela antes de ir para roça. Numa dessas saídas, uma menina veio ao seu encontro dizendo ser sua filha, ela havia nascido no *putõ'õy* (barreiro em Maxakali). Ao final da narrativa, *Putõyhex* (mulher de barro) é morta e despedaçada pelos homens-antepassados, cada qual leva uma de suas partes e amarra nas paredes de casa, "na espera de que se tornasse uma mulher completa" (MAGNANI, 2018, p. 71-72). É das partes da mulher de barro que surgem os Tikmũ'ũn, consoante à narração de Sueli Maxakali a Campelo:

> [...] não existe muito bem essa história de grupo diferente, não sei muito bem o que é isso, nós somos todos filhos do putõ,õy. Uma mulher de barro que foi

[94] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Bayara em 13 de janeiro de 2020.

> dividida, por isso não podemos dizer que somos povos diferentes. Nós repartimos o corpo de uma mulher e quebramos ele todo. Se fôssemos povos diferentes, nós pegaríamos o pedaço de um corpo de um cachorro, outro pedaço de um peito de uma anta, um braço de um tucano, mas não foi assim. Nós dividimos apenas o corpo de uma mulher. Nós vamos produzindo parente e vai diferenciando, mas é tudo tikmũ,ũn. Justino Maxakali, veio da Bahia, assim como ele outros povos distantes estavam escondidos na grande mata, existiam muitos. Mas eles todos eram tikmũ,ũn. (CAMPELO, 2018, 335-336)

Pelas palavras de Katinã Pataxó (Natália Conceição), Anari Bomfim e agora pela voz de Sueli Maxakali vemos como as *trocas-guerras-casamentos* se intersectam numa série de quadros mais complexos do que a narrativa desse texto consegue reconstituir. Há uma homologia em forma e conteúdo entre os achados arqueológicos em Barra Velha com o complexo de guerra e trocas no Leste, passando pela mulher de barro dos Tikmũ'ũn. Se Pedro Agostinho, *Rosarinha* (Carvalho), Maria Hilda Paraíso escavaram resquícios das vindas dos *Tapuyo velho da mata* no Céu, Natália (Katinã), Anari e Sueli transladam o que fora visto e se tornou palpável pelas mãos dos/as etnólogos/as do PINEB noutro idioma. Os parentes vão caminhando e *se diferenciando*, mas, como diz Sueli Maxakali, é *tudo tikmũ'ũn*. Pouca importa se Justino – o mesmo Justino citado, páginas atrás, em Bomfim[95] – veio dos Pataxó e fez morada nas aldeias tikmũ'ũn, são todos parentes. Os *txihi*, certamente, estendem esse parentesco ampliado aos *ihnũy* (povo irmão maxakali). No Mirapé, em Barra Velha e em Tucunã, escutei isso diversas vezes e da boca de diferentes pessoas: "Os Pataxó são os mesmos Maxakali".

O fluxo de pessoas e alimentos expresso nas *jokanas* (mulheres), *guerreiros*, *ũni/txuning* (carne de caça), *mukusuy* (peixes), *kawỹ*, *makayaba* (*beijú*) e *kuyuna* (farinha) no Céu está contido em germe na forma dos objetos escavados por Pedro Agostinho e sua equipe. Relendo o início do relato de Bayara, pode-se até mesmo ver um contínuo entre a narração e a atividade de juntar os cacos estilhaçados pela história: "porque a história ela vem devagarinho. Ela vem na memória da gente, a gente contando os pedacinhos dela". Porém, quando se posiciona essas *awãkã'p* (histórias) no regime mais amplo das *trocas-guerras-casamentos* entre vários povos de que falam Conceição (2016) e Bomfim (2017), obtém-se aí uma contra-arqueologia em movimento. Mesmo que tenhamos de renunciar ao nosso senso habitual de direção nos fluxos, conforme nos pede Natália – "há palavras [no Patxôhã] que são empréstimos de outros povos como Krenak, Pataxó Hãhãhãe e Maxacali. Mas ao mesmo tempo não sabemos se não foi empréstimo dos Pataxó a esses povos" (CONCEIÇÃO, 2016, p. 21-22) – só se consegue ter

[95] "Numa conversa, uma mulher maxakali contou que os mais velhos falam da chegada de um Pataxó, de cerca 15 anos, chamado Justino, que veio da Bahia para Minas" (BOMFIM, 2017, p. 311).

vislumbre na névoa de partículas através da interconexão relacional das histórias, nessa imbricação da *guerra/conflito* com a caminhada dos txihi-tikmũ'ũn.

Oscar Sáez (2013 [2008]), inspirado nos procedimentos pictográficos de Lévi-Strauss nas *Mitológicas,* afirma o seguinte sobre a proliferação de histórias contidas dentro de outras e os elementos concretos da presença de um povo no conjunto de histórias de outro:

> Os mitos surgem como variantes de outros mitos, e essa variação não é aleatória: os mitos variam em função dos elementos concretos que podem pôr em jogo em cada lugar, sejam elementos naturais – animais, plantas, tipos de mel, elementos ou ciclos de clima, constelações visíveis – sejam instituições humanas – regimes matrimoniais, rituais, práticas guerreiras –; variam, sobretudo, pelo diálogo com outros mitos, como resposta diferencial às formulações de um povo vizinho. Os mitos definem, assim, proximidades e distâncias, e são capazes de delinear conjuntos regionais, que podem se superpor aos construídos com base a outros dados (arqueológicos, ergológicos, linguísticos), mas também propor configurações alternativas: eles testemunham correntes e conexões que nenhum outro dado poderia evidenciar. (SÁEZ, 2013 [2008], p. 156)

Nós, brancos, aprendemos, em termos gerais, que a arqueologia é o lastro do que um dia existiu, uma espécie de anteparo material para os recortes e cronologias da história, o mito do Ocidente (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1961]). Essa seriação compósita de conjuntos descontínuos, repleta mais de vazios do que espaços cheios, da qual os/as historiadores/as perdem de vista na linha fria do horizonte[96]. Contudo, os Pataxó-Maxakali, por meio das vozes de Bomfim (2012; 2017), Conceição (2016), Sueli Maxakali (CAMPELO, 2018) e Bayara, nos conduzem à uma contra-arqueologia em circulação, em que as coisas assim divididas, são partículas constantemente movidas, circuladas de pessoa em pessoa, é na medida que circulam que elas têm *raiz*, têm *troncos*. Para nós, elas só podem ter existência definida quando são expostas em museus, categorizadas em coleções e vitrines; os Pataxó-Tikmũ'ũn dispersam essa nossa formulação em muitas partes, cantos, pessoas, histórias e lugares (CAMPELO, 2018; CARDOSO, 2018) que se movem junto com a *trioká'txẽ txóp taputary* (caminhada dos parentes).

A linguagem com qual se expressam os/as autores/as *txihihãi* é eminentemente marcada pelo deslocamento. Basta voltarmos páginas atrás e relermos os excertos mobilizados em Bomfim (2012; 2017), Conceição (2016) e Braz (2016). Neles, a aldeia mãe de Barra Velha é tanto um lugar de *refúgio* das *nações guerreiras*, quanto um ponto de *passagem* e *encontro*

[96] "Mesmo uma história que se diz universal ainda não é mais que uma justaposição de algumas histórias locais, dentro as quais (entre as quais) os vazios são muito mais numerosos que os espaços cheios. [...] Portanto a história nunca é a história mas a história-para [determinados grupos]" (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1961], p. 300).

entre os diferentes. A língua é *levada* e *trazida* do Céu, esse *txagrú* (lugar) situado ao cume de uma elevação em Barra Velha, onde quem passa por ali julga estar mais perto do *itohã* (céu) – daí vem o *kohtú* (nome) Céu –, é também o horizonte donde os extremos se tocam. O *hahãw* (chão) avança sobre o *itohã* (céu) e este, por sua vez, responde com precipitações repentinas. O Céu é, para os *txihi*, onde o deslocamento de uns e outros encontra uma espécie de ponto de ebulição, em que as moléculas se expandem e evadem para além do seu domínio habitual.

Imagem 35 – Coqueirais nas terras altas do Céu, Barra Velha



Fonte: Gonçalves (2019).

Era por ali que os *Tapuia* desciam das serras, da mata no caminho da *atxibá* (praia), passando pelas terras altas e os coqueirais do Céu. A velha Maria Correia e seus filhos – Emílio, Macelo, João Vicente, Vicentinho, Epifânio (BOMFIM, 2017), habitantes de Barra Velha, iam receber os *Tapuyo brabo da mata* (ou *Tapuia*), levavam *mahã* (peixe), *beijú*, preparavam *kawỹ* e *cortavam língua*, falavam um idioma que não é inteligível para quem se comunica pela variante regional do português no extremo sul. Era nessas trocas de bens, por vezes, seguido do rapto de *jokanas* (mulheres) e guerras entre uns e outros, que as palavras também eram trocadas. Um ia *cortando língua* com as *hãwmãỹtây'p* (palavras) do outro, vocábulos da língua Pataxó,

Botocudo e Maxakali iam e vinham junto com o trânsito de *xohã* (guerreiros), *makiami* (velhos), *ĩhé* (mulheres) e *mãgute* (comida)[97].

É na medida que retornamos ao Céu, aos *Tapuyo brabo da mata*, às *trocas-casamentos-guerras*, nos imbricando nas estruturas heteróclitas do Patxôhã, que nos deparamos, em sua raiz, com uma multiplicidade de outros. Outros que são outros a depender do contexto, das alianças e deslocamentos envolvidos em cada movimentação das *turmas*.

Assumindo a diferenciação Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017), autoras pataxó, os *Tapuyo brabo da mata/Tapuyo velho da mata/Tapuia* eram os *índios brabo* em passagem pelo Céu (Barra Velha), ao passo que os *Tapuyo/Tapuia de Juacema* são a nação aliada dos Bakirá, *seres encantados* com aldeias subterrâneas, que protegeram os Pataxó do saqueio originário na ponta de Juacema. Retomemos à narrativa dos Bakirá através desse diálogo transcrito entre Putumuju e Sapucaia (Seu Nilson) em Tucunã:

> Sapucaia (Seu Nilson): lá era o Bakirá, nome deles chamava Bakirá. Eles eram tudo pequenozinho.
>
> Putumuju: Bakirá, era os índios tapuyo, aquele que entrou lá em Itaquena?
>
> Sapucaia (Seu Nilson): que saiu em Juacema.
>
> Putumuju: eles entraram ali ou saíram ali vovô?
>
> Sapucaia (Seu Nilson): saiu ali, quase que eles saíram dentro do mar, se eles saíssem dentro do mar estava fodido. Saíram lá em riba, aquele buraco ir lá pro Arraial d'Ajuda. A gente jogava uma pedra e chegava: "praprapraprapraprapapapa", ia embora.
>
> Putumuju: aquele dali era brabo. Aquele dali comia gente cru, não comia vovô?
>
> Sapucaia (Seu Nilson): dali, era os Bakirá.
>
> Putumuju: aqueles dali comia gente cru porque andava debaixo do chão, moço.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): era debaixo do chão.
>
> Putumuju: aí eles saíram ali e entraram onde vovô?

[97] O Céu e seus encontros materializam a natureza relacional do que é *trazido e levado* na aldeia mãe, *trocas-casamentos-guerras*, relembra em muito as formas básicas de comunicação entre bandos, por vezes ligados a um mesmo etnônimo, mas que não se concebem como iguais, as fissões e desmembramentos entre as *turmas* são constantes. Festas e guerras se interpenetram sucessivamente nesses encontros entre as distintas nações (CLASTRES, 2020 [1972]; PERRONE-MOISÉS, 2015). Bens, mensagens e pessoas que circulam através das mãos de um bando e outro influem na lógica de alianças e disputas.

Sapucaia (Seu Nilson): voltaram de novo. Entraram pra dentro do buraco e foram embora pra atrás de novo.

Putumuju: diz teve gente que jogou caldo de cana e matou um bocado, não foi? Mataram uns índios ali? Eles jogaram caldo de cana e parecem que mataram uns [índios bakirá] ali ainda.

Sapucaia (Seu Nilson): teve uma briga ali [Juacema], foi o filho do branco com o filho do índio por causa disso que ali encantou. Ali encantou aquele trem ali.

Putumuju: foi. Diz que ali ia ser Salvador [BA], não era?

Sapucaia (Seu Nilson): não tem aqueles pés de caju brabo? Tudo em linha? Diz que ali que era Salvador. A gente vê mesmo direitinho tem o jeito das ruas tudinho.

Putumuju: eu passei lá mesmo, eu vi. Os pés de caju é tudo em filinha assim.

Sapucaia (Seu Nilson): e tudo limpo, os matos aqueles pés baixos, tudo limpo. Passava por ali de a pé para ir lá pro Arraial d'Ajuda.

Antônio: como que foi essa briga do filho do índio com o filho do branco?

Sapucaia (Seu Nilson): por causa do filho de bem-te-vi, porque o filho do índio pegou o filho do bem-te-vi. Aí ele [o filho do branco] chegou e tomou o filho do bem-te-vi dele, do filho do índio. Aí foi a briga pra eles, sei que foi isso que aconteceu. Aí encantou aquilo ali, eles brigaram, mas é porque tinha de ser ali mesmo Salvador. Diz que quem passa ali de noite, de lá do mato se vê, está tudo aceso aquilo ali. Tem muita gente passava de pé ali e via aceso [as ruas iluminadas em linha com os pés de caju brabo alinhados de Juacema].

Putumuju: rapaz já pensou se fosse Salvador ali.

Sapucaia (Seu Nilson): diz que se desencantar ali [em Juacema], Salvador encanta.

Putumuju: eh?

Sapucaia (Seu Nilson): aquilo ali diz que a gente passava ali estava uma mulher costurando falava com eles [as pessoas que passavam por Juacema] pra ir, dava dinheiro pra comprar um bocado de linha. Se eles chegassem antes da hora diz que desencantava, mas lá chegava lá [em Caraíva], ficava bebendo e nunca que desencantou.

Putumuju: acho que eles faziam isso mesmo pra não desencantar ali vovô...

Sapucaia (Seu Nilson): só pode [...]. Diz que tem muita gente ali que viu. Ficava uma moça bonita e diga: "traga isso pra ela".

Putumuju: diz os caras contam a história ali, quando os caras passam de noite, vovô, diz que ali está igual uma cidade.

Sapucaia (Seu Nilson): e não é uma cidade mesmo?

> Putumuju: diz que os caras estão fora de hora [após as 18h, na boca da noite], fala: "oh moça não dá pra eu dar um engasalhada até amanhã aí. Eu estou viajando e me dá uma engasalhada até amanhã aí?". "Não, pode ficar aí" [responde a mulher que convida]. Aí quando o cara fica na casona bonita e quando amanhece o dia, você amanhece debaixo do pé de caju [brabo].
>
> Sapucaia (Seu Nilson): diz que que é mesmo.
>
> Putumuju: diz que é e lá tem uma casa que lá não fica ninguém. [...] interessante é aquela lagoa [Lagoa Tola]? Aquela lagoa sai do mar, lá a água não é salgada nem nada. Ela vem passa, docê, vem assim passa, volta sai lá no mar de novo.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): ela corre pra dentro. Ela não corre pro lado do mar não, depois que ela volta assim, ela sai lá.
>
> Putumuju: coisa interessante, eu não sei como que eles [não] fizeram umas coisas boas ali ainda eles, viu? Que ali tipo ali, uma cidade histórica, uma coisa de contar muita história, os Tapuyo saiu ali. Não sei como eles [não] fizeram umas coisas históricas ali ainda [...].
>
> Antônio: mas sabe de onde eles vieram, os Tapuyo?
>
> Sapucaia (Seu Nilson): quem sabe de onde eles vieram? Eu não sei não, sei que o nome deles é Bakirá e eles são pequenos. Eles saíram ali e dali mesmo eles voltaram.
>
> Putumuju: voltaram pra atrás...
>
> Sapucaia (Seu Nilson): foram embora, acho que eles moram debaixo do chão.
>
> Putumuju: debaixo do chão, eu acho que eles não existem mais não vovô.
>
> Sapucaia (Seu Nilson): ah tem, tem. Não tem o que, menino![98]

Putumuju, caçador pataxó de Tucunã, questiona o avô, o velho Sapucaia (Seu Nilson), se os Bakirá ainda existem, afinal, após a devastação causada pelo roubo do bem-te-vi, Juacema desapareceu, reaparece, por vezes, nas vistas de quem não conhece o antigo povoado como um *encante*. Essa história é mais do uma narrativa com começo-meio-fim, aliás, mais do que fornecer respostas, a história de Juacema revolve novas perguntas, neutraliza a busca das causas deixando possibilidades em aberto. Por isso Sapucaia corrige Putumuju: "[que] não tem o que, menino!". Os Bakirá ainda estão lá debaixo da terra, podem ressurgir a qualquer momento.

Enquanto os *Tapuyo brabo da mata* no Céu remetem a um passado de *trocas-casamentos-guerras*, os Bakirá são imagem continuada da guerra no presente. Estes e aqueles devem ser compreendidos ao largo de um *continuum* relacional envolvendo a agência de outros

[98] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Putumuju e Sapucaia em 26 de julho de 2019.

seres. Ao queimar a resina de amesca (*Protium heptaphyllum*) no pátio da aldeia, se atrai, pelo aroma da substância pegajosa, tanto os *caboclos bons*, quanto os *ruins*. É necessário recobrar os cantos e palavras certas para afastar os *guerreiros ruins*. Mesmo os *bons* são capazes de atitudes ambíguas. Caso o *txihi* se recuse a *suniatá ũg hamiá* (cantar e dançar) o ritual (*Hawê Heruê*), os *caboclos* (*naô xohã*) fazem com que o *kakusú* (homem) se exceda nas bebidas e nos vícios, caia doente na cama.

Já os *encantes* como Hamãy (mãe das caças) e Yamany (mãe das águas) exacerbam essa ambiguidade característica nas relações com os *guerreiros* (*caboclos*), com a diferença de que se trata de vínculos diádicos, da pessoa individualizada com o *encante*. Hamãy pode abrir ou fechar os caminhos do caçador na mata. Yamany, por sua vez, atrai uma das *txawã* (crianças) para seus domínios quando ela se distancia dos seus *taputary* (parentes). Nesse contínuo de relações, certamente os Bakirá, nação de índios *tapuyo* saídos de dentro da terra, ocupam um extremo. *Bakira* se traduz por *doido* em Patxôhã e *tapuyo* é uma condição de selvageria que os Pataxó repelem, em parte.

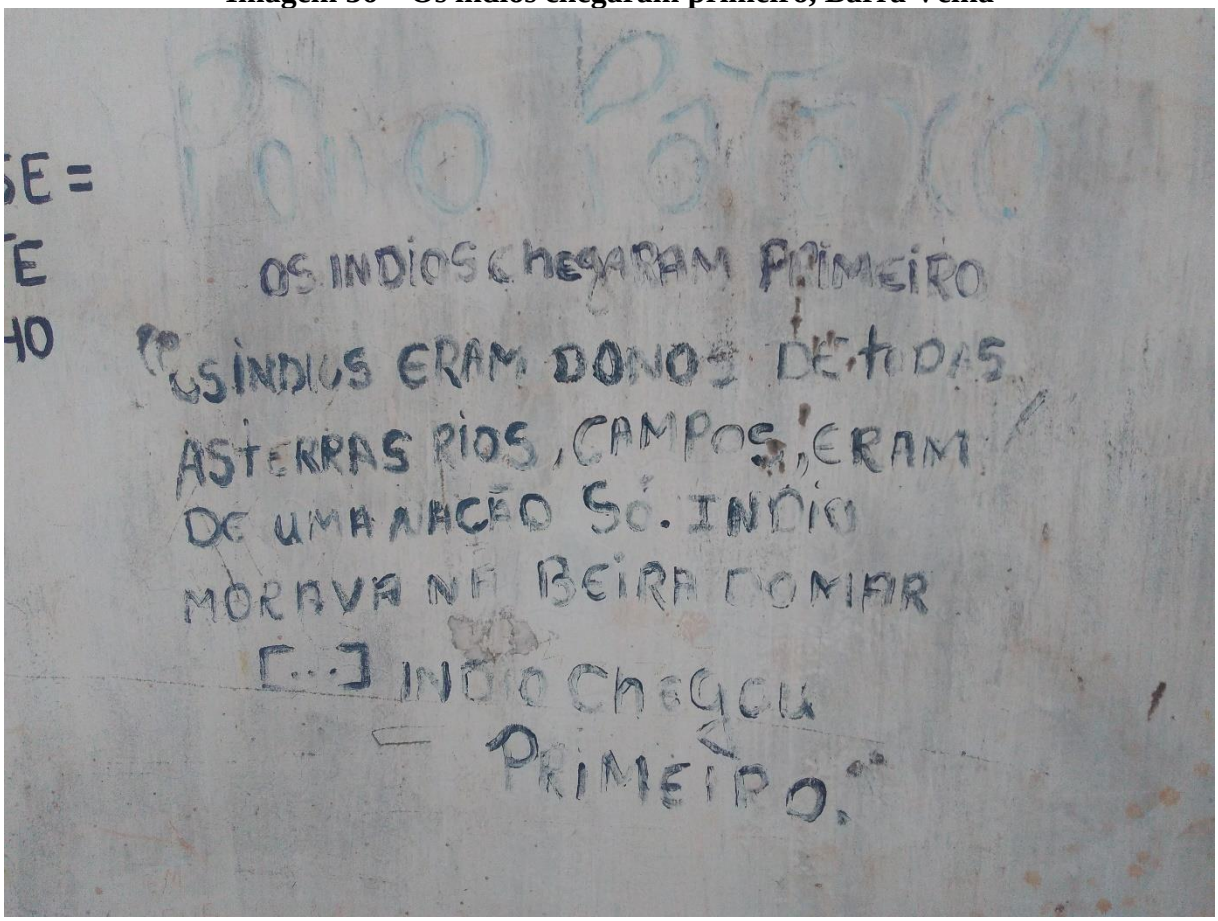
Apesar das etnografias recentes (KOHLER, 2008; KOHLER, 2011; CARDOSO, 2018) referirem-se a um amplo processo de *amansamento da brabeza* dos seres, como se os Pataxó estivessem continuamente afastando da sua socialidade tudo aquilo que concorre para a condição de *tapuyo* e *brabo*, porém entendo que é precisamente isso, não se deixar *amansar demais*, que distingue os velhos dos jovens na luta. Os Bakirá não comem sal e são *cortadores de língua*, falam um idioma incompreensível para quem ouve. Os *velhos na luta*, os anciãos e anciãs pataxó, são geralmente *cismados* (desconfiados), sabem se furtar de dizer as coisas e quais histórias demover dos ouvintes forasteiros. “Esse velho tem muita história”, como dizem os Pataxó, mas ele não relata qualquer história e este silenciamento relativo cifra os lapsos na sua elocução.

Os *makiami* (velhos, velhas) revelam as narrativas a conta-gotas, em consequência dos traumas do Fogo de 51 e das violências de que saíram sobreviventes. Quando se identifica um guerreiro velho (*xohã makiami*), geralmente se diz: “esse aí é um velho cismado, esperto, ele é cortador de língua!”, isto é, ele mistura o português e as palavras *na língua* de modo a não ser inteligível aos inimigos. Dona Branquinha (Eliene), relembrando dos *Tapuyo*, disse-me que gostava de comer a carne livre de sal ou deixadas ao sabor das cinzas, tal qual faziam os Bakirá. O sal noutras cosmologias ameríndias é significado como comida de branco, forma de amansamento dos índios (VANDER VELDEN, 2008). Branquinha também tinha apreço em ouvir as histórias dos outros, acompanhou atentamente os noticiários da pandemia de covid-19 para daqui algumas décadas poder contar aos netos/as e bisnetos/as o que aconteceu com os

seus parentes em meio às atrocidades de 2020 – desmatamento da Amazônia, queimada do Pantanal e mortes diárias pelo coronavírus.

As anciãs e anciãos *txihi* se encontram a meio passo entre os *caboclos* (ancestrais) e os Bakirá (nação aliada). Não se trata de *amansar* o mundo como um todo, mas em se preparar para a *ykhã* (luta), se precaver dos *ĩdxihy mayogená* (brancos maldosos). Os velhos na caminhada têm o *couro grosso*, sabem como se desviar dos espinhos na mata, contou-me Karũxo Dendê (Pajé Albino). Eles/as seguram a luta e fazem *o barco não bater na praia outra vez*, ou seja, evitam perder seus direitos por conta da ganância dos *ĩdxihy*.

Imagem 36 – Os índios chegaram primeiro, Barra Velha



Fonte: Gonçalves (2019).

Imagem 37 – Antes de Cabral, desenhos e escritos na aldeia mãe



Fonte: Gonçalves (2019).

Os Bakirá enfeixam no universo dos Pataxó a iminência da guerra, a possibilidade renovada dos *massacres*, por vezes acrescida das ameaças e requintes de crueldade dos *ĩdxihy*. A questão é menos geológica e mais relacional, por assim dizer. Não se trata tanto de escavar nas camadas de sedimentos, nos estratos de argila e arenito de Juacema, procurando por resquícios daquilo que um dia existiu, mas em compreender como aquilo que fora considerado *história, coisa dos antigos* pode, a qualquer momento, irromper contra os seus algozes num passado distante e num presente possível. Numa carta exigindo a revisão dos limites da TI Monte Pascoal em 2008, os Pataxó assinalaram o seguinte para as autoridades do Estado:

> Foi por estes buracos que, no passado, nossos parentes Bakirá, que vivem debaixo do chão, saíram para nos defender. Os Bakirá são nossos aliados e protetores e nos visitam em nossos rituais para nos estimular a continuar na luta por nossa Terra que é também, por debaixo do chão, a Terra deles. Se preciso for, os Bakirá sairão novamente, como já fizeram, pelos buracos da Juacema, para lutar ao nosso lado. Por isto, o território da Juacema é sagrado para nós e nós não podemos admitir que ele fique de fora da nossa Terra!

Uma série de questões se repetem em diferentes contextos de *luta pelo território* do povo pataxó, seja em Barra Velha, seja em Gerú Tucunã, a saber: por que os Pataxó têm tanta necessidade de interpor entre os seus e os outros a imagem de um terceiro, um coletivo que os protege e se insurge contra os inimigos na superfície? Seria essa mais uma das cicatrizes da violência da colonização? A área reflorestada no Parque Rio Corrente, o sumiço de Tucunã pela copa das árvores é meramente ocasional? Lá em Juacema a máquina ancestral de guerra dos aliados bakirá, aqui em Minas a oclusão dos cultivares, qual plano relacional os Pataxó agenciam lá e cá? Essas são algumas das perguntas que buscarei responder no próximo capítulo.



CAPÍTULO 6 – “O QUE VOCÊ VIU, LÁ VOCÊ DEIXA”: *DEVOÇÃO* COM HAMÃY E OUTRAS *AWÃKÃ’P*

Nesse capítulo, pretendo descrever o regime de segredo e uma certa diferenciação de gênero entre os Pataxó, começando pelos encontros dos caçadores *com* Hamãy. Hamãy/Caipora, *a/o dona/o das caças*, é um ser ambíguo, um homem que pode se transformar em mulher, ou inverso, *ela/e* é um *encante do mato*, capaz de capturar a visão dos caçadores e mantê-los perdidos dentro da mata. Alguns *kakusú* (homens) caçadores estabelecem uma *devoção com* Hamãy, uma relação particularizada de segredo e troca entre ele e a *dona das caças* que pode ir da reciprocidade ao enrasco. Nas incursões à *mimatxi* (mata), os caçadores *txihi* operam dentro de um campo de afinidade, as suas caminhadas (*trioká’txẽ’p*) fazem cruzar um conjunto de relações entre o caçador-*encante*; *kakusú-jokana* (homem e esposa), o sexo e a *devoção*, ao mesmo tempo, cada encontro, cada nova caçada traz de volta aquilo que este nexo de vínculos carrega, tensionando a *trioká’txẽ* a partir das transformações, capturas e *encantamentos* que a *mimatxi* reserva. A própria *mimatxi* prolonga seus galhos e raízes para além de uma determinada trilha, ela se propala, faz farfalhar uma *awãkã* (história) em outra. Seguindo os fluxos da vegetalidade nas *awãkã’p* (histórias) pataxó, passamos da *devoção com* Hamãy ao cipó-escada, das catanas de jundiba à amesca.

Perda e encantamento

Antes do campo em Tucunã e do ingresso na etnologia indígena, tinha realizado alguns exercícios de observação etnográfica em antropologia urbana (GONÇALVES, 2017a; GONÇALVES, 2017b). Habituado às incursões na cidade, jamais imaginara meu desajeito para as caminhadas na mata com os Pataxó. Regressava ao *kijeme* (casa) de Dona Branquinha

(Eliene) repleto de feridas nos braços e pernas. Aprender a desenrascar o corpo, manter o equilíbrio nas ranhuras e serras da aldeia e me livrar dos arranha-gato no pé foram alguns dos desafios de campo. Antes ter um bom ouvido para as narrativas dos *txihi*, foi-me necessário deixar suor e sangue nas nesgas de Mata Atlântica de Tucunã. Devido à minha falta de tento nas caminhadas, as lesões logo depois se transformaram em furúnculos. Tive mais de vinte abscessos pelo corpo e uma mosca-varejeira rendeu-me um berne na cabeça.

Dona Branquinha, volta e meia, fazia-me uma *benzição* e passava alguns *remédios da mata* para curar os abcessos, dentre eles, dispor um broto de embaúba (*Cecropia*) em cima do furúnculo de forma que o carnegão aflorasse todo de uma vez, rompendo a pele e cicatrizando a ferida aberta. Esse episódio quiçá deixe transparecer à leitora ou ao leitor um sujeito aventureiro, recém aprendiz de etnologia, mas aberto a toda profusão de trapalhadas que se credita ao um neófito num campo novo. Porém, nesses momentos em que meu limite físico era testado, experienciava uma sensação de angústia e de não lugar, talvez seja justamente nessas dobras de sentido, em que a dúvida e o corpo nos leva aos confins do próprio pensamento, é que se começa "a descobrir o dos outros".

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa e Bruce Albert professam: "o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se fazer necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros" (2015 [2010], p. 518-519). Parece-me que o saber etnográfico, mesmo aquele que não fora obtido a duras penas, implica, quase sempre, uma série de limiares entre o sensível e o inteligível, entre o corpo e a dor, entre o idêntico e a diferença: "Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos no limite do nosso saber, na extremidade que separa nosso saber e nossa ignorância e *que transforma um no outro*" (DELEUZE, 2021 [1968], p. 15).

Os Pataxó, apesar de silenciosos/as nos seus afazeres cotidianos, viam meu destrambelho em práticas simples a eles/as, como por exemplo, carregar feixes de madeira, cavar buracos, buscar palha de bananeira para assar o *beijú*, andar pela mata.

Como já dito anteriormente nesta tese, Gerú Tucunã se posiciona no centro de um vale, circunscrito por colinas em suas bordas, isso parece marcar a evasão topológica dos Pataxó em relação ao restante do Parque, uma vez que as árvores e as espécies vegetais plantadas pelos indígenas no vale criam uma espécie de refúgio natural. Do alto dos montes não é possível observar as trilhas e caminhos entre as casas e delas em relação à mata, pois as copas das árvores ocultam a existência da aldeia no aclive das colinas.

Vistas a partir dos *kijemes* e quintais pataxó, as árvores parecem marcar uma tática de criar distâncias com os diferentes, seja os *animais brabos*, seja os posseiros e/ou o assentamento fundiário, porque, muitas vezes, quando se aproximam visitantes estranhos, os homens pataxó e crianças se agacham por entre as árvores, apoiando o tronco e o fêmur sobre a musculatura da canela e dos pés. Com o tronco suspenso, os braços e pernas se confundem com os arbustos e caules, como se os contornos dos membros corpóreos se tornassem momentaneamente parte da vegetalidade enquanto eles/as observam os forasteiros de longe, antes de qualquer tentativa de aproximação.

Esta dinâmica de se esconder pelas matas, do alto e pela lateral das árvores, ressoa também nos contatos telefônicos feitos na *Cabana Grande*, e ao redor, no aro de *kijemes*. Na época do campo, entre 2018-2020, era impossível receber ligações dentro do vale de Gerú Tucunã pela indisponibilidade de sinal[99], sendo necessário programar idas ao alvorecer a uma das montanhas à tangente. Este havia sido o motivo de certa manhã, Clemes (Galo Véio) levar-me a uma colina no Parque donde se é possível ver no horizonte o Pico Ibituruna, em Governador Valadares, e as antenas de telefonia móvel no cume da pedra negra. Galo Véio enviou mensagens e ligou para os parentes da Bahia do alto do monte.

Pensei ter aprendido quais eram as trilhas da *Cabana Grande* até o ponto de sinal telefônico na colina e resolvi, numa segunda ocasião, mandar notícias de minha chegada à aldeia aos amigos e familiares pelo celular. Subi o aclive, embrenhando pela vegetação rasteira e os trechos de floresta no intercurso. Ao retorno, eu literalmente me perdi e fiquei horas vagando pelas línguas de terra entre os arvoredos e as faixas densas da mata, transitava das copas à *capoeira* sem saber ao certo qual rumo tomar. Lá pelas tantas, reencontrei o caminho de volta. Já na casa de Bayara, Mani, esposa do cacique, esperava-me apreensiva para o almoço. No dia seguinte, sem dizer nada, ela preparou-me um *banho cheiroso*, aqueceu algumas ervas – capim de aruanda (*Cymbopogon densiflorum*), comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia seguine*), alecrim (*Salvia rosmarinus*), folha de pitanga (*Eugenia uniflora*) e espada-de-são-jorge (*Dracaena trifasciata*) [100] – na fogueira do quintal, deixou resfriar e trouxe-me um balde pela manhã. Lancei as cumbucas da substância aromática da cabeça até aos pés, sem esfregar sabão *pâx kuidã* (no corpo) ou secar-me após a lavagem, seguindo as orientações de Mani.

[99] Em setembro de 2019, as lideranças de Tucunã conseguiram a instalação de energia elétrica na aldeia. Com isso, em meados de 2020, os Pataxó puderam ter acesso à internet e fazer ligações para os parentes via WhatsApp entre o pátio da aldeia e os *kijemes*.

[100] Para um mapeamento das espécies vegetais e os seus diferentes fins – medicinais, ritualísticos e de alimentação – entre os Pataxó de Tucunã, ver a dissertação do biólogo Flávio Henrique Santos (2020). Flávio Santos esteve em Tucunã em maio de 2019 e descreve algumas etnoespécies e saberes etnobotânicos dos *txihi* de Açucena. Pautei-me no trabalho do biológo em questão para completar e identificar alguns nomes científicos de plantas pataxó.

Embora os Pataxó tenham se divertido com minha perda na *mimatxi/ĩbá* (mata), todos/as suspeitaram que fui *encantado* pela *dona das caças*, Hamãy. Dias depois, Dona Natalina, irmã de Branquinha e Bayara, enviou-me outro balde, dessa vez um banho de boldo (*Peumus boldus*); o velho Sapucaia, ancião e pai de Mani, deu-me um dente de alho para ter na algibeira nas próximas idas à mata. Sem conhecerem ao certo o "menino de Goiás", os Pataxó preocuparam-se de diferentes maneiras comigo, rezaram-me o *kuidã*, faziam banhos e tentavam curar as feridas provocadas pela minha própria imprudência durante as subidas ao morro e nas caminhadas com os *kakusú* (homens) pela *ĩbá*.

Ora, esse episódio de campo diz muito da falta de diplomacia do etnógrafo em questão com os seres da mata, adentrando nos seus domínios sem sequer pedir licença, e dos cuidados que os meus anfitriões têm nessas andanças na *mimatxi*.

Atrair/trair – perigo e *devoção* com Hamãy/Caipora

Entre os Pataxó, há três modalidades de caça: por armadilha, em espera no *puleiro* e a caçada com espingarda e *kuké* (cachorro). Em Tucunã, quase todos os terreiros têm ao fundo das roças um *mundéu*, uma armadilha de passagem de caça composta por duas toras que desarmam e cedem sob o corpo da presa ao ser atraída pelo caminho unilateral e fechado das estacas. A posição das armadilhas na trilha de roçados e/ou galinheiros não é ocasional, muitas pacas e tatus vêm em busca de frutas nas roças e são capturadas ao passar debaixo do *mundéu*:

Imagem 38 – *Mundéu*



Fonte: Gonçalves (2018).

A caça no *puleiro* consiste em subir numa árvore de porte médio, de modo a ter boa vista do movimento das caças pela copa e poder atirar sem ser pressentido pela presa. Na caçada com *kuké* (cachorro), os *kakusú* saem geralmente à noite, após às 22 horas, na companhia de sua matilha, sendo que ocorre certa diferenciação dos cães de caça com base na presa. Os *paqueiros*, cachorros caçadores de paca, se movem rápido pela mata e sentem o odor de longe, de modo a acuar a paca antes que ela pule na água, atenuando seu cheiro e confundindo o faro do predador na perseguição. Já os *cães tatuzeiros* devem ser ágeis nos sinais e latidos para o seu dono, um vacilo ou se ele empacar na corrida, é bem possível que o caçador não alcance o tatu no buraco. Dentre os principais animais caçados nas incursões estão o caititu, queixada, saruê, teiú, paca, tatu e cotia.

São justamente nesses momentos de armar o *mundéu* no final da tarde ou sair para caçada à noite que os *kakusú* são afetados pela presença de Hamãy. Caipora (ou Hamãy) é a *dona da caça*, um *encante do mato* que escolhe quando e de que forma se manifesta ao observador, pode perpassar por transformações interespécies, apresentando-se ante ao outro como uma *mulher encantada do mato*, um *homem*, uma *visagem* ou um *bicho*. Aliás, a caçada com *kuké* não cumpre tão somente com desideratos técnicos na obtenção de carne, o cão é capaz

de pressentir as *visagens e bichos do mato*, fazendo o caçador se precaver de uma transformação espiritual na incursão. Gameleira disse-me que uma vez, ao ir armar o seu *mundéu*, viu um *bicho* esticando seus braços de uma ponta a outra da armadilha. Ao fitá-lo, o *bicho* enrubesceu a face para atrás. Na dúvida, Gameleira lançou um graveto no rumo dele, porém o *kuké* avançou pela *capoeira* e parou a poucos metros do *mundéu*, latindo e rosnando, dando sinais ao seu dono de que havia algo ali. De repente, o ser deu um pulo invertido, sumindo na altura da copa das árvores. Gameleira completou: "isso era um bicho! Era vivo!".

Um *bicho* difere de um animal de caça, um *bicho brabo* é ser humano vivo que cometeu algum ato grave, matou outra pessoa, violentou os/as filhos/as, agrediu os pais, passa o restante de sua vida desdobrado numa agência dupla, ou seja, pode estar dormindo na varanda de sua casa e aparece simultaneamente no mato, no corpo de uma porca espinho, gruindo e assustando os caçadores. Já a *visagem* é um morto: por não ter sido uma boa pessoa em vida, não segue o mesmo destino dos *caboclos*, não sobem como estes ao *itohã* e descem quando chamados e recebidos pelas *jokanas* (mulheres). A *visagem* é percebida pelos sons que emite, pela sua imagem translúcida e vislumbrada *en passant*, no rabo de olho pelos humanos. Mortos transformados em *espírito do mato/visagem* produzem um sibilo agudo, ao final de dias quentes, anunciando a chegada e/ou partida das chuvas[101]. *Bichos brabos e seres visagentos* diferenciam-se no rastro dos seus encontros, os primeiros amassam a *capoeira*, deixam evidências físicas da sua passagem, chegando, por vezes, a mutilar e matar as *xukakay* (galinhas) e outros animais domésticos criados pelos Pataxó em seus quintais.

Caipora não é nem um *bicho brabo*, tampouco uma *visagem*, mas pode aparecer com ambos. Ela é capaz de optar como e quando vai se apresentar ante a outrem. Desse fundo não necessariamente antropomórfico das aparições de Caipora, os caçadores deambulam por uma rede de conexões entre os seus roçados, a *mata sarrada* (mata fechada) e as caças, passando pela sua possível relação *com a dona dos animais*, Hamãy. Os caçadores podem ser *devociados com* Caipora, isto é, trocam presentes como fita vermelha, fumo e cigarros de palha por caça, nas trilhas indicadas por ela.

[101] Dias antes da chegada das chuvas, são largamente observados e comentados pelos Pataxó. Nas duas vezes que participei da Festa das Águas, ritual de *batizo* e nominação das crianças *txihi*, em 5 de outubro de 2018 e 2019, estava prestes a iniciar *o tempo das águas*, das chuvas em Tucunã. Os Pataxó comentavam diariamente a mudança no comportamento dos animais e espíritos. A cobra *pia*, a lagartixa fica *alvoroçada* se movimentando rapidamente no telhado, a lesma desce rumo ao ribeirão, o sabiá canta durante dois ou três dias seguidos e se forma um anel de nuvens no entorno do sol, as nebulosas no céu recortam a silhueta do astro, tornando a auréola luminosa menos ofuscante às vistas de quem observa. De tantas vezes registrar essas observações no caderno de campo, numa das noites de outubro de 2019 ouvi um leve e constante sibilo vindo do quintal, no dia seguinte choveu.

Se os *kakusú* (homens) selam uma aliança *com* Hamãy em troca de provisão continuada de caça, praticamente qualquer um na sua trama de socialidade pode interferir e quebrar o seu acordo *com* Hamãy, especialmente sua *jokana* (esposa, mulher):

> Putumuju: se você tiver devoção com ela no mato, você comprar fumo, comprar fita vermelha, dá pra ela. Aí você fala: "oh Hamãy, eu vou botar aqui esse fumo, esse cigarro, esse pacote de fumo ou essa fita vermelha é pra você me dá uma caça, você me dá uma caça lá no mato. Toda vez que eu for lá com você, você me dá uma caça". Chega lá, ela dá mesmo pra você. Ela bota a caça pra você, cê vai lá "pou", mata ela, joga nas costas e vai embora. A pessoa que for pro mato não tem que passar perfume, não passar nada, é que ela não gosta do cara cheiroso. Ela gosta do cara com cheiro da mata, porque a mata tem um cheirinho, se você ficar muito tempo na mata, andando na mata, cê pega o cheirinho da mata e as caças aí não pressentem seu cheiro. Se [você] passar perfume, passar roll-on [desodorante], essas coisas, creme, a caça pressente e não vem. A caça vem passa por fora e vai embora. O cara, às vezes, tem devoção com a Hamãy, ele não pode deixar a mulher passar por cima dele. Às vezes, esta deitado na cama e a mulher passa por cima da gente. Aí quebra a devoção que você tem com ela. Diz que meu avô Juraci tinha devoção com ela. Aí depois não sei como foi lá, aí quebrou as coisas que ele tinha. Aí ficou ruim pra ele, [ela] não dava mais caça pra ele não. Eu tenho um colega na Bahia, aquele cara eu acho que ele tem devoção com a Hamãy, que aquele cara, moço, não tem essa vez que ele vai no mato ele [não] mate uma caça. Toda vez que ele vai e ele tem uma capanga e não deixa ninguém pegar essa capanga dele [risadas]. Ele não deixa ninguém pegar esse bornal dele, acho que são os presentes que ele dá pra ela. Quem tem devoção não fala, não pode falar não. O segredo, é segredo. O pessoal mais velho tem muita devoção, tem vez que eles têm muita oração, umas orações boas que eles rezam e diz que quebra deixar a mulher passar por cima da pessoa. Na quinta, na sexta-feira, eles não dormiam com as mulheres, é porque aí vai quebrar a devoção deles. Isso é meio complicado cara, tem gente que tem a devoção muito forte, o espiritualismo muito forte. Aí eles não dormiam com as mulheres deles assim. Dormia numa cama separada, esses índios velhos, esses índios velhos são meio carrasco.[102]

Veja que Putumuju, esposo de Sekuaí, morador de Tucunã vindo da aldeia de Boca da Mata, introduz três elementos que se imbricam na *devoção* do caçador: o seu cheiro, o seu corpo e os objetos sopesados em seu *bornal*. O regime dos odores e ventos afeta o sucesso da caçada, a presa e a Caipora podem pressentir a sua relação com outros coletivos (gentes, a mulher do caçador) mediante o cheiro propalado pelo caçador e suas vestes.

Em Tucunã, a maioria das famílias mantém duas casas, a antiga de barro e uma nova de alvenaria. No *kijeme* de barro, os homens guardam os insumos de artesanato (madeira, taquara, tucum, taliscas, fio, penas) e de caça: botas, espingarda, calça usada nas incursões ao mato e a *capanga* que todo *kakusú* traz a tiracolo. É ali que ele carrega uma garrafa d'água, um pote com

[102] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Putumuju em 26 de julho de 2019.

capim aruanda (*Cymbopogon densiflorum*), alecrim (*Salvia rosmarinus*) ou amesca (*Protium heptaphyllum*), seu *timbero* (cachimbo), um facão para abrir as picadas e eventualmente é no *bornal* que ele acondiciona os peixes de uma pescaria e, a depender do tamanho, o animal caçado. Assim, ele passa despercebido pelos/as os/as observadores/as que cruzam seu caminho de ida e volta. O *bornal* não indica aos demais que ele vai caçar, simplesmente que ele vai à mata, os resultados da caçada podem ser dissuadidos nos elementos cotidianos, nas vestes, na garupa de sua moto e nesses componentes diários que todo homem transporta consigo ao se ausentar da aldeia.

Quando as mulheres vão cuidar do roçado ou varrer os ciscos no entorno da casa para afastar do *kijeme* e de seus domínios as cobras, os *animais brabos do mato*, portam apenas um *mikay* (facão). É com ele que ela corta ramas para fazer uma vassoura de folhas e limpar o seu quintal ou pátio da aldeia nas vésperas da vinda de visitantes à Tucunã (o padre para celebrar missas, estudantes de escolas da região, o pessoal do CIMI, dentre outros). O arco e o cesto guaiaqui de Clastres (1978 [1974]) se transmutam no *bornal* e no *mikay* pataxó, porém o binômio não anuncia dois universos repletos e dissociados, dois estilos de existência opostos e complementares entre homens e mulheres, *kakusú ũg jokanas*. Há uma tautologia pragmática nesse caso, os *kakusú* também levam consigo o facão, mas o escondem dentro do *bornal*, enquanto as *jokanas* o portam com suas mãos nuas. É comum ver as mulheres mais velhas caminhando com os seus facões com os quais apanham *plantas medicinais* na preparação de chás e banhos para seus familiares e extirpam dos roçados as *capoeiras brabas*, as ervas daninhas, o mato e a folhagem que podem servir de abrigo a animais peçonhentos. Nos dias de produção de farinha, uma roda de mulheres ocupa a farinheira e passa horas *rapando* os tubérculos de mandioca com seus instrumentos de corte.

Imagem 39 – Mulheres rapando mandioca na farinheira



Fonte: Gonçalves (2019).

Essa sobreposição relativa do facão em termos de gênero e os cuidados masculinos com o *bornal*, em não se deixar manusear por qualquer outra pessoa, retomam dois temas contumazes e ainda pouco descritos nas etnografias dos Pataxó: o poder xamânico das mulheres em se comunicar com os mortos, os *caboclos do mato e da água*, e as relações individualizantes dos homens na mata (CARVALHO, 1977[103]; GROSSI, 2008[104]; CARDOSO, 2018[105]).

[103] Em 1976, *Rosarinha* (Carvalho) já registrava a "manifestação dos encantados" entre os Pataxó de Barra Velha, sobretudo, "quando se mostravam desamparados, e em algumas ocasiões atônitos com desordem mental provisória sofrida pelos manifestados" (CARVALHO, 1977, p. 42). Um naufrágio ocorrido seis anos antes acicatou a vinda crescente dos espíritos dos mortos *encostando* nos corpos das *jokanas*. Em junho de 1969, oito índios de Barra Velha partiram com o barco da FUNAI para uma pescaria em alto mar. A embarcação comandada pelo índio Elias não regressou ao porto do Muriã (Barra Velha). Tempos depois, os pescadores pataxó falecidos se *manifestaram* nos corpos de suas esposas: "soubemos que eles tinha morrido...eles mesmo vieram encostado às mulher dele. Aí nós perdemo a esperança. E desse tempo pra cá, sempre, sempre, vem encostando", conforme relato do interlocutor de *Rosarinha* (CARVALHO, 1977, p. 106).

[104] "Enquanto a possessão [dos *caboclos*] é prevalentemente feminil, são sobretudo os homens que sonham: é o caso dos pajés de Barra Velha e de Boca da Mata. Eles relataram que durante os sonhos são visitados por indivíduos que lhes trazem mensagem, esses indivíduos podem ser soldados, mulheres, crianças, mas os mais importantes são, como no caso da possessão, espíritos da mata ou velhos índios. Esses caboclos os acompanham há anos" (GROSSI, 2008, p. 291-292).

[105] "A Caipora, assim como a mãe d'água, é uma entidade feminina associada a relações particularizadas com os homens que, com ela, têm *devoção* ou que apenas acessam o mundo da mata. Os *caboclos*, como vimos, vivem se movimentando em seu mundo invisível, vivem nas matas e nos rios, mas não têm morada fixa, manifestam em

Esconder o facão ou exibi-lo nas mãos é um índice da qualidade das relações: a multiplicidade pletórica dos *caboclos* nos ritos de possessão das mulheres e o caráter individualizante, ou melhor, diádico dos vínculos masculinos, afinal Hamãy não gosta que seus acordos com os *kakusú* sejam revelados, a *devoção* é sempre particularizada na pessoa do caçador, sendo que ela se aproxima, muitas vezes, numa relação de sedução e *encantamento* dos homens por Caipora.

As mulheres, por sua vez, só sabem onde e quais *plantas medicinais* buscar nas brenhas com seus facões porque os *caboclos* já *representaram nelas*, informando em sonho ou nos dias de oração na *Cabaninha do Segredo* quais ervas, suas propedêuticas e que males elas debelam. Os homens, por sua vez, guardam o *mikay* (facão) e os presentes de Caipora na bolsa, camuflando o intento da sua incursão à floresta ante os demais. Aliás, as saídas entre o lusco-fusco revolvem mais uma vez esse propósito escuso de não ser visto e nem questionado pelos habitantes de sua casa e pelos *ĩdxihy* aldeia afora sobre o pretexto e o destino da sua caminhada, simultaneamente, o *kakusú* não coloca em risco a sigilosa *devoção*.

Aqui não pretendo replicar um modelo etnológico oriundo do Chaco paraguaio para o caso dos *txihi* no Leste de Minas, subsumindo a disjunção imperfeita entre o *bornal* e o *mikay* pataxó pela complementaridade repleta do arco e cesto guaiaqui (CLASTRES, 1978 [1974]). Aliás, a imperfeição aqui se traduz por uma interpenetração de domínios, de como a ação dos homens é interdependente da *luta espiritual* e cuidado das mulheres nas suas *caminhadas*. Se um homem sai à mata ou vai se encontrar com autoridades em Belo Horizonte, é também ele que volta abatido espiritualmente, chega e cai prostrado na cama. Sua esposa apressa o *mikay*, colhe ervas e aquece um *banho cheiroso* no fogo de modo a lhe restituir as forças. Logo, o *bornal* e seus itens, de um lado, e o facão exposto pelas mãos femininas, de outro, expressam a posição relacional e interdependente de *kakusú ũg jokanas* (homens e mulheres) na *guerra* e *luta pelo território*. Elas seguram a *luta espiritual do território*, enquanto os homens se envolvem em movimentos de enfrentamento e acordo com as alteridades humanas e não humanas a partir de Tucunã.

Voltando ao relato de Putumuju, ele nos fala que, além do *bornal*, o caçador deve tomar cuidado com seu corpo, não dormir com a esposa nas quintas e sextas-feiras e não deixar ser trespassado por ela, caso a sua *jokana* passe em cima de si, a *devoção com* Hamãy, as *orações*, *rezas fortes* se *quebram*. O corpo do caçador é, nesse sentido, um "operador perspectivizante" (ALMEIDA, 2002) da relação, é através dele que se engendra e se desfaz a *devoção com* a *dona*

corpos femininos, alguns gostam de beber e festejar, trazem mensagem, são figuras da comunicação e do aconselhamento" (CARDOSO, 2018, p. 251).

da mata, é também pelo corpo que se transporta os instrumentos de caça: o cachimbo, as ervas para *timbocar* (fumar) e os presentes dados a Hamãy em retribuição à caça fornecida – fumo e lenços vermelhos.

Curiosamente, facas e lenços vermelhos (principal agrado à Hamãy) foram os objetos pedidos pelos Pataxó nas trocas com os locais da vila do Prado, em 1816, num dos primeiros registros históricos da presença dos *txihi* no extremo sul da Bahia:

> [...] apareceu na vila um bando de selvagens que tanto queria conhecer. Eram da tribo dos Patachós, do qual eu não tinha visto nenhum até então, e haviam chegado a poucos dias antes das florestas para as plantações. Entraram na vila completamente nus, sopesando as armas, e foram imediatamente envolvidos por um magote de gente. Traziam para vender grandes bolas de cera, tendo nos conseguido uma porção de arcos e flechas em troca de facas e lenços vermelhos. [...] queriam, sobretudo, facas e machadinhas, sendo que um, entretanto, logo adquiriu um lenço vermelho e o amarrou em volta do pescoço. (WIED-NEUWIED, 1958 [1820], p. 214)

O caçador da Bahia descrito por Putumuju tinha muito cuidado com a sua *capanga*, toda vez que ia no mato voltava com uma caça, mas não deixava ninguém pôr as mãos na sua bolsa, a circunspecção da *devoção* se desdobra no afastamento e cautela com o *bornal* e nas atitudes do caçador com seu corpo e suas roupas de caça. Depois de algum tempo em Tucunã é que percebi por que eles mantinham os insumos da caçada longe o suficiente das mulheres, crianças e de outros homens da aldeia, guardando-os na casa dos fundos, no *kijeme* de barro, mantido a portas fechadas no dia a dia. Preocupar-se com eles é também zelar pela relação *com* uma *outra mulher*, Hamãy/Caipora.

A evitação de que alguém veja os itens levados a tiracolo na *capanga* do caçador e o valor do *mikay* nas práticas de cuidar e plantar entre as mulheres compõem uma espécie de cisão de gênero entrecruzada: para que os homens voltem a caminhar *fortalecidos* na mata, eles necessitam da agência espiritual de suas *jokanas*. Elas, por sua vez, só têm acesso à carne de caça mediante o deslocamento dos *kakusú* daquele *kijeme* (esposo e filhos em geral).

Janet Siskind (1973) descreve uma interdependência de gênero homóloga entre os Sharanahua, habitantes do rio Purus, no leste do Peru:

> At times, when there has been no meat in the village for three or four days, the women decide to send the men on a special hunt. They talk together and complain that there is no meat and the men are lazy. The young married women and the unmarried adolescent girls gather at Basta's house an hour before sundown. Their faces are painted and they have put on their best dresses and beads. They start at one end of Marcos and stop at each house, surrounding each man in turn. One or two women tug gently at his shirt or belt while they

> sing, “We are sending you to the forest to hunt, bring us back meat.” They sing in Culina, a language considered exotic at Marcos. Tomuha, whose father was a Culina, usually leads the singing, although the other women know this song, as well as other Culina songs. They say that Tomuha is best at calling a special hunt. (SISKIND, 1973, p. 96)[106]

As mulheres sharanahua impelem seus parceiros sexuais para uma caçada especial, caso eles não tenham sucesso na incursão, é comum elas pintarem seus rostos de jenipapo em protesto aos homens e dizerem em voz alta: “We want to paint, there’s no meat, let’s eat penises!” – “Queremos pintar, não há carne, vamos comer pênis!” (1973, p. 103, tradução minha) –, numa referência à história sharanahua na qual uma mulher trai seu marido com o amante anta, ele descobre a traição, mata o amante e obriga a esposa a comer o pênis do tapir. Dessa intersecção entre história e caçada especial, Siskind aponta para uma equivalência entre sexo e caça, sendo que as Sharanahua trocam sexo por caça. Os Pataxó, por sua vez, praticamente invertem esse modelo. Em Tucunã, os caçadores se aliam a uma *mulher da mata* e só são bem-sucedidos na empreitada se se oferecem como presas sexuais de Hamãy. Por outras palavras, os *kakusú* são, antes de qualquer coisa, presas de uma *mulher encantada* para depois acederem à presa animal. Por outro lado, o caso das Sharanahua bem como das *jokanas* pataxó assinala a interdependência e o agenciamento feminino no acesso à carne de caça. Se na aldeia de Marcos (Peru), as mulheres pintam o rosto de jenipapo em resposta ao fracasso dos homens na caçada, em Tucunã elas encarnam em si a *força espiritual txóp naô xohã* (dos ancestrais, *caboclos*).

Noutra vez em Tucunã, Tatuzinho, *índio velho*, *canoeiro* de Barra Velha, veio a Açucena para conseguir atendimento médico em Governador Valadares pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI). Em gratidão à hospedagem dos *parentes* de Minas, resolveu cavar uma canoa a partir de um tronco velho, nas margens da Lagoa de Baixo, uma das três fontes de água próxima à aldeia – Lagoa de Cima, Lagoa de Baixo e Ribeirão São Félix. Nesse ínterim, fui com Japão e outros homens acompanhar as atividades do *mestre canoeiro* num trecho de *mata sarrada* (mata densa, fechada), foi quando os *kakusú* começaram contar os seus encontros *com* Hamãy:

---

[106] “Às vezes, quando não há carne na aldeia há três ou quatro dias, as mulheres decidem enviar os homens para uma caçada especial. Elas conversam e reclamam que não tem carne e os homens são preguiçosos. As jovens casadas e as adolescentes solteiras reúnem-se na casa de Basta [índia sharanahua] uma hora antes do pôr-do-sol. Seus rostos estão pintados e elas colocaram seus melhores vestidos e miçangas. Elas começam em uma extremidade [da aldeia] de Marcos e param em cada casa, cercando cada homem por vez. Uma ou duas mulheres puxam delicadamente sua camisa ou cinto enquanto cantam, ‘Vamos mandar você caçar na floresta, traga carne’. Cantam em culina, língua considerada exótica em Marcos. Tomuha, cujo pai era culina, costuma liderar o canto, embora as outras mulheres conheçam esta canção, assim como outras canções culinas. Elas dizem que Tomuha é melhor em convocar uma caçada especial” (SISKIND, 1973, p. 96, tradução minha).

Zezitão: o cara foi pra mata caçar. Aí quando chegou lá, ele encontrou a Caipora. Aí a Caipora perguntou o que ele ia fazer. Ele disse que ia caçar. Lá, ela arrumou [pra] ele lá, ajeitou ele lá e folgou pra ele. Ele "pum", baixou a vara nela.

Antônio: ele fez sexo com Caipora?

Zezitão: trepa mesmo.

Gameleira: Caipora é uma mulher do mato.

Zezitão: aí ele faqueou ela. Aí ela gostou dele, aí amasiou com ele. Mas ela avisou ele que no dia que ele viesse, que saísse da casa dele, que ele não saísse de frente pra estrada não, saísse de costas, de frente pra casa dele com as costas pra atrás com modo da mulher não rezar o "creio em Deus pai" nas costas dele. Mas tudo ele fazia isso escondido, que a mulher não via. Aí todo dia que ele ia no mato, lá encontrava com ela: "vara nela!". Aí ela ia lá mostrava porco do mato: "lá você pode escolher o que você quiser aí oh. Só atira bem atirado", pra não dá trabalho a ela. Aí ele atirava: "pou", o bicho caía, pegava, amarrava e vara nela. Daí ele: "rapaz, agora não sei onde que é que eu estou". Ela disse [Caipora]: "você está perto da sua casa, eu vou te levar lá na cerca da roça, perto da sua casa". Aí ele amarrou o porco, jogou nas costas: "simbora". Ela passou na frente e ele atrás. Quando chegou: "sua casa está lá oh, oh lá sua casa" [disse Caipora]. Aí ele ia embora. Toda vez que ele ia no mato, ele fazia isso. Quando foi um dia, ele saiu pro mato, acho que ele facilitou lá ou ele foi na mulher dele lá, não sei como é que foi. Chegou lá no dia que ele foi, ela [Hamãy] descobriu: "eu não falei pra você que não era pra sua mulher descobrir o segredo de nós dois. Aí agora vem cá". Ela pegou ele, tirou cipó de embé e amarrou ele no pau. Foi lá cortou um feixe de vara, cortou ele na navalha, quase matou. Digo [Caipora]: "eu vou te soltar pra você nunca mais fazer isso com ela". Ele ficou no mudo que até hoje não apareceu mais lá na mata.

Putumuju: a gente conta as histórias pra os caras assim, às vezes o cara acha que é até mentira dos caras. Mas tem mesmo. Lá em casa lá, lá em casa tinha uma ponta de mata, não é pai?

Zezitão: eh!

Putumuju: onde pai tinha o barraquinho dele, pra aqueles lados dele ali. Tinha uma ponta de mata que ela ia assim, ia lá no brejo. Rapaz, todo dia ela de noite, lá pra meia noite ela tocando os bois dela igual um vaqueiro mesmo. Toca e bate palma igual gente.

Tatuzinho: ela é gente, só que a gente não pode ver ela.

Gameleira: ela é gente, ela é uma pessoa.

Putumuju: ela bate palma assim oh e ainda negoça o cachorro ainda: "heah". A gente contava a história pro cara, às vezes tem gente que fala que é mentira. Mentira, uma porra! Eu já vi já meia noite, ela tocando os bois: "hey boi, hey

> boi, hey boi, que é boi", tocando boi igual vaqueiro mesmo.[107]

Zezitão diz que os caçadores *faqueiam* Caipora, *varam* ela em reciprocidade à caça levada nas costas. Caipora é descrita nos relatos pataxó como uma figura ambígua, no liame entre atração sedutora da mulher e a quase traição do *devociado*. Na medida em que a caça e o caçador se espraiam, caminham, os riscos da devoção são levados ao limite. Uma reza da esposa pelas costas do marido, caso ela durma com ele ou deixem impregnadas as roupas com o seu cheiro de perfume, o *kakusú* será *escorraçado* por Hamãy na sua próxima ida à mata.

Augusto Postigo (2010), em campo com seringueiros caçadores no Alto Juruá (Acre), descreve uma situação análoga:

> O interessante dessa relação é que ela é mantida não somente pela ação dos diretamente envolvidos, caçador e Caipora, mas também pelas ações da esposa do caçador, dos vizinhos e das esposas desses vizinhos, na medida em que o trajeto da carne da caça se expande no espaço social e está sujeita ao manuseio dessas pessoas. O caçador arrisca sua relação com o Caipora, e sua felicidade na caçada, ao distribuir a carne fruto de sua caçada. Uma relação caçador-caipora, depende de outras, caçador-vizinhos, caçador-esposa. (POSTIGO, 2010, p. 298)

O trajeto relacional e de reciprocidade da carne de caça põe em jogo a todo momento o acordo do caçador com Caipora no Alto Juruá. Em Tucunã, os encontros *com* Hamãy são pulverizados por uma série de inversões habituais de outro domínio, o da roça e da casa. Vide a precaução do caçador, conforme descreve Zezitão, ao fazer a passagem pelo roçado e a estrada da floresta: ele se move de costas para a trilha e com os olhos voltados para sua mulher no *kijeme*. Sair unilateralmente, sem tomar cuidado com as retrancas espirituais, ou seja, sem se dar conta se sua esposa rezou *um credo* em suas costas, é, em certa medida, arriscado.

Vale enfatizar que a pronúncia do *Creio em Deus pai* em voz alta no entorno de uma árvore faz com que seu tronco amarele e despenque, caso o *credo* seja rezado de forma invertida (de trás para frente), o/a rezador/a está *lançando porqueira* (feitiço) noutra pessoa. O interesse dessa conversa entre os homens na Lagoa de Baixo, é que ouvi deles relatos que habitualmente permanecem no subtexto do dito. Menos que uma inibição metodológica, ou uma das fases inacabadas do fazer etnográfico, exibem aquelas propriedades parciais, de manifestações reais e virtuais subjacentes aos seus moldes heteróclitos e sensíveis imiscuídos na bricolagem pataxó de Tucunã. Espiritual e concreto, facas e lenços, *caboclos* e Hamãy, rezas e inversões sugerem

[107] Lagoa de Baixo, TI Gerú Tucunã, relato gravado com Tatuzinho, Zezitão, Gameleira e Putumuju em 30 de janeiro de 2019.

aqui uma precaução específica. Os expedientes nos falam, de um ponto de vista *kakusú*, sobre o canal xamânico imbricado nas práticas e no corpo feminino. O caçador tem precaução da própria mulher, por outro lado, depois de aceder à caça, deve ele mesmo se tornar objeto de predação sexual da *mulher da mata*, Hamãy/Caipora. Nesse universo instável de ciúmes e capturas, se deslocam os caçadores. Sexo, predação e caça estão aqui reunidos e conjugados diferencialmente nas *caminhadas* masculinas à mata.

Dentre os povos indígenas do tronco Macro-Jê, Clarisse Raposo (2019) sinaliza uma imagística da sedução na relação dos Xerente com os "donos-espíritos da mata", que pode chegar à predação e captura dos jovens caçadores. Os Akwẽ (autodenominação dos Xerente) perfazem uma inversão de gênero nos encontros reais e oníricos com os donos-espíritos, ou seja, "se (o dono) aparecer para um rapaz, vai aparecer como mulher, se aparecer para uma mulher, vai ser um homem" (RAPOSO, 2019, p. 100). Raposo frisa, por mais de uma vez em sua tese de doutorado, o relato de Sakruĩkawẽ, caçador xerente da aldeia Ssuĩrehu, que quase sempre voltava arrebatado e adoecido após às idas à mata:

> Certa vez, quando estava a caçar veados, após balear sua presa e buscar o rumo onde ela fenecera, voltou o olhar a sua frente e se deparou com uma mulher muito bonita, 'era como gente, bem branquinha', segundo disse, 'parecida com você', se referindo ao tom da minha pele. Era o dono do veado que lhe perguntou: Você que baleou esse veado? Não pode, esse tem dono, eu sou dona do veado. Vem comigo, Sakru! Se você vier vai ser um bom curador. Eu a acompanhei sem graça e senti vontade de chorar. Chegamos em uma morada perto do morro da arara (?). Era assim como casa, mas tinha três portas, uma de um lado, outra de outro e uma no meio. Eu entrei. Lá estava o pai dessa mulher. Ele me olhou e disse: Sakru, você tem coragem. Tá vendo essa minha filha? Você pode tomar conta. Ela se deitou nua, sua pele era muito branca, e me chamou. Aí eu não quis ir porque ele ia me fechar. Ele estava esperando eu passar para fechar a porta. Fui voltando de costas, falei que não queria. Ela disse: Ah, você não quer? Você não vai acompanhar? Tá bom, mas você não vai matar mais... Minha vista estava clara, estava chorando. Cheguei na aldeia com muita dor de cabeça e febre. Fui pedir ao meu irmão que me olhasse. Ele veio, levou a cabaça, começou a cantar: Wa tô za aikmãdâ kâri....(Eu vou pegar/carregar sua visão). Me disse: você matou veado, por isso está doente, agora precisa ficar um tempo longe do mato. (RAPOSO, 2019, p. 101)

Lévi-Strauss (2012 [1955]), por sua vez, refere-se a uma figura fálica entre os Hopi no Arizona conhecida como a "mãe dos animais" que fora abandonada pelos seus durante um deslocamento, no momento de dar à luz. Desse fatídico episódio, submerge entre os Hopi uma associação íntima entre sexo/predação/caça: "O homem que a encontrar [a mãe dos animais] com suas roupas ensanguentadas 'fica tão aterrorizado que tem uma ereção', da qual ela se

aproveita para violentá-lo, recompensando-o em seguida com um infalível sucesso na caça" (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1955], p. 308).

Faço esse breve apanhado de recorrências etnológicas sobre as relações de domínio e maestria (FAUSTO, 2008) da "mãe dos animais", a *dona das caças*, não só nas Terras Baixas da América do Sul, mas no que parece ser parte de um complexo pan-ameríndio no qual os Pataxó se intersectam. Diferentemente dos Akwẽ, a "dona dos animais" *txihi* não aparece às avessas em termos de gênero, isto é, ela não é uma mulher para os homens, e um homem para as mulheres, tal como ocorre entre os Xerente. Hamãy é um homem que se transforma em mulher após estabelecer *devoção com* o caçador pataxó. A *devoção*, assim como as *caminhadas* masculinas, comporta um campo de afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c), de enrasco (ALMEIDA, 2013), por isso mesmo os Pataxó flexionam e confundem dois verbos na hora de contar os encontros *com* Hamãy: *atrair* e *trair*. A *dona da mata atrai* os caçadores no mato para seus domínios e nutre por eles uma relação de ciúme e apego, por isso mesmo eles podem a qualquer momento *trair a devoção com* ela.

Não por acaso, Domingos Cachimbo, numa conversa por telefone em 2020, quando busquei saber notícias de sua saúde[108], disse-me que queria passar uma temporada na aldeia de Bayara (Tucunã), mas "Hamãy está me amarrando aqui, ela não deixa eu sair do Mirapé". Essa frase pode aparecer numa primeira impressão apenas um recurso anedótico em que os Pataxó falam histórias que pesquisadores/as esperam deles ouvir, mas se examinarmos mais a fundo quais os sentidos incutidos por Hamãy, veremos que ela se atrela principalmente a duas habilidades: fechar os caminhos da mata e capturar a visão do *kakusú*, *encantando-o* para seus domínios. Ela aparece para os Pataxó como uma imagem negativa do ideal de despojamento e perambulação dos *txihi* (PEDREIRA, 2013) pelas aldeias dos *parentes* e aponta um paradoxo crucial no pensamento pataxó: são nas *caminhadas* que o *txihi* pode se deparar com o contrário dela, isto é, o apego, a amarração de gentes por espíritos, o potencial de conflito iminente aos encontros, a possibilidade de andar de *corpo aberto*, se perder da *espiritualidade dos caboclos*.

Daí que a atração do caçador por Caipora pressupõe a traição de ambos os lados, dele deixar às vistas a sua relação com uma *jokana* na aldeia, ou dela encantá-lo de vez na mata, impedindo o regresso à casa/quintal/roçado. É sobre esse liame vacilante e indeterminado que fluem as *caminhadas txihi* e elas retomam uma questão que sempre se coloca como pano de fundo na perambulação, isto é, a iminência da *guerra*. As *caminhadas* pressupõem a possibilidade da *guerra* no presente, sobretudo, numa *retomada*, como é o caso de Tucunã.

[108] Em 2020, Domingos Cachimbo teve covid-19 e mesmo com a idade avançada e sendo diabético conseguiu vencer a doença.

Assim, os *txihi* buscam se desvencilhar da *guerra tuhutary* (hoje) levando em conta a *memória dos massacres* ocorridos ao longo do seu contato com a sociedade nacional.

O ferreiro e o *txihi* que falou demais

No relato de Gameleira que cito adiante, provavelmente a versão mais conhecida das *histórias* de Hamãy em Tucunã, ela não é uma mulher, mas sim um vaqueiro a cavalo, tocando seus boizinhos com um ferrão. Pelas vistas do caçador ocorre uma segunda inversão: o *txihi* escondido atrás das catanas da jundiba observa não um vaqueiro e sim um homem montado num veado, agarrando o aguilhão no sentido dos bandos de caititus, queixadas, quatis e outras presas. Vaqueiro e boizinhos, num enfoque, veado e caças do mato, noutro:

> Gameleira: o homem viu, pensando que era boi? "Hey, hey!", [disse] o camarada [caçador]: "nem vi tocando boi aí, gente no meio dessa mata, no meio do mato assim. Eu vou esconder". Vinha na direção dele, de atrás desse pau, das catanas de jundiba. Ele ficou escondido dentro da catana da jundiba. Aí: "hey", vinha gritando, "vinha bem pro meu lado, vou esconder aí".
> Escondeu lá bem no pé da jundiba. Quando ele olhou, "um homem!", ele falou assim, ele olhou assim, que viu um veado, um veadão, corria pra lá, corria pra cá, corria pra lá, corria pra cá, e o homem [caçador] olhando com a espingarda lá, e olhando. Vinha gritando ali, aí ele via os porcos tudo passando, um bocado de caça, tudo ia andando passando junto dele. Ele ficou com medo de atirar, não vai atirar não.
> "Estou vendo uns camarada gritando ali, estou vendo eles guiando as caças".
> E era um burro. Esse veado, que no olho dele [do homem caçador] era um veado, só que não era veado, era um burro. Aí ficou olhando, aí passou, foi embora. Aí chegou lá na frente, viu gritando de novo.
> "Hey!", [o homem montado no veado/burro] foi embora, gritando. Ainda falou: "que diacho quebrou meu ferrão!". O cara falou: "quebrou meu ferrão. Esse pessoal só dá trabalho, só me dá trabalho pra me curar, invés de atirar pra matar, não: atira pra ferir!".
> Aí ele escutou, o homem estava atrás do pau [de jundiba] escutou [o homem que tocava os animais no mato, falando]: "amanhã vou lá na casa do ferreiro pra mim consertar meu ferrão!".
> Aí ele [o caçador disse]: "ele vai lá na casa do homem [do ferreiro] amanhã, vou lá amanhã ver quem é, vou lá na casa do homem pra mim ver". Ele escutou na hora, que ele falou assim: "vou na casa do ferreiro, de fulano de tal, pra consertar meu ferrão". Ele disse: "amanhã cedo eu vou lá ver".
> Mas só que ele não viu ninguém não. Aí ele foi pra lá cedo, ele ficou, ficou lá na casa do homem, do ferreiro e nada do camarada aparecer. Quando foi mais de 9 horas que ele olhou, viu o cara montado. Diz que a cabeçada do burro dele chegava a acender, chegava a acender de estrela, daquelas coisas, fivelas, tudo. Aí: "oh fulano!", ele [o caçador] falou: "será que é esse homem? Será que é ele [o homem que tocava as caças]?"
> "Oh fulano, eu vim aqui pro cê consertar meu ferrão". Aí ele viu ele, aí ele estava olhando pra ele: "eu trouxe meu ferrão aqui pra você consertar".
> Aí ele [o caçador] disse: "ah é o cara que eu vi conversando lá no mato ontem,

> ih, é ele mesmo, é o cara que estava lá no mato que eu vi".
> Mas ele não tinha visto ele lá não, ele viu ele só com veado que vinha lá, corrida pra cá, cercando as outras caças. Aí ele ficou olhando assim: "é o fulano mesmo".
> Aí o cara [o ferreiro] consertou. Olha pra você ver, o cara lá conhecia ele, o ferreiro conhecia ele [o homem que tocava as caças]. "Eu consertei seu ferrão, agora tá pronto".
> Pronto, tirou o dinheiro, pagou ele, tudo. E ele observando o cara, o cara que vinha lá na mata, que ele viu lá, ficou observando ainda.
> Aí quando ele [o homem que tocava as caças] falou: "ah eu vou embora".
> Aí ele chegou e falou assim, só que o ferreiro viu na hora que ele falou assim [para o caçador]: "o que você viu lá ontem pra você não falar, hein?" O ferreiro viu, na hora que ele falou isso "o que você viu lá ontem, você não fala hein?", "o que você viu, lá você deixa". Ah, esse homem [o caçador] endoidou pra falar.
> "O que que ele falou que você viu e não pro cê contar?" [perguntou o ferreiro].
> "Não rapaz lá no mato ontem, tocando as caças, lá ontem e eu vi ele falar que vinha consertar seu ferrão, é esse homem aí que veio. Lá não estava vendo nada, só vi um monte de caça".
> "Ah", pra quê, "Ah, isso coisa sua, da sua cabeça" [retruca o ferreiro].
> "Não moço eu vi" [responde o caçador].
> Ah, pra quê... [o homem que tocava as caças] pegou ele [o caçador] ainda, pegou, deu uma surra nele, rapaz. Bateu no coitado, diz que ele não sabia o que fazer [...].
> Por isso que eu estou dizendo: certas coisas assim no mato, você vê; no mato tem as coisas que a gente às vezes não crê, não vê, vai lá na mata, acha que não tem o dono da mata, tem! Tem dono da mata, faz você ficar perdido, dá trabalho pra você sair de lá, viu? Tem gente que perde no meio do mato aí, se fica perdido o dia inteirinho lá na mata, ele solta você se ele querer.[109]

Na história do ferreiro, teríamos dois polos transformativos: o do observador e do observado. O escrutínio do outro, manifesto na observação e o comedimento reverbera na mudança/posição ocupada pelo sujeito na circunstância seguinte. Não há exatamente nessa *awãkã* (história) uma captura do caçador pelo ponto de vista de Hamãy.

Comparando com o esquema pronominal do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; COELHO DE SOUZA, 2001; VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008), teríamos um sujeito (por exemplo, um caçador) que se depara com uma alteridade na mata. Ela o interpela, transformando o "eu", o ponto de vista do caçador, em um "tu", cuja posição na segunda pessoa marca a passagem/captura do sujeito interpelado para a perspectiva dos espíritos/mortos/predadores:

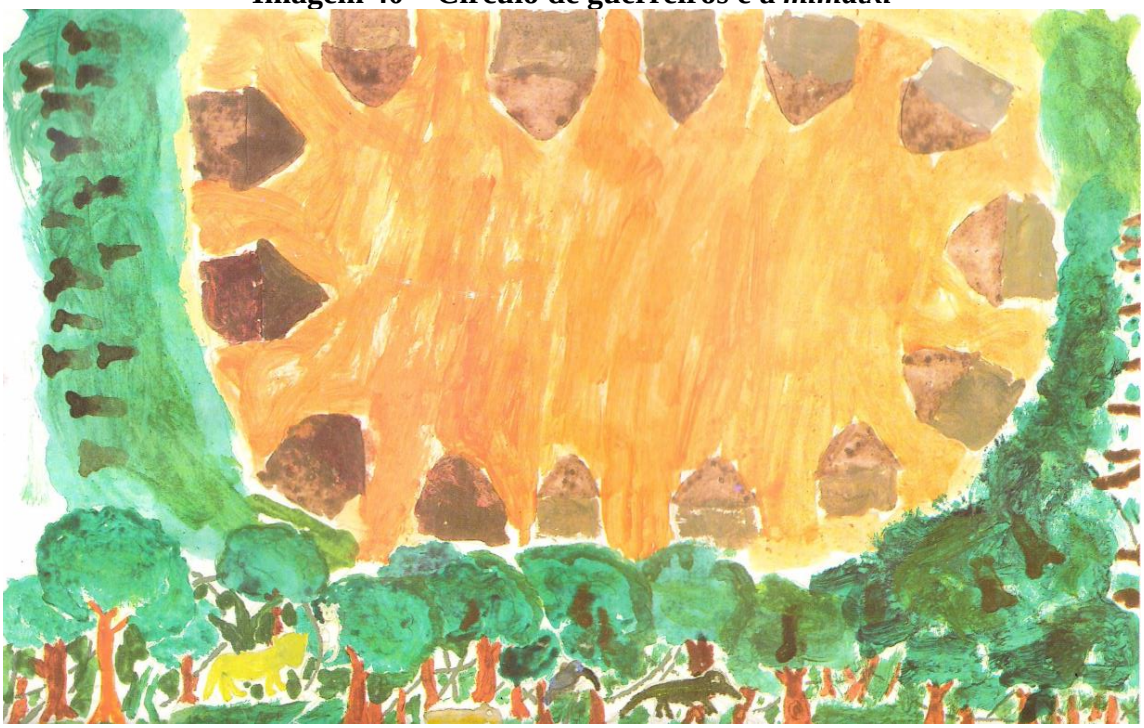
> [...] vê-se que, entre o "eu" reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o "ele" impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade somática), há uma posição faltante, a do "tu", a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao

[109] Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Joãozinho Gameleira em 2 de fevereiro de 2019.

> do "eu". Penso que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o "tu" de uma perspectiva não-humana, *a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um "tu" para este Outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 134-135).

A captura de perspectiva não cabe e é pouca produtiva entre os Pataxó, sobretudo, se considerarmos a relevância da *pinapõ'txẽ* (observação) através catanas de jundiba na história do ferreiro. Há, de um lado, a frondosa proteção da árvore e, de outro, o olhar do caçador acompanhando os movimentos de Hamãy. *Ver* e *não ver* entre os *txihi* não é mesmo que ser capturado por uma alteridade. *Observar* no pensamento pataxó equivale a *ver sem ser visto*, a mirar de longe os inimigos, apreender seus movimentos e refazê-los de outro modo, induzi-los ao erro, o que, além do mais, relaciona o domínio das *awãkã'p* (histórias) à prática de observação por entre os galhos. Entre 2010-2021, os Pataxó reflorestaram o talvegue onde se situa o pátio da aldeia e o aro radial de *kijemes*. Caso se aproxime algum forasteiro no colchete da entrada, rapidamente um dos homens ou crianças senta-se sobre as próprias pernas enquanto o *txihi* observa. Ele vê o forasteiro, mas aquele não o vê. O emaranhado de estradas e atalhos no Parque Rio Corrente contrasta com o único caminho de terra até a *Cabana Grande*, posicionada no pátio da aldeia. Se os Pataxó suspeitam de invasões de posseiros, vinda de *gente estranha*, logo no final da tarde eles posicionam um tronco grosso atravessando a estrada principal de uma ponta a outra, permitindo-lhes ouvir a *zoação* de motores e veículos, antes da entrada dos possíveis inimigos.

Imagem 40 – Círculo de guerreiros e a *mimatxi*



Fonte: Pataxó et all (2002).

Há um pensamento guerreiro dos Pataxó, a imagem da *guerra* é articulada ao nível da arquitetura, da circularidade das casas e roçados, da vicinalidade que a folhagem propínqua cria e ressoa por meio da *mimatxi* (mata) e, sobretudo, nas *histórias* e na *espiritualidade dos caboclos*. O atributo de *ver sem ser visto* implica muitos *saberes dos antigos*, o que não é pouca coisa entre os Pataxó, os/as grandes *rezadores/as txihi* sabem *invurtar* com *rezas brabas*, somem das vistas de qualquer um, assumem a posição de um cupinzeiro, de um *kuké* (cachorro) e depois movendo as palavras certas recobram o estado de observador/observado. A diferença entre mulheres que *recebem* os *caboclos* e *rezadores* do grupo não se registra na sua plenitude em Barra Velha, por exemplo. Lá existem *rezadores/as* e *jokanas* que *encaboclam*, sem necessariamente estarem enfeixados numa idêntica pessoa/gênero (CARVALHO, 1977; GROSSI, 2004; CARDOSO, 2018). Em Tucunã, os encontros femininos na *Cabaninha do Segredo*, o contato preferencial dos *caboclos* com as *jokanas*, as *benzições* feitas pelas mães mais velhas do grupo corroboram para colocá-las relacionalmente no módulo da *proteção na guerra*, da aliança espiritual com os *ancestrais*, os *guerreiros do tronco velho*, os *caboclos*. Para manter as relações com eles, são necessários *tratos* diários, cumprimento de ritos, orações e banhos.

Os *kakusú*, geralmente, se imbricam em outro campo: o do desvio das capturas espirituais e do conflito. Deles se demanda a maestria de lidar com os diferentes da mata, os *ĩdxihy* na cidade, os transeuntes do Parque, desses seres dos quais não se pode precaver a atitude

e que, por vezes, exibem uma socialidade violenta e imprevista, cabe aos *kakusú* estabelecer acordos, cruzar pelos interstícios – as estradas dentro de terras de posseiros em Açucena, as trilhas das florestas circundantes, as rodovias que levam às reuniões das lideranças –, e aprender a se deslocar, tarefa nem sempre fácil para os jovens e lideranças[110]. Não é totalmente arbitrário que quando se refazem as *lutas pelo território* na memória, o emissor *txihi* descreva *histórias de caminhadas,* afinal as grandes lideranças do povo pataxó sempre tiveram que caminhar quilômetros a pé em busca de projetos coletivos, como fizeram o velho Epifânio, Tururim, Palmiro nas viagens à Brasília, Gerú (Paulo Braz) e Sapucaia (Seu Nilson) na *caminhada* ao Espírito Santo, Bayara e Galo Véio na vinda à Tucunã.

Destarte, as *caminhadas* pataxó são mais do que "histórias", num sentido teleológico do termo, quer dizer, relatos dotados de uma cronologia intrínseca, com começo-meio-fim. A "neutralização aitiológica" (SÁEZ, 2002) provém também do modo narrativo expansivo e sedimentado, os relatos pataxó são contados aos poucos pelas/os anciãs/ãos, são como fragmentos de narrativas que, de tanto serem repetidos, acumulados no dia a dia, permite reconstruir um certo percurso, *a posteriori*, preparando gradualmente *a juventude para a luta*. Os pedaços de histórias e a iteração formatam o inconsciente do/a neófito/a, indicam onde e como os *guerreiros pataxó* agiram num passado ancestral, quais foram os seus erros e que táticas mobilizam no *trato* com os outros, humanos e não humanos. Dentre filamentos esparsos de memória e histórias contidas dentro de outras, a nebulosa *txihi* certamente não teria um núcleo condensado coeso[111], os níveis erráticos se proliferariam a tal ponto que é bem provável que cada *turma de guerreiros/as* constituísse, no entorno de si e de suas redes de relações, um nevoeiro encompassado de outras partes.

Na recomposição da história do ferreiro distribuo os dois aspectos implicados na *observação txihi*, de *ver sem ser visto*, denominado por "observador"; e daquele que é individualizado na sua caminhada, ou seja, o "observado", cuja posição é bem menos vantajosa que a do primeiro (observador), afinal é ele que se move e atravessa as *encruzilhadas*, podendo ser presa *dos espíritos do mato*, *visagens* e *bichos brabos*, enquanto o observador permanece

[110] Enquanto estive em campo vi, diversas vezes, as lideranças voltarem adoecidas física e espiritualmente após as viagens a Belo Horizonte. Um jovem guerreiro de Tucunã sempre fazia as idas para comprar alimento e gasolina no Vinhático, numa dessas, ele caiu doente em casa e ficou assim acamado por semanas, enfraquecido, em decorrência de um *trabalho* que fizeram contra ele.

[111] Faço aqui uma alusão ao movimento cósmico dos mitos em Lévi-Strauss: "à medida que a nebulosa se expande, portanto, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, lacunas se preenchem, conexões se estabelecem, algo que se assemelha a uma ordem transparece sob o caos. Como numa molécula germinal, seqüências ordenadas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais, enquanto em sua periferia reinam ainda a incerteza e a confusão" (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1964], p. 21).

imóvel, de tocaia. Aquele que caminha sem a *proteção dos seus ancestrais, dos guerreiros*, fica mais suscetível de ser alvo de violência e assombro pelos seres humanos e não humanos que entrecruzam o seu caminho. Daí vem a disjunção, os polos transformativos do observador e do observado e as mudanças/rupturas ao longo das *caminhadas*. Identifiquei cinco momentos nos encontros do caçador, cada um deles enumerados logo abaixo por algarismos romanos entre parênteses (I, II, III, IV, V).

A narrativa contada por Gameleira não é uma saga de um grande herói, desbravador das florestas, nem busca uma finalidade augurada, um porvir a se realizar, por exemplo, a vingança da morte pretérita ou a conquista de um novo lugar. O caçador simplesmente caminha e se esconde atrás das catanas da jundiba (*Ceiba pentandra*), mira o seu alvo com a espingarda e erra a pontaria. A presa cai ferida, o homem montado no veado quebra o ferrão na condução do magote de animais de caça sobre seus cuidados. O *dono das caças* aparece nas vistas do caçador montado num veado. Após ser repreendido por ter ferido um dos seus animais, o caçador vai ao encontro do *dono das caças* na casa do ferreiro, no horário dito em voz alta pelo personagem. Lá, espreita-o e, dessa vez, galgado num burro, o caçador ficou na dúvida se era a mesma pessoa, contudo o fato de o *dono das caças* de ter aparecido no ferreiro exatamente na hora prenunciada dantes, confirma o seu olhar. A qualidade do olhar, mais que a possibilidade de captura, produz os refolhos da *awãkã* (história), os vincos donde ela instilam as rupturas de posição do caçador.

Se, num primeiro momento, o caçador é mais ativo no escrutínio, vê o outro, mas sem o anteparo da árvore, no seguinte, a gradação expositiva nos átimos anteriores – de ver atrás da jundiba (I) e da atalaia em frente à casa do ferreiro (II) –, leva-o à mudança de polo. Ele agora, em vez de *ver sem ser visto*, é observado pelo cavaleiro/homem montado no veado/burro que lhe diz as seguintes palavras: “o que você viu, lá você deixa” (III). Logo depois, o ferreiro pergunta o que o cavaleiro tinha lhe dito para não falar, eis que o caçador revela a cena (IV): o então cavaleiro, no dia anterior, montado num veado, guiando os animais de caça com um ferrão. Finalmente, o *txihi*, por ter falado demais, toma uma surra de *cipó de jupecanga* (V).

No decurso da trama, nem tudo é possível a todo momento da história do ferreiro, por vezes há uma equiparação e desdobramento da agência de um sujeito sobre o outro: o caçador atira e o homem quebra o aguilhão (I); noutro instante, o observador/caçador julga *ver sem ser visto*, mas logo se revela um engano, o pedido do cavaleiro dá azo a uma vingança patente. Por outro lado, a simetria de ações entre a pergunta do ferreiro, a resposta e reafirmação do caçador (IV) produz o desfecho da narrativa, o corpo do caçador sendo perfurado pelo *dono da mata*/Hamãy/Caipora (V) com *cipó dente de cachorro* (*cipó de jupecanga*).

A história do ferreiro, não toma enquanto escopo o ferreiro, ele é mais um liame[112], uma modalização entre a tocaia do caçador e a vingança de Hamãy. Não me parece de todo abstrata essa escolha do pensamento *txihi* em elencar um canal por donde se perpassa da imposição de silêncio, "o que você viu, lá você deixa", a sua quebra pelo caçador. O ferreiro é o elo entre *o dono da caça* e o *kakusú*, três elementos que enredam e cromatizam as relações. No começo da história, deparamo-nos com a idêntica contagem: um sujeito, uma arma e um ente não humano: o homem, o ferrão e o veado; o caçador, a espingarda e as catanas de jundiba.

Pergunto-me: por que os Pataxó de Tucunã têm tanta necessidade de antepor um terceiro[113] na sua relação com outrem? Não parece corresponder ao desequilíbrio perpétuo no pensamento ameríndio que faz diferenciar a gemelaridade ao longo da vida dos irmãos, cifra um matiz de cores entre o céu e a terra através do crepúsculo e de sua transposição sutilmente enunciada na diferença e intervalos das camadas amarelas, alaranjadas e vermelhas (LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955]; LÉVI-STRAUSS, 1993 [1991]). A desigualdade dos gêmeos ameríndios e a cromatização dos tons no poente se realizam no decurso de operações, em moldes correlativos e por meio da mediação progressiva dos polos, entretanto no pensamento *txihi* a tricotomia está alçada desde antes, ela é um entalhe *a priori*.

Se, na história dos Bakirá, há um encadeamento tríptico filho do *caboclo*-Bakirá-filho do *ĩdxihy*, na *awãkã* do ferreiro, ele aparece como terceiro entre Hamãy e o caçador. Em ambas as *awãkã'p*, o três é um *modus operandi* percuciente, no lugar de dualidades nós-eles, eu e outrem, os *txihi* tecem alianças com *nações guerreiras* como os *Tapuyo* de Juacema e esconjuram a violência e maldade de um outro. Não se medeia formas intermediárias e inexatas com seus conteúdos sendo preenchidos e repostos ao largo das contradições que medram, amiúde, à revelia dos personagens. Ao invés, entre os Pataxó, a tríade é instada de antemão, mais do que um recurso formal ou cariz estruturante das *histórias*, ela parece ser uma das cicatrizes produzidas pelo passado colonial, pelo Fogo de 51, se imiscuindo aos *medos e vergonhas* que atravessam a memória dos/as velhos/as.

Contar histórias para os *makiami* (anciãs e velhos pataxó) é um ato de coragem, de ressignificação do silenciamento carreado pelos colonizadores vindos do litoral, pelos policiais baianos no *Fogo*, pelos *guardas do IBDF* e pelos *inimigos* do tempo presente:

---

[112] "A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, localiza-os, quadricula-os, encaixo-os mantém o mercador e o ferreiro numa posição subordinada" (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1972]).

[113] No capítulo 5, descrevi a história dos Bakirá, na qual o *filho do caboclo* tem seu bem-te-vi *espoliado* pelo filho do *ĩdxihy* e aparecem os Bakirá para vingar o roubo do *txoeki* (pássaro). Novamente uma tríade: roubo do bem-te-vi seguido da defesa do *filho do caboclo* pelos Bakirá.

> Ao tentar conseguir com os mais velhos algumas informações acerca da língua [pataxó], ou outro conhecimento da memória dos mais velhos, ele [Kanátyo] afirma que tinha dificuldade pois "quando eles começavam a falar de língua, de palavras, essas coisas, começavam a chorar, barrava e não tinha voz mais" [comentário de Kanátyo]. Acrescenta ainda que "era uma coisa difícil pra nós, era um momento de sofrimento pra eles. Isso dificultou um pouco, mesmo que eles soubessem, não queriam estar lembrando" [comenta Kanátyo]. Com relação a essa dificuldade, Kanátyo refere-se ao fato de os mais velhos ficarem ressentidos ainda pelo trauma do "Fogo de 51", ainda hoje marcado fortemente na memória dos mais velhos que vivenciaram esse fato. (BOMFIM, 2012, p. 60)

Esse excerto é um comentário de Anari Bomfim refletindo as dificuldades de Kanátyo em suas conversas *na língua* com os/as mais velhos/as. Kanátyo veio jovem de Barra Velha para a Fazenda Guarani, em 1980, e de lá se mudou para a aldeia Muã Mimatxi. Anari, por sua vez, é autora de uma das primeiras dissertações pataxó, defendida em 2012, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Uma jovem pesquisadora do Atxôhã (grupo de estudiosos/as indígenas do Patxôhã) e uma liderança reconhecida pela sua *luta*, Anari e Kanátyo estão ligados nesse excerto pelo *sofrimento* dos anciãos, no rastro do *Fogo*. Entre os Pataxó e os seus outros (*ĩdxihy, visagens, bichos brabos, encantes*), a trinca se completa e descampa ora em relações de proteção dos *caboclos* (medo de ataque), ora no choro e *sofrimento* dos/as velhos/as. A textura que interliga a caça, o caçador e Hamãy não é "panema" (ALMEIDA, 2013), mas sim a violência, o *medo* dos Pataxó de *falar demais* e *sofrer* as sequelas desse ato.

O muçum, a sucuri e o pajé

A história do ferreiro tem relação com outra a mim contada por Domingos Cachimbo na aldeia Mirapé. Além das *histórias* descreverem, em geral, *caminhadas*, elas acabam perfazendo *caminhadas*, literalmente, no ponto de vista do ouvinte. Nem sempre, os relatos contados no cotidiano da aldeia imprimem uma preleção: "o que você viu, lá você deixa". Era comum Gameleira iniciar uma *história* se entretendo em outra atividade – cavando uma gamela com o enxó, tirando taliscas – e vinha Dona Branquinha, sua esposa, tomava às rédeas do relato, dando continuidade na fala do marido ou recontando a *história* a partir de sua perspectiva.

Dessa narração heteróclita e sedimentada dos relatos pataxó, por vezes o sujeito apenas anuncia quem sabe uma *história*, mas não a narra, aponta o rumo da trilha sem ainda percorrê-la. Assim, sutilmente, os Pataxó instigam a *caminhada* literal no ouvinte: "ah, você precisa falar com Cachimbo, ele tem muita história, ele vai te dizer porque índio vira corongonço, vira porco espinho, vira buiá". As *histórias* não apenas falam de *caminhadas*, mas também criam

caminhadas pelos seus modos de enunciação. Foi assim, indo de *kijeme* em *kijeme,* caminhando com os *kakusú* nas matas de Tucunã que acabei indo parar no Mirapé, na casa de Dona Graça e Domingos Cachimbo, de lá desci para Barra Velha, sabia tão somente que vinha "gravar histórias" com os/as velhos/as, era assim que os Pataxó assimilaram o meu fazer etnográfico. Eu não sabia ao certo o que encontrar nessas *histórias* que coletei no extremo sul da Bahia, mas depois *eles vieram dizer* em sonho, na aldeia, nas ligações, nas trocas de mensagens pelo WhatsApp durante da pandemia de covid-19, os Pataxó não saíram de meu pensamento, mesmo com o fim do campo em 2020.

Se voltarmos à *história* anterior, ao derradeiro instante em que o caçador se esconde para mirar a caça, ele espreita atrás das catanas da jundiba. Essa espécie de árvore com frondosas raízes (sapopembas), da qual alguns *txihi* falam que é possível levantar um *kijeme* tomando como parte da construção a distribuição radial das abas no solo, reaparece em outras tantas histórias pataxó. Esconder-se atrás dos troncos é uma prática recorrente em Tucunã quando se avista os policiais florestais, posseiros, integrantes do MST por entre as brenhas, a partir das espécies plantadas nos fundos ou ao lado da casa. Os pés de coco, cujas mudas foram levadas de Barra Velha à Minas, as mangueiras, braúnas, pés de goiaba e jaca, embaúbas, ipês e mandiocais que se veem atualmente nos terreiros de Tucunã são transpostos para as *histórias* pela imagem telúrica de uma espécie: a árvore de jundiba (*Ceiba pentandra*). Na minha prosa com Cachimbo, pude compreender o valor cosmológico da jundiba nas *caminhadas* pataxó e porque o caçador julgava *ver sem ser visto* através das catanas da árvore. Sem mais delongas, vamos à *awãkã* (história):

> Cachimbo: se eu fosse um pajé, eu juntava doze índios mais fortes de dentro da aldeia. Lá eu fiz um círculo de sol grandão pra fazer a dança indígena. Aí eu ia tirar esses doze índios pra fazer uma luta, uma luta corporal com essas pessoas, mas esse que ia vencer era uma coisa espiritualmente, era uma coisa espiritualmente.
>
> Antônio: com pessoas, você fala gente ou o espírito?
>
> Cachimbo: não, o espírito ia incorporar numa pessoa, só um que ia vencer. Era doze e eles iam lutar entre eles. Mas, primeiramente, eles pegavam uma cabaça daquela [aponta para a cabaça embaixo do tanque no seu quintal], cortava ela, fazia uma cuia, fazia uma cuia. Esse era uma pessoa que já era ensinada pela natureza. Aí vai lá passa essa cuia e vai lá num córrego e pega um peixe muçum [...]. Pega esse muçum e bota no meio do centro e pega a cauda dele, ou senão a cabeça, faz isso nele em cima da cuia, tira aquela gosma. Agora aqueles doze [índios], você vai passar essa espuma neles que a pessoa fica lisa como se fosse um sabão. Ninguém consegue pegar.
>
> Agora aquele que lutar vai vencer: "vocês estão fazendo uma prova, vocês

estão fazendo uma prova" [fala o pajé aos doze índios]. "E agora eu já sou um pajé?" [pergunta um dos índios ao pajé]. "Não, vocês estão fazendo uma prova". Daí um, um venceu: "E agora, eu venci eu já sou um pajé?" [pergunta o índio]. "Não, você está fazendo uma prova. Você agora vai lá no rio, pega uma sucuri e você vai lutar com ela. Se ela cansou com você, você é um vencedor, ela foi embora e você é um vencedor, mas você ainda não é um pajé". Aí ele foi lutar, ele lutou com uma sucuri, ele venceu a sucuri. Ela foi embora e ele veio para onde estava o pajé, o fulano lá. "E agora, eu sou um pajé?" [pergunta o índio que venceu a sucuri]. "Não, se está fazendo uma matéria aí".

Agora você vai [...] esses três aqui são meus filhos, você vai pra mata, pra natureza e a natureza vai conversar com você. Cê vai de manhã cedo, só um, chega lá você leva a noite inteira lá, escutando o que que a natureza vai falar com você nas cachoeiras, todo canto lá você vai ficar e se você vê a coisa mais bonita que tiver cê traga pra mim". Aí o primeiro foi, lá foi, ficou por lá a noite inteira. Quando foi amanhecer o dia, ele viu uma grande flor mais bonita. Ele disse: "é essa aqui, vou levar lá pro pessoal". Aí trouxe, "Achou isso aqui que é o mais bonito, então trouxe, então deixa aí" [disse o índio]. "Deixa eu ver, aquela flor é bonita, mas ela é uma matéria, ela é material. Agora vai outro" [pajé disse aos outros dois índios]. Aí o outro rodou por lá de novo, dormiu por lá e ficou por lá, quando ele chegou veio com um diamante, achou um diamante lá numa cachoeira e trouxe [...]. "Aqui o que trouxe pra você, achei essa pedra" [disse segundo índio ao pajé]. "Deixa aí, agora vai o outro" [instruiu o pajé]. Agora esse outro é um mistério, ele foi levou a noite inteirinha por lá. Ele viu todas as coisas bonitas, mas não foi interessante, quando ele veio não trouxe nada. "Que foi?", perguntou pra ele [pajé pergunta ao terceiro índio], "que foi o que cê achou lá pra mim de importância?". Ele disse: "olha pajé, eu vi tantas coisas bonitas lá, mas eu não achei nenhuma interessante". "Eu sei, é você que é mais interessante do que tudo, era isso que eu queria" [respondeu pajé]. Ele queria o que estava nele que era um mistério, o que estava nele, o coração dele era um mistério. Ele tinha um dom misterioso. Ele disse [o pajé]: "é você mesmo que vai ser o pajé".

Mas se vê do modo como é a coisa, aí lá em cima depois morreu o muçum, morreu a cobra [a sucuri] e daí esse daí [o pajé] morreu no pé da jundiba. Dessa lá, onde eu batizei essa aldeia Jundiba [aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, em Araçuaí-MG], morreu lá esse pajé e os doze que estava lá, quando eles estavam vivos era pra caçar, pescar e quando tivesse uma mulher que ganhasse um neném, eles vinham traziam a comida pra aldeia. Eles, quando era festa, eles traziam a comida também pra aldeia. Eles eram os caçadores de dentro da aldeia. Então quando eles morreram, acabou tudo isso daí.

Quando o pajé morreu no pé da jundiba, o pé da jundiba ficou um mistério, então aí ele falou assim [o pajé]: "eu morri. O muçum vai ser a Caipora e a sucuri vai ser o cipó". O cipó é tipo uma escadinha, mas ele sobe vai embora lá pra cima das matas lá e quem passasse por debaixo, ficava bêbado [perdido na mata], caía, não chegava até a aldeia.

Antônio: é a escada de Hamãy?

Cachimbo: É! Então a Caipora ficou lá, até hoje tem ela, não acabou. E o espírito daquele pajé ficou no pé da jundiba. É um mistério ele, essa jundiba. [...] os doze [índios] eles ficaram por causa que eles era como se fosse os enfermeiros que eu falei. Você vai treinar junto com a natureza porque quando

> o pajé precisa de um remédio, você vai lá e pega, cê tinha conhecimento. Eles ficaram de guerrear, de lutar, por causa eles foram na luta que quem não luta não é guerreiro. Até hoje eles estão lutando aí, até hoje, eles que não percebe, pra fazer as retomadas, pra vencer com os brancos, é uma luta, é uma luta espiritual e eles não têm conhecimento disso.[114]

Cachimbo principia a *história* aventando uma possibilidade, "se eu fosse um pajé, eu reunia doze guerreiros num círculo de sol", descreve o processo de iniciação dos *txihi* lutando entre si e a escolha do futuro pajé da aldeia. O muçum (*Synbranchus marmoratus*) é o peixe que exprime o *espírito de luta*, o *espírito guerreiro* (*naô xohã*) dos Pataxó, ao se besuntar os corpos dos doze índios com a gosma do muçum, eles ficam escorregadios como sabão e conseguem se desvencilhar dos oponentes. Deslizar, desviar e desvencilhar são translações desse movimento de desvio do *conflito/guerra* dos Pataxó, a questão da *luta* é equacionada menos em termos de enfrentamento direto e mais em movimentos inacabados e de preparação (lutas entre si; o cansaço da sucuri). Não há um *telos* na iniciação e a ânsia dos *txihi xohã* (os doze índios guerreiros) em perguntar ao pajé se completaram a jornada e se podem se tornar eles mesmos pajés, é sempre respondida com um não, uma recalcitrância iniciática: "Você agora vai lá no rio, pega uma sucuri e você vai lutar com ela. Se ela cansou com você, você é um vencedor, ela foi embora e você é um vencedor, mas você ainda não é um pajé".

Não se trata de derrubar o oponente na luta dos guerreiros e nem de abater a sucuri, as táticas de luta procedem por meios indiretos, isto é, a cabaça serve para captura do muçum no rio, se coloca alimento dentro da cuia e o *mukusuy* (peixe) adentra na superfície oca da cabacinha atraído pela isca. Um dos homens extrai a gosma do muçum, friccionando o corpo sem escamas do animal, ele não tem reentrâncias epidérmicas; semelhante ao tegumento da sucuri, o muçum é liso como uma *kayñãdura* (cobra). Esfregando a espuma do peixe no corpo, o *txihi* torna-se escorregadio o suficiente, de forma que ninguém consegue pegá-lo, muito menos lançá-lo ao chão, ele desliza pela silhueta do antagonista, faz da força impressa contra seu corpo o ímpeto para o próximo golpe lancinante, ao mesmo tempo se desvia dos ataques. Estabelece-se uma continuidade diferencial na epiderme dos três agentes: o muçum, os *txihi xohã* (índios guerreiros) e a sucuri. Ela é diferencial na medida em que o guerreiro tece uma aliança com o muçum, besuntando seu corpo com a gosma do peixe e assim vence a sucuri na luta. Por outro lado, a diferença é cingida pela semelhança, os corpos dos três acabam comportando habilidades congêneres após a transformação do *txihi* num ser lúbrico, untado pela substância viscosa concentrada na cuia.

[114] Aldeia Mirapé, TI Ponta Grande, relato gravado com Domingos Caximbo em 14 de outubro de 2019.

Assim como na história dos Bakirá, há aqui uma aliança com uma alteridade (muçum, *caboclos*, Bakirá), contornando o confronto com um terceiro (sucuri, inimigos, *ĩdxihy*) através da transformação propiciada pelas aptidões do aliado (a gosma da muçum; *a multidão dos caboclos*, a vingança dos *Tapuyo* de Juacema). Repito, no embate com a sucuri não se trata de matá-la, mas em produzir nela o cansaço de modo que o guerreiro escape antes de se tornar uma presa pelo abraço mortal do réptil.

O *txihi* cansa a sucuri e nova *caminhada* desdobra a *história* de Cachimbo. Doze é múltiplo de três e a transformação numerológica da tríade[115] se refaz. Os doze guerreiros iniciais da história se desdobram em tricotomias sucedâneas. Três personagens, muçum-guerreiro-sucuri dão lugar aos três filhos do pajé no fluxo da *história*. Eles são enviados a floresta para passar à noite e no alvorecer devem lhe trazer a coisa mais bela que encontrarem nessa *caminhada*. O primeiro volta com uma grande flor, o segundo com um diamante, o terceiro, aquele que completa a trinca, não lhe traz nada, era justamente o que pajé queria: o *mistério*, o inaudito pelo seu coração. Cachimbo reiterou isso comigo, disse-me que toda aldeia é cercada de *mistério*, não se pode perscrutá-la na sua inteireza. Há coisas que simplesmente fogem aos desideratos do sujeito, ou melhor, do/a caminhante. O caçador planeja uma incursão à noite, mas a agência de outros seres atravessa suas trilhas, refaz os seus itinerários, ao passar embaixo do cipó-escada – vulgo cipó-escada-de-Hamãy –, teias de aranha fecham os atalhos de terra, capoeiras abruptamente tomam-lhe a visão sem que ele possa detê-las. Os Pataxó interpolam uma *multidão* para se precaverem desse risco de captura do olhar, do quase *encantamento* do caçador por Caipora.

Por fim, a *awãkã* (história) traz aquilo que a leva, a tríade amarra e desata as transformações inacabadas. O pajé vaticina: "eu morri. O muçum vai ser a Caipora e a sucuri vai ser o cipó". O espírito do pajé fica, incorpora no pé de jundiba. A jundiba que serve de anteparo visual ao caçador recupera elementos que estão além da história do ferreiro, *awãkã'p* (histórias) que se interpenetram, falam através dos intervalos, nos limites narrativos em que se passa de uma à outra, quando as catanas sob as quais se recosta o caçador não são apenas partes

[115] Os Yaminawa, povo indígena do Acre, contavam certos relatos a Calavia Sáez (1996) cujo fluxo precisava "uma série de lugares em que os Yaminawa viveram no passado, em ordem aproximadamente cronológica, especificando os outros grupos indígenas com que em cada momento conviveram – formando sempre constelações de quatro" (CALAVIA SÁEZ, 1996, p. 11). Sobre essa interpolação precisa e numerológica, aplicando a cifra estrutural de quatro aos lugares e povos vizinhos com os quais os Yaminawa mantêm vínculo, Calavia Saéz comenta: "esse reforço analítico parece especialmente apropriado para uma sociedade cognática e sujeita um contínuo processo de fragmentação e recomposição. Não há – como em outros modelos clássicos de história – um clã, uma dinastia reinante, um espaço com fronteiras fechadas que forneçam um protagonista unificado da narração. Quem será, então, o protagonista dessa história [yaminawa]? Ele é um protagonista visto desde fora, delimitado por uma pluralidade de estrangeiros mais ou menos distantes" (1996, p. 16-17).

da vegetalidade circundante, donde se mira o *dono da mata* tocando suas queixadas, mas também consubstanciam o corpo do pajé. Encostar-se sobre as catanas da jundiba é pedir a força espiritual do pajé, a presença dos *txihi xohã* transformados em *enfermeiros* da aldeia. Daí brota a força do caçador, de *ver sem ser visto*, a multiplicidade pletórica envolvente do qual os *inimigos*, os *ĩdxihy* e os *encantes da mata* não tem vez. Porém, tão logo ele caminha sem seus *troncos*, longe do *chão espiritual* da aldeia, seguindo a exclamação de um homem montado no veado, permite as circunstâncias do seu acoite por Hamãy.

A jundiba, a amesca e a mandioca

Nas histórias pataxó, a jundiba (*Ceiba pentandra*), a amesca (*Protium heptaphyllum*) e a mandioca (*Manihot esculenta*) só existem hoje graças à transmutação dos restos mortais de três seres humanos – respectivamente, um pajé, uma mulher e uma criança – em forma vegetalizada. A Amesca foi uma índia *xohã'ĩhé* (guerreira) que não engravidou, mas seu desejo de ser mãe ressurge na resina do pé de amesca, fornecendo a substância leitosa aos Pataxó até hoje posta ao fundo do *timbero* (cachimbo) para *atrair* a presença dos *caboclos*. Noutra versão, ela se sacrificou para que um dos seus gêmeos não fossem mortos pelos *makiami* (velhos, anciãs):

> A Amesca era uma índia pataxó que desde criança foi escolhida pelo seu povo para ser uma grande guerreira, por isso ela não podia se casar e ter filhos. Passados muitos anos, Amesca cresceu e se tornou uma jovem muito bonita e logo se apaixonou por um índio que também era Pataxó. Logo, Amesca engravidou e até então estava tudo bem, mas com o passar do tempo, Amesca descobriu que estava grávida de gêmeos. Segundo os mais velhos da sua aldeia, quando uma índia ficasse grávida de gêmeos teria que sacrificar um dos dois, pois acreditavam que um deles viria para praticar o bem e o outro para fazer o mal. Amesca não queria que seu filho morresse e então passou os nove meses chorando e pensando no que ela iria fazer para salvar seu filho. No dia do seu parto, Amesca deu à luz aos seus dois filhos e morreu. Assim, os mais velhos acreditaram que a maldição morreu com ela e que seu filho estava livre da maldição. Então o seu povo enterrou Amesca e foi embora daquele lugar. Passou-se muito tempo até que os Pataxó voltaram ao lugar onde tinham enterrado Amesca e em cima do seu túmulo viram que tinha nascido um grande pé de árvore. Eles colocaram o nome dessa árvore de amesca. Essa árvore soltava uma resina branca parecida com uma lágrima e dava duas frutinhas grudadas e muito doces. Os índios logo observaram que essa resina era as lágrimas da índia e que os frutos eram os seus filhos gêmeos. (POVO PATAXÓ, 2011, p. 97-98)

Na história da Amesca, o par dos gêmeos pataxó se transforma numa tríade. Ao invés de diferir pura e simplesmente os irmãos, entre aquele que faz o bem e aquele que pratica o mal, a mãe desfaz a *maldição* da gemelaridade e os três voltam no *post-mortem* enquanto partes vegetalizadas do pé de amesca, em dois frutos e na resina branca da árvore. Essa substância pegadiça que cresce por entre as forquilhas da *Protium heptaphyllum*, como se vê na foto abaixo com Domingos Cachimbo, é um dos meios precípuos para *tratar* das relações com os *caboclos*. Eles gostam de ser *tratados* como diz Dona Branquinha (Eliene), são *atraídos* pelo cheiro do capim de aruanda, alecrim e, sobretudo, pela resina de amesca.

Imagem 41 – Domingos Cachimbo e o pé de amesca no Mirapé



Fonte: Gonçalves (2019).

Seguindo os fluxos da vegetalidade nas *awãkã'p* (histórias) pataxó, desdobrados no cipó-escada-de-Hamãy, na jundiba e na amesca, não poderia de deixar de falar da mandioca (*mukunã*) que é a principal fonte de alimento em Tucunã, dela se faz *kuyuna* (farinha), *makayaba* (*beijú*) e *kawỹ* (bebida fermentada feita a partir do tubérculo socado). A *mukunã* fora em outros tempos Mani, uma *kitok'ĩhé* (menina) alva discriminada pelos seus e pela própria *imamakã* (mãe) por conta da sua cor. Ela morre de desgosto e o acúmulo de lágrimas da mãe

na sua cova faz brotar as primeiras manivas ancestrais do povo pataxó. Ora, a correlação *jokanas-poder espiritual* não se transpõe apenas no *mikay* (facão) feminino e na *Cabaninha do Segredo* em Tucunã, na verdade, ela se se espraia na socialidade e *awãkã'p* (histórias) *txihi*. Mulheres-raízes dão a *força espiritual* (*espiritualidade*) e o *sustento* (*sustentabilidade*) aos Pataxó em Tucunã, sem a farinha o *mãgute* (comida) não engrossa, não tem *sustância*.

Na verdade, se observarmos o que a mandioca, a amesca e a jundiba nos *etxawê'xó* (ensinam) é que a *nuhãtê* (força) e resistência dos Pataxó quase sempre perpassa pela vegetalidade, seja ela a transformação dos *guerreiros* (*caboclos*) em *tronco velho*, seja o cariz frondoso de suas matas e roçados asseverado pelo rápido reflorestamento da área de Tucunã (GONÇALVES, 2020), seja a *mimatxi* enquanto tática de *ver sem ser visto*. É bem possível que as "*poderosidades* da jundiba" (ALVES DE SOUZA, 2015, p. 163) possam ter existido desde sempre na cosmologia *txihi*, contudo é digno de citação que foi nas catanas da jundiba onde a família de Cachimbo se escondeu na época do Fogo de 51:

> Jundiba é uma árvore sagrada para o povo pataxó, que possui umas raízes muito grandes, e é muito frondosa. Quando os Pataxó estavam sendo perseguidos na década de 1950, era nos espaços do caule dessas árvores que eles se escondiam" (Cleonice Pankararu) [...] seu caule, segundo meus entrevistados, serviu de abrigo para a família de seu Domingos Pataxó, quando ela fugia das perseguições históricas que sofreu, na década de 1950. A sogra do cacique [Ivan], Dona Bernarda Pataxó, casada com o Velho Palica Pataxó, irmão do pajé Domingos, chegou a viver dentro de um tronco da jundiba por décadas, afirmou Cleonice Pankararu: "A casa dessa família, construída de palha de patioba pelo lado externo do grande caule, possuía uma sala, quarto e cozinha", frisou. (LIBERATO, 2018, p. 61-65)

Rita Liberato (2018) realizou trabalho de campo na aldeia pankararu-pataxó Cinta Vermelha-Jundiba entre os anos de 2014-2018. A sogra do cacique Ivan, da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, é Bernarda Pataxó, mãe de Bayara, que viveu entre 2010-2020 em Tucunã. Em maio de 2020, ela faleceu devido a complicações de uma pneumonia. Domingos Cachimbo é tio de Bayara, irmão do seu pai, Gerú (Paulo Braz/Palica Pataxó), falecido em 2003. Gerú e Domingos são irmãos do Pajé Albino, habitante do Campo de Aviação em Barra Velha. Cachimbo, que vivia em Cinta Vermelha-Jundiba na época do campo de Liberato (2018), se mudou posteriormente para a aldeia Mirapé.

De corpo do pajé na história de Cachimbo, as catanas de jundiba aparecem agora como refúgio dos *massacres*. Estamos ante uma fuga ou se trata da recorrência estrutural de um tema dentro da cadeia de significantes (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1955])? Se o "mito" tomado por si

mesmo não significa nada[116], o que pode a jundiba significar? Por que os Pataxó iriam se apegar a uma noção de história alheia à sua cosmologia, com um pé dentro das nossas bibliotecas e de nossas ideias sobre o tempo (CALAVIA SÁEZ, 1996)?

Todas essas questões são mais nossas, perguntas dos *ĩdxihy*, do que propriamente dos Pataxó. Em Tucunã, a época que Dona Bernarda, mãe de Bayara, se refugiou na jundiba pelas perseguições do *Fogo* é mantida num subtexto das *histórias* pataxó, isto é, narra-se por vias oblíquas pelas *histórias* de Hamãy, por exemplo, muito daquilo que não se fala cotidianamente, memórias que ao serem mobilizadas pelo emissor/a se entranham nas vísceras do *sofrimento*, as lágrimas são reflexo de algo que a suplanta, a sobrevivência e *luta* do povo pataxó ante o contato com a sociedade nacional. O velho Sapucaia (Seu Nilson), evitava a todo custo contar *histórias*, a narração dependia quase sempre do seu humor, do grau de confiança que tinha nos seus ouvintes – *txihi* e *ĩdxihy* como é meu caso –, da não presença de um dispositivo de gravação. Esses cuidados (e medos) refletem uma relação mais profunda e silenciosa dos Pataxó com a violência dos *massacres*.

Se ter raízes e contar *histórias* é a maneira como os *txihi* enfrentam a "lei do não índio" (ALVES, 2016), a violência não se dissolve nesse processo, pelo contrário, ela se pulveriza em indicações parciais, nebulosas de *sofrimento*, no *choro dos velhos*, se anagramatiza nas histórias. Como lembram os Pataxó, mesmo após 522 anos de *massacres*, desde a vinda das esquadras portuguesas no extremo sul da Bahia, eis que eles/as perseveram, entrando cada vez mais floresta adentro. Hoje, instados/as nas reentrâncias de Mata Atlântica, no Vale do Rio Doce, os Pataxó de Tucunã sabem, por experiência própria, como tornar o *sofrimento* parte da *luta*, das suas estratégias cotidianas: buscam *fortalecimento espiritual* através da sabedoria dos *velhos* (dos *caboclos*), ouvem *histórias*, plantam raízes e espreitam pelos *inimigos* por entre os troncos de seus quintais.

O *tempo da guerra* não acabou em 1951, por assim dizer, só está anagramatizado em novos contextos, outros objetos, nomes e poderes que supostamente se aglutinam em Belo Horizonte e Brasília, mas que na verdade também estão dissipados em suas terras, na agressão dos *bichos brabos*, na violência e desmatamento dos posseiros, no conflito latente em Açucena, a um átimo de *arrebentar* no pensamento dos *txihi*. Por isso, é mais do que necessária a aliança espiritual com os *guerreiros*, afinal os Pataxó no *hãhãw* (chão) não sabem o que os *caboclos* sabem, é por meio da *luta* diária, narrando *histórias* e plantando raízes, que eles/as pouco a

[116] O mito como cadeia de significantes, anagrama aberto rearticulações transformativas é parte fulcral da interpretação estruturalista dos mitos proposta por Claude Lévi-Strauss num artigo originalmente publicado em 1955 no *Journal of American Folklore* (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1955]).

pouco enfrentam e se desviam da *guerra*: “Até hoje eles [os *txihi*] estão lutando aí, até hoje, eles que não percebe, pra fazer as retomadas, pra vencer com os brancos, é uma luta, é uma luta espiritual e eles não têm conhecimento disso” (Domingos Cachimbo, 14 de outubro de 2019).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Deodora: o senhor sabe como todo mundo que Javé surgiu de uma gente que saiu fugida de guerra, eu só não lembro bem que guerra era essa.
>
> Firmino: era guerra contra a Coroa. O rei de Portugal queria as terras porque tinha ouro.
>
> Deodora: pois bem, era guerra contra a Coroa, mas o fato é que a nossa gente saiu foi fugida sem ter para onde ir.
>
> Vado: fugida não senhora! Eles saíram em retirada!
>
> Teodora: não é a mesma coisa, homem!
>
> Vado: não é não, não é não. Fugida é quando os homens dão as costas pro inimigo e sai correndo acovardado. Retirada é diferente, aí os homens vão saindo de macha ré, devagarinho, mas com a cara voltada de frente pro inimigo.
>
> Firmino: e se inimigo não tiver nem na frente, nem atrás? Pode ser que esteja de lado, é uma questão geográfica, necessariamente, o inimigo tem que tá na frente?
>
> Diálogo no filme "Narradores de Javé" de Eliane Caffé (2003).[117]

No enredo acima, os moradores de uma vila correm o risco de terem suas casas submersas devido a construção de uma barragem no vale do Javé. A possibilidade de reverter a situação é registrar um documento com as histórias e andanças daquele povo e entregá-lo às autoridades competentes. Antônio Biá, carteiro e único morador que sabe escrever, assume essa incumbência. Na conversa, Deodora, Vado e Firmino discutem sobre as origens do "primeiros guerreiros" que fundaram Javé. Cada qual tem uma versão própria dessa história e não se pode precisar ao certo qual delas é a mais verossímil para aparecer no livro de Biá.

Nas diferentes aldeias que visitei, os Pataxó disseram-me diversas vezes para assistir esse filme. Eles/as mesmos/as exibem o longa-metragem em suas aulas, recontando por outras

[117] NARRADORES DE JAVÉ. Direção: Eliane Caffé. Produção: Bananeira Filmes. Brasil; França: Riofilmes, 2003. YouTube. 21 abr. 2012. 102 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Trm-CyihYs8>. Acesso em: 30 nov. 2021.

linhas o que foi a *caminhada dos parentes* que saíram *corrido da guerra*, *dos massacres* no extremo sul da Bahia.

Imagem 42 – Crianças e professores/as vendo "Narradores de Javé" em Tucunã



Fonte: Sekuaí Conceição (2019).

Sair fugido ou bater em retirada não suscita uma diferenciação para os *txihi*, certamente, um se transforma no outro, se retirar observando o inimigo é também fugir da violência dos seus algozes, tal qual o *trioká* (caminhar) e a *guerra* em Tucunã. Tanto quanto esta última persiste na *trioká'txẽ,* a *trioká'txẽ* também perfaz uma *guerra,* sobretudo, aquela da *luta pelo território*. Nessas circunstâncias, o inimigo não se posiciona necessariamente à frente ou atrás da *caminhada*. Por vezes, ele está ao lado, como indaga o personagem Firmino, "é uma questão geográfica", quer dizer, a *retomada* e os *txihi* mostram como a posição do inimigo é tão variável quanto os trânsitos dos posseiros e a presença do Estado no rio Corrente.

Muito se falou na etnologia sobre como algumas sociedades indígenas conjuram o Estado (CLASTRES, 1978 [1974]). Por vezes, elas dissipam a concentração de poder no *socius* transformando a iminência do inimigo em formas de violência espectral (GRAEBER, 2011 [2004]), em que mundos povoados por contra-ataques xamânicos as acabam precavendo de

formações desiguais de poder. Em outras situações, elas procedem como os Maxakali, tornam a atividade guerreira, as fissões dos coletivos tikmũ'ũn em motores contra a totalização da sociedade nacional (TUGNY, 2011). Os Pataxó de Tucunã desvelam como a *luta pelo território* coexiste lado a lado com o Estado e com a violência direta de fazendeiros e *espoliadores* da terra[118]. Os *txihi* escancaram o que os *massacres* fizeram, e ainda fazem com eles/as, ao longo de sua *caminhada* e ao mesmo tempo *fazem dos massacres/guerra* parte da resistência. O povoado de Javé e o território de Tucunã estão conectados entre si por deixarem às vistas como o inimigo pode estar *itsã êhú* (*ao lado*) tal qual as águas da barragem em Javé e os latifundiários em Açucena, estes e aquelas esperam que a menor derrota possa lhes servir de ensejo para um ataque, desbastando as trilhas e moradas ancestrais dos *velhos guerreiros* em proveito dos propósitos destrutivos do poder e do mercado.

Contudo, não é exato e nem justo com os *txihi* de Tucunã converter a iminência do inimigo na gênese de todo movimento do povo de Bayara desde Barra Velha, passando pela Fazenda Guarani. Há algo a mais aí que a coexistência desse outro. Refiro-me à *língua de guerreiro*, à *espiritualidade dos caboclos*, à "terra que tudo planta dá", em suma, tudo que é possível, que escapa pelos tentáculos do poder e medra em profusão. "Há sempre algo susceptível de deslocamento, de desvio", diz Tugny (2011, p. 206) pensando nas fendas acústicas e nos portais dos cantos tikmũ'ũn. Entre os Pataxó, o espaço provisional do deslocamento é a própria *retomada*, a *riqueza dos roçados*, a *multidão dos guerreiros* em vigília pelo território, a *batalha das jokanas* (mulheres) na *Cabaninha do Segredo*, rezando e pedindo *proteção* aos que ficam e aos que vão, às viagens das lideranças. Não há um centro equipolente ou uma forma estável na *retomada*, pelo contrário, ela dissolve o domínio do *ahnã* (eu) pelo do *patxitxá* (fazer) diferencial de distintas agencialidades, daquilo que de transformação em transformação, de pé em pé nos conduz a outra *ykhã* (luta) talvez ainda mais penosa que a primeira. Mas na *caminhada* é assim mesmo, a gente só pisa até onde o pé alcança e até onde os *guerreiros guiam*.

Na tese, dois eixos do pensamento pataxó se entrecruzam[119]. O primeiro deles é o das *histórias* que, para além das reconstruções diacrônicas – do *Fogo* à Açucena, das *brigas* no Guarani à *retomada* – desdobram fluxos que jamais estão dados *a priori*. Ocorrências do

[118] "As sociedades primitivas não conjuram a formação do império ou de Estado sem antecipá-la, e não antecipam sem que ela já esteja ali, fazendo parte do seu horizonte" (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980], p. 135).

[119] Agradeço à Alessandro Roberto de Oliveira pelos comentários na banca examinadora. Os parágrafos que redijo a seguir foram inspirados nas suas sugestões. Alessandro forneceu-me uma certa visão de conjunto das análises, apontando para futuros desdobramentos da pesquisa entre os Pataxó e reflexões sobre o trabalho de campo de pesquisadores/as *ĩdxihy* junto a povos indígenas.

passado, deslocamentos de aldeia em aldeia, narrativas de seres, que tomam corpo quando narrados por certos donos pataxó de histórias, transformam a atividade de contar numa empreitada mais complexa do que a forma como nós, os brancos, a concebemos. Ela não é uma cronologia irreversível, lastro material que se acumula em estantes de biblioteca, em acervos de museus e na busca frenética por explicações, sucessões supostamente causais de começo-meio-fim.

Há passagens produtivas entre *histórias* e *patxitxá'p* (fazeres) cujos movimentos estão latentes. Bayara disse-me, na defesa da tese, que era necessário "respirar a memória viva dos velhos". Para os Pataxó, narrações são partículas transportadas por correntes de vento, elas perpassam bosques, rios, roças, atalhos de terra e seus trajetos extrapolam um determinado curso. As *awãkã'p* se despeçam em fragmentos que vêm aos poucos não apenas porque juntam o que a *guerra/massacres esparramaram*, mas também porque reformulam o passado e as *histórias* constantemente. Os Pataxó, à semelhança dos Yaminawa, "fazem-no agora e nada indica que não o tenham feito anteriormente" (CALAVIA SÁEZ, 2005, p. 48). É assim que as *awãkã'p* se mantêm *vivas*, na medida em que conjugam os buracos de Juacema, os feitos de Hamãy e as catanas de jundiba em relações renovadas no tempo e no espaço, movendo-as constantemente, fazendo a *memória viva dos velhos respirar*.

O segundo eixo é aquele da *guerra* e aqui se incluem os *massacres dos brancos*, os *conflitos* entre os *txihi*, as trocas, alianças e lutas com *parentes* de outros povos, a exemplo dos Krenak e dos Maxakali em deslocamento do rio Doce à Barra Velha. Em Tucunã, observei a partir das descrições dos espaços da comunidade, do relato das *awãkã'p* e da proliferação de pontos de escuta nas narrações e na *retomada da língua*, algo novo, inaudito mesmo, o que denominei de táticas de contracaptura. A vigília do pátio da aldeia, o reflorestamento do vale e sua correlação com a prática de *ver sem ser visto* dos Pataxó se articulam, por diversos caminhos, à economia política das *histórias* e da *língua de guerreiro*. *Cortar língua* e deslocar narrações num *bocado de velhos*, evitando contá-las a *estranhos* são algumas das contracapturas que os *txihi* produzem no *continuum* de relações entre si, com os outros e com o Estado.

Nesses tempos sombrios, em que pandemias, desmatamentos e genocídios se enfeixam num centro de poder, não é possível evocar uma economia de conceitos indígenas menosprezando pontes pragmáticas, contatos e tentativas de destruição de uma ontologia por outra. Guerras materiais e investidas no extermínio da alteridade põem em relação diferentes ontologias políticas, entes coletivos (comunidades tradicionais, *ĩdxihy*, classes e o Estado, dentre outros) que lutam entre si (ALMEIDA, 2013; ALMEIDA, 2021).

Se o Estado, fazendeiros e complexos industriais travam batalhas na qual a existência de seres humanos e não humanos é posta em questão, seria a economia de conceitos e práticas pataxó ilesa a esses embates? Pergunto-me: e a *proteção dos caboclos* nos confrontos com os posseiros no rio Corrente? E a tutela dos órgãos indigenistas na *luta pelo território*? Todos estes episódios correm num vazio político?

A fundação do Parque Monte Pascoal, a vinda do IBDF, a prisão das lideranças no Guarani pela FUNAI, a perseguição religiosa dos evangélicos e outros *massacres* vividos pelos *txihi* me permitem concluir que não. O rastro de violência dos *ĩdxihy* se materializou tantas vezes na história dos Pataxó de Tucunã que imputar-lhes que o Estado está "lá", pairando como transcendência absoluta, sem interferir nos deslocamentos de um *povo massacrado* é despolitizar as suas *trioká'txẽ'p*. Ao fazer isso, também estaria desmerecendo os *instrumentos de luta* que vão desde o *chão espiritual da aldeia* à presença hodierna dos *txihi* nas universidades.

A ocupação pataxó nos espaços da Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI/UFMG) e em noutras universidades, a multiplicação de monografias e dissertações de autoria *txihi* nos últimos dez anos, a publicação de livros, materiais didáticos e a contínua revisão da *Cartilha de Patxôhã* nos diferentes territórios *txihihãi* reposicionam o fazer etnográfico de pesquisadores/as não indígenas junto aos Pataxó. Aqui não basta simetrizar os fluxos de pensamento *txihi* e *ĩdxihy*, balanceando-os em citações e interlocuções teórico-etnográficas na escrita. Se *o tradicionalismo implantado nas nossas cabeças nas Universidades* (BRAZ, 2016) está tão entranhado em *estruturas* e em relações de poder, então é porque ainda estamos um tanto cegos e mudos para a fertilidade dessa interlocução com autores/as pataxó que escrevem sobre suas comunidades.

Independente se fui bem-sucedido ou não na empreitada, digo aos leitores que me foi necessário um ato de violência contra o pensamento, ele teve de ser *cortado* para que eu pudesse chegar em algum lugar na escrita da tese. Ora, esse atentar contra o pensamento *ĩdxihy* é um contra-ataque, uma forma de devolver à sociedade envolvente o que cabe a ela, indicando que há mais coisas entre os pesquisadores *ĩdxihy* e os Pataxó do que supõe nossa vã antropologia. A aproximação de posições indígenas e não indígenas é apenas um passo nessa direção. *Cortar o tradicionalismo* a partir dos escritos *txihi* e do trabalho de campo ainda não respondem por um outro interlocutor de fundo, isto é, os próprios resultados que a análise antropológica pode produzir entre povos tão *espoliados* como os Pataxó do Leste de Minas e outros coletivos indígenas do Nordeste brasileiro:

> [Na] trama histórica dos indígenas do Nordeste [...], não se pode adjudicar ao saber antropológico ser um conhecimento independente, com regras próprias e sem importância para os indígenas. Pelo contrário, a disciplina antropológica é aí constitutiva das experiências indígenas com a sociedade envolvente, objetivadas, por exemplo, no lugar de um saber/poder de Estado que acompanhou as práticas indigenistas de assimilação e, décadas depois, os laudos que conferem a eles direitos como indígenas. (MEJÍA LARA, 2021, p. 194)

Se no Nordeste o saber antropológico é constitutivo das experiências indígenas com a sociedade envolvente, conforme diz Mejía Lara (2021), na retomada de Tucunã aprendi que o ofício descritivo é atrelado a vetores de poder e resistência. A antropologia aqui não pode se contentar em "abalar os fundamentos daquilo que você pensava que já sabia" (INGOLD, 2019 [2018], p. 60), os descentramentos da diferença *txihi* coexistem com a latência da *guerra*. Nesse contexto, o etnólogo deve pôr na conta do seu ofício a aliança com seus interlocutores e a agencialidade política do que escreve[120]. Sendo assim, espero que os relatos aqui registrados possam se tornar mais um dos *instrumento de luta* dos Pataxó.

Ao seguir a *trioká'txẽ* do povo de Bayara é bem possível que eu tenha criado clareiras, lacunas no meio da mata, uma delas é entender a ligação entre o *tempo das águas* e a "terra que tudo planta dá". Todo 05 de outubro de cada ano, os Pataxó fazem o *Ritual das Águas*, cobrem o corpo de barro, mergulham os recém-nascidos no ribeirão, os *batizam* e dão novos *kohtú'p* (nomes) aos futuros guerreiros e guerreiras de Tucunã. Esse *ritual* enceta uma relação entre o começo do ciclo produtivo das roças com o *fortalecimento espiritual da comunidade* através da chegada das chuvas, do *tempo das águas* na aldeia. Até onde tenho notícias, o *Ritual das Águas* é praticado apenas nos territórios pataxó em Minas Gerais, contudo na tese não foi possível descrevê-lo e muito menos compreender essa interrelação daquilo que *brota* nos roçados com a pragmática do ritual. Deixo essa seara em aberto para que futuros trabalhos possam aí se debruçar.

Nessa tese, busquei seguir uma série de *ykhã'p* (lutas) no esteio da *retomada*. É bem verdade que a etnografia em Tucunã foi um ponto de partida em direção às *awãkã'p* (histórias) e relatos dos velhos em diferentes *pataxí'p* (aldeias). Espero num futuro próximo, em que a pandemia de covid-19 esteja superada, retornar a Tucunã e refazer estes itinerários sob um outro

[120] Em parte, essas novas condições do fazer etnográfico também se relacionam à crescente produção de intelectuais indígenas que nos coloca, etnólogos/as não indígenas, em outras posições de refletir o nosso papel e a nossa escrita na produção do conhecimento antropológico. A criação da Articulação Brasileira de Indígenas Antropóloges, a ABIA, em agosto de 2020, é um movimento sintomático das transformações epistêmicas e políticas em curso nas trocas entre indígenas antropólogos/as e antropólogos/as não indígenas.

ponto de vista, aquele mais próximo possível do *hãhãw* (chão), pois, como dizem os sábios pataxó, é preciso ter um pé no mundo e um pé no chão da aldeia.



REFERÊNCIAS

Autorias pataxó

ALMEIDA, Diádiney H. de. Remando no mar de histórias da minha vida. In: BANIWA, Braulina; KAINGANG, Joziléia; TREMEMBÉ, Lucinha. *Vivências diversas*: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020. p. 91-103.

ALVES, Carolaine dos S. *A chegada da energia elétrica e a mudança nos hábitos alimentares do Povo Pataxó da Aldeia de Barra Velha – BA*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

ALVES, Tary F. *Histórias de lugares sagrados*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

BRAZ, Uilding C. *Iõ êtxawê ũpú Atxôhã Patxôhã uĩ Kijẽtxawê Txihihãi Pataxó Arahuna'á Makiami*: hãtö uhãdxê ũpú nioniêmã fap´bwá uĩ atxôhã Patxôhã – *O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha*: uma proposta de material didático específico. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

BOMFIM, Anari B. *Patxohã, "língua de guerreiro"*: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

BOMFIM, Anari B. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista LinguíStica*, v. 13, n. 1, p. 303-327, 2017.

BOMFIM, Anari B.; SOUZA, Arissana B. B. de. O valor de uma escola para *kitok* a partir da memória histórica Pataxó. In: CÉSAR, América Lúcia S.; COSTA, Susane L. *Pesquisa e escola*: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013. p. 227-257.

BONFIM, Aritana B. *Retomando a vida*: o caso de deslocamentos de uma família pataxó. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

CARDOSO, Thiago M.; PATAXÓ, Kaiones S.; PATAXÓ, Raoni B.; PATAXÓ, Maria das Neves. Os Pataxó frente ao naturalista Maximilian zu Wied-Neuwied: subversão do tempo, retomada da "cultura" e os museus etnográficos. *Cadernos de Campo*, v. 28, n. 1, p. 155-183, 2019.

CARVALHO SANTOS, Samara. *A judicialização da questão territorial indígena*: uma análise dos argumentos do Supremo Tribunal Federal e seus impactos na (des)demarcação de terras indígenas no Brasil. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

CONCEIÇÃO, Natália B. *Uma reflexão sobre a variação linguística na língua Patxohã do povo pataxó*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

CONCEIÇÃO, Keyla F. de J. da. *A invisibilidade do indígena no processo eleitoral brasileiro*: as organizações indígenas e a luta pela representação política. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CONCEIÇÃO, Sekuaí B. da. *A história da construção da aldeia Gerú Tucunã Pataxó*: estratégias para nossa permanência. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

CRUZ, Alessandro dos S. *A memória viva das interações dos povos-parentes Maxakali-Pataxó*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CUNHA, Jonatan B. *Iẽ Atxôhã Patxôhã*: upãp hãwmãỹtây itsã ãpiäkxex – *A língua patxôhã*: das palavras aos números. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

CUNHA, Kaline B.; FERREIRA, Roberta P. *Causos contados pelos anciãos pataxó sobre Juacema*: lugar encantado. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

FERREIRA DOS SANTOS, Itanajé. *Narrativas pataxó da aldeia Barra Velha*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

FORÇA DAS MULHERES PATAXÓ DA ALDEIA MÃE. Direção: Caamini Braz e Vanuzia Bonfim Vieira. Produção: Universidade Federal do Sul da Bahia. Brasil: UFSB, 2019. YouTube. 30 nov. 2019. 72 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=16BwFuijPAI&ab_channel=BernardBelis%C3%A1rio>. Acesso em: 12 fev. 2022.

MEIRA, Wagner S. *A utilidade das plantas medicinais para o povo pataxó de Aldeia Velha*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PATAXÓ, Angthichay; PATAXÓ, Arariby; PATAXÓ, Jassanã; PATAXÓ, Manguahã; PATAXÓ, Kanátyo. *O povo pataxó e sua história*. Belo Horizonte: MEC/UNESCO/SEE-MG, 1997.

PATAXÓ, Angthichay; PATAXÓ, Arariby; PATAXÓ, Jassanã; PATAXÓ, Manguahã; PATAXÓ, Kanátyo. *O povo pataxó e suas histórias*. 6ª ed. São Paulo: Global Editora, 2002.

PATAXÓ, Bayara; PATAXÓ, Katinã – Natália Braz da Conceição. *História e luta dos Pataxó de Tucunã*, Café Filosófico Virtual, 26 fev. 2021. 1 vídeo (116 min). [*Live*]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UHvDCr1QGPc>. Acesso em: 20 abr. 2021. Canal Filosofia no Cerrado, Universidade Federal de Catalão (UFCAT).

PATAXÓ, Joel B. Carta memória (Para Reflexão do Povo Pataxó, para as Lideranças, Parentes e Comunidades). *Leetra Indígena*, v. 19, n. 1, p. 48-51, 2021.

PATAXÓ, Kanatyo – Salvino dos Santos Braz. *Txopai e itôhã*. História contada por Apinhaera Pataxó – Sijanete Alves dos Santos. Belo Horizonte: MEC/UNESCO/SEE-MG, 1997.

PATAXÓ, Katão. *Trioká hahão pataxi – Caminhando pela história pataxó*. São Paulo: Editora Garçoni, 2004.

PATAXÓ, Tamikuã – Tania Alves Maciel. *"Práticas de sustentabilidade" e possíveis relações com a escola*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PATAXÓ, Txaywã – Antonildo Silva de Lira. *Moykã Txihihãi Xaurumã Pataxó*: nioniemã atxohê ũpú etxawê uxé Pataxi Makiami – *Jogos Indígenas Infantojuvenil Pataxó*: um método de ensino em Aldeia Velha. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PATAXOOP, Kanatyo; PATAXOOP, Liça. O grande tempo das águas. In: GOMES, Ana Maria G.; LIMA, Deborah; OLIVEIRA, Mariana; MARQUEZ, Renata. *Mundos indígenas*. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020. p. 134-169.

POVO PATAXÓ. *Leituras pataxó*: raízes e vivências do povo pataxó nas escolas. Salvador: MEC/FNDE/SEC/SUDEB, 2005.

POVO PATAXÓ. *Inventário cultural pataxó*: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia. Bahia: Atxohã/Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011.

SALVADOR, Riredi B. *Luta pela terra*: aldeia Gerú Tucunã Pataxó. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

SANTANA, Cleidiane P. *Cantos tradicionais pataxó na língua Patxôhã*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTANA, Joseane P. *Práticas e dosagens tradicionais da medicina pataxó da aldeia Boca da Mata*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SANTOS, Adreano P. dos. *O deslocamento dos Pataxó para Minas Gerais*: formação da aldeia Imbiruçu, dentro da Terra Indígena Fazenda Guarani. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SANTOS, Ariane J. dos. *A contação de histórias tradicionais do povo pataxó na reserva da Jaqueira*: a oralidade através dos tempos. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTOS, Erilsa B. dos. *A história da demarcação da Terra Indígena Barra Velha*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SANTOS, Leandro. B. dos. *História do ponto de vista pataxó*: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SOUZA, Arissana B. B. de. *Arte e identidade*: adornos corporais pataxó. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

Demais referências

AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. *Revista de Antropologia*, USP, v. 23, p. 19-29, 1980.

AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. Índios e ambiente: considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios indígenas. In: MAGALHÃES, Antônio Carlos (org.). *Sociedades indígenas e transformações ambientais*. Belém: Universidade Federal do Pará/Núcleo de Meio Ambiente, 1993. p. 155-184.

AIRES DE CASAL, Manuel. *Corografia brasílica ou relação historico-geografica do Reino do Brazil*. Rio de Janeiro: Impressa Régia, 1817.

ALARCON, Daniela F. *O retorno dos parentes*: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. A ayahuasca e seus usos. In: LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimyr S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca.* São Paulo: Fapesp e Mercado de Letras, 2002. p. 13-17.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021.

ALVES DE SOUZA, Fabiano J. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas*: descortinando o movimento das puxadas de rama. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

ALVES DE SOUZA, Fabiano J. Os distintos seres pataxó e suas implicações nas "puxadas de rama". In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL (RAM), 13, 2019, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRGS, 2019, p. 1-14.

BENITES, Sandra. *Viver na língua guarani nhadewa (mulher falando)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)*: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, volume I* – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987 [1936]. p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011 [1921]. p. 121-156.

BERNARDES, Isabela. Grupo indígena toma posse da Mata do Japonês, em São Joaquim de Bicas. *Jornal Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, 9 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/06/09/interna_gerais,1275128/grupo-indigena-toma-posse-da-mata-do-japones-em-sao-joaquim-de-bicas.shtml>. Acesso em: 12 out. 2021.

BESSIRE, Lucas; BOND, David. Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, v. 41, n. 3, p. 440-456, 2014.

BIERBAUM, Bernhard F. O antigamente e o hoje em dia (notas inéditas de 1988/89). In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro; et all. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos, Edições UESB, 2008. p. 367-374.

BLASER, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, v. 4, p. 81-108, 2009.

BUCHILLET, Dominique. Los poderes del hablar. Terapia y agresión chamaníca entre los índios Desana del Vaupes brasilero. In: BASSO, Ellen; SHERZER, Joel. (eds.). *Las culturas nativas a traves de su discurso*. Quito, Ecuador: Abya-Yala/MCAL, 1990. p. 319-354.

CAETANO DA SILVA, José Luís. Conflitos fundiários e étnicos entre Pataxós e "sem-terra" no extremo sul da Bahia. *Revista Anthropológicas*, v. 14, n. 1, p. 1-28, 2003.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Historiadores selvagens: algumas reflexões sobre história e etnologia. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 18, p. 1-18, 1996.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, USP, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 39-51, 2005.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A história pictográfica. In: QUEIROZ, Ruben C.; NOBRE, Renarde F. *Lévi Strauss*: leituras brasileiras. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013 [2008]. p. 137-160.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O território, visto por outros olhos. *Revista de Antropologia,* USP, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.

CAMARGO, Pablo M. *Povos indígenas de Minas Gerais*, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/artigo-povos-indigenas-em-minas-gerais/>. Acesso em: 9 abr. 2021.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional, 2020 [1500]. Disponível em: < http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2020.

CAMPELO, Douglas F. G. *Das partes da mulher de barro*: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ'ũn. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CAMPOS, André. *Um campo de concentração indígena a 200 quilômetros de Belo Horizonte (MG)*. São Paulo: Agência de Reportagem e Jornalismo Investigativo, 2013.

CAMPOS. Thiago B. de. *Retomar a terra*: como ser indígena na região metropolitana de Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

CARDOSO, Juliana S. *Dando com a língua no passado*: o ser e não ser marcado em discursos, imagens, objetos e paisagens. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

CARDOSO, Thiago M. *Paisagens em transe*: ecologia da vida e cosmopolítica pataxó no Monte Pascoal. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a floresta amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1997]. p. 102-115.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *Os Pataxó de Barra Velha*: seu subsistema econômico. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os Pataxó Meridionais: uma breve recensão histórico-bibliográfica. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro; et all. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos, Edições UESB, 2008a. p. 15-43.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *Relatório circunstanciado de identificação da TI Pataxó do Monte Pascoal*. Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia/Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI. Salvador, 2008b.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Cadernos CRH*, v. 22, n. 57, p. 507-521, 2009.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. Curt Nimuendaju no sul da Bahia: registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hãhãhãi. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 8, n. 2, p. 67-85, 2016 [1995].

CARVALHO, Maria Rosário G. de; MIRANDA, Sarah S. de. *Verbete Pataxó*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil (PIB), Instituto Socioambiental (ISA), 2021 [2013]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>. Acesso em: 30 mar. 2021.

CARVALHO, Maria Rosário G. de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB*, n. 87, p. 71-104, 2018.

CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo*: os ensinamentos de Dom Juan. 38ª ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2017 [1968].

CAYÓN, Luis. *Penso, logo crio*: a teoria makuna do mundo. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CESAR, América Lúcia S. *Lições de abril*: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador: EDUFBA, 2011.

CERTEAU, Michel de. Práticas de espaço. In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano, v. 1*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998 [1990]. p. 169-220.

CICCARONE, Celeste. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. *Dimensões*, v. 26, p. 136-151, 2011.

CICCARONE, Celeste. The Guarani Farm: indigenous narratives about removal, reclusion and escapes during the military dictatorship in Brazil. *Vibrant*, v. 15, n. 3, p. 1-22, 2018.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978 [1975].

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 [1974].

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2020 [1972].

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, p. 69-96, 2001.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. *O traço e o círculo*: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Por que a identidade não pode durar? A troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: QUEIROZ, Ruben C.; NOBRE, Renarde F. *Lévi Strauss*: leituras brasileiras. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013 [2008]. p. 289-327.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, USP, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.

COFACCI DE LIMA, Edilene; PACHECO, Rafael. Apresentação: a ditadura continua para os índios. *Campos – Revista de Antropologia*, v. 20, n. 2, p. 9-25, 2019.

CORRÊA, José Gabriel S. *A ordem a se preservar*: gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

CORRÊA, José Gabriel S. A proteção que faltava: Reformatório Agrícola Indígena Krenak e a Administração Estatal dos Índios. *Arquivo do Museu Nacional*, UFRJ, v. 61, n. 2, p. 129-146, 2003.

DAS, Veena. *Critical events*: an anthropological perspective on contemporary India. New Delhi, India: Oxford University Press, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 3ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021 [1968].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011 [1972].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs, v. 5*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012 [1980].

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Naturaleza y sociedad*: perspectivas antropológicas. México, DF: Siglo Veintiuno Editores, 2001 [1996]. p. 101-123.

DIAS-FILHO, Antônio Jonas. *Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany*: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

EDELWEISS, Frederico. Curt Nimuendaju na Bahia. *Universitas*, 8/9, p. 277-280, 1971 [1939].

EHRENREICH, Paul. Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Tomo VIII, 1º. Boletim, p. 3-55, 1892.

EHRENREICH, Paul. *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014 [1887].

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FIOROTT, Thiago H. *A morte do Uatu*: os impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo Krenak. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

FOLTRAM, Rochelle. *O Estado militar e as populações indígenas*: Reformatório Krenak e Fazenda Guarani. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências Humanas), Universidade Federal do Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2017.

FRANCHETTO, Bruna. Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. *Campos – Revista de Antropologia*, v. 21, n. 1, p. 21-36, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: história da violência nas prisões. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010 [1975].

GONÇALVES, Antônio A. O. *De portas abertas*: a circulação de dádivas e o processo de individualização de universitários/as intercambistas nas Moradias da UFMG. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017a.

GONÇALVES, Antônio A. O. Um [Mc]Café? Notas etnográficas sobre um extinto café em Portugal. In: COLLAÇO, Janine H. L.; BARBOSA, Filipe A. C.; ROIM, Talita P. B. *Cidades e consumo alimentar*: dinâmicas socioculturais do comer no espaço humano. Goiânia: Editora Impressa Universitária, 2017b. p. 116-143.

GONÇALVES, Antônio A. O. [R]existindo aos poderes? Um breve ensaio sobre antropologia ontológica. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro Oeste*, v. 5, n. 9, p. 141-154, 2018.

GONÇALVES, Antônio A. O. "Um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso": caminhos dos Pataxó à Gerú Tucunã. *Espaço Ameríndio*, v. 14, n. 1, p. 225-249, 2020.

GRAEBER, David. *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus Editorial, 2011 [2004].

GROSSI, Gabriele. *"Ici nous sommes tous parents"*: les Pataxó de Barra Velha, Bresil. Tese (Doutorado em Antropologia e Etnologia), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2004.

GROSSI, Gabriele. Entre santos, espíritos e encantados: os Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro; et all. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos, Edições UESB, 2008. p. 279-301.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Os índios do Descobrimento*: tradição e turismo. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

GUIMARÃES, Francisco A. M. O mito pataxó de Juacema. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH), 22, 2003, João Pessoa. *Anais*... João Pessoa: UFPB, 2003, p. 1-6.

HOLBRAAD, Martin. Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi – Revista de Antropología Social*, 18, p. 127-139, 2014.

INGOLD, Tim. Epilogue: anthropology is not ethnography. In: INGOLD, Tim. *Being alive*. London, England: Routledge, 2011. p. 229-243.

INGOLD, Tim. Histórias contra a classificação: transporte, peregrinação e a integração do conhecimento. In: INGOLD, Tim. *Estar vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015 [2011]. p. 230-242.

INGOLD, Tim. *Antropologia*: para que serve? Petropólis: Vozes, 2019 [2018].

KAINGANG, Joziléia D. Mulher kaingang, memória e pertencimento. In: BANIWA, Braulina; KAINGANG, Joziléia; TREMEMBÉ, Lucinha. *Vivências diversas*: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020. p. 43-64.

KESSE DOS SANTOS, Lucas. *A esquiva do xondaro*: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

KOHLER, Florent. El mundo salvage y la tierra de los ancestros: los Pataxo del Monte Pascal (Bahia, Brasil). In: ELISSON, Nicolas; MAURI, Mònica M. (org.). *Paisajes, espacios y territórios*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2008. p. 109-126.

KOHLER, Florent. *Tombeau des Aymores*: le monde souterrain des Indiens Pataxo (Bahia-Bresil). Paris, France: Ed. Peeters, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015 [2010].

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton; SILVA, Jailson de S. A potência do sujeito coletivo. Entrevista – Parte I. *Revista Periferias*, p. 1-20, 2018a.

KRENAK, Ailton; SILVA, Jailson de S. A potência do sujeito coletivo. Entrevista – Parte II. *Revista Periferias*, p. 1-11, 2018b.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz*: território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios na América do Sul. *Revista do Arquivo Municipal - RAM*, São Paulo, p. 131-146, 1942.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de arcaísmo em etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1952]. p. 149-173.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1953]. p. 397-457.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1955]. p. 293-331.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1956a]. p. 193-234.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Posfácio ao capítulo XV. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1956b]. p. 459-487.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e dialética. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 12ª ed. Campinas: Papirus, 2012 [1961]. p. 287-313.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1964].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

LIBERATO, Rita S. B. *Comunicação, saberes e sabores*: estratégias de sobrevivência e práticas bem viver na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2018.

LOUKOTKA, Chestmír. A língua dos Patachos. *Revista do Arquivo Municipal - RAM*, São Paulo, v. 55, p. 5-15, 1939 [1937].

MAGNANI, Claudia. *Ũn Ka'ok - Mulheres fortes*: uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres Tikmũ'ũn – Maxakali. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

MATTOS, Izabel M. *Borum, Bugre, Kraí*: constituição social da identidade e da memória étnica krenak. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

MATTOS, Izabel M. *"Civilização" e "Revolta"*: povos botocudo e indigenismo missionário na província de Minas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1925]. p. 183-314.

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli. Desta terra, para esta terra. *Caderno de Leituras*, n. 107, Série Intempestiva. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2020.

MEJÍA LARA, Amiel E. Contra-antropologias indígenas no Nordeste brasileiro, um espelho infinito. In: MEJÍA LARA, Amiel E.; CARVALHO, Maria Rosário G. de.; ANDRADE, Ugo M. *Por uma etnologia transversa*: cosmopolíticas no nordeste, leste e Amazônia indígenas. São Cristóvão: Editora UFS, 2021. p. 182-208.

MELATTI, Julio C. Capítulo B2 – Leste. In: MELATTI, Julio C. *Áreas Etnográficas da América Indígena Leste*. Brasília: UnB, retocado em 2016. p. 1-10.

MELLO, Maria Ignez C. *Iamurikuma*: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

METRÁUX, Alfred; NIMUENDAJÚ, Curt. The Mashacalí, Patashó and Malalí linguistic families. In: STEWARD, Julian (Ed.). *The Handbook of South America Indians*. Washington, United States: The Marginal Tribes, Smithsonian Institute, v. 1, 1946. p. 541-545.

MINAS GERAIS. *Decreto nº 40.168, de 17 de dezembro de 1998*. Disponível em: < http://www.siam.mg.gov.br/sla/download.pdf?idNorma=1594>. Acesso em: 15 ago. 2018.

MINAS GERAIS. Decreto nº 47.573, de 27 de dezembro de 2018. *Diário do Executivo*, Belo Horizonte, Caderno 1, p. 3, 28 dez. 2018. Disponível em: <https://www.jornalminasgerais.mg.gov.br/?dataJornal=2021-10-29>. Acesso em: 29 out. 2021.

MIRANDA, Sarah S. de. *Aprendendo a ser pataxó*: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência em Etnologia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

NARRADORES DE JAVÉ. Direção: Eliane Caffé. Produção: Bananeira Filmes. Brasil; França: Riofilmes, 2003. YouTube. 21 abr. 2012. 102 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Trm-CyihYs8>. Acesso em: 30 nov. 2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. Social organization and beliefs of the Botocudo of eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 2, p. 93-115, 1946.

NIXON, Rob. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2011.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, USP, n. 4, p. 173-87, 1994.

PARAÍSO, Maria Hilda B. *O tempo da dor e do trabalho*: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. Salvador: EDUFBA, 2014.

PARAÍSO, Maria Hilda B. *Verbete Krenak*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil (PIB), Instituto Socioambiental (ISA), 2021 [1998]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 2 fev. 2021.

PECHINCHA, Mônica T. S.; GONÇALVES, Antônio A. O.; MARTINS, Sckarleth A. Apresentação do dossiê Autorias indígenas. *Revista Emblemas*, v. 17, n. 1, p. 7-13, 2020.

PEDREIRA, Hugo P. S. *"Saber andar"*: refazendo o território pataxó em Aldeia Velha. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Tese (Livre Docência em Etnologia Ameríndia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIERRI, Daniel C. *O perecível e o imperecível*: reflexões guarani mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018.

POSTIGO, Augusto de A. *A terra vista do alto*: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do Rio Bagé, Acre. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

PREZIA, Benedito. *Indígenas do Leste do Brasil*: destruição e resistência. Coleção ameríndia, volume 2. São Paulo: Paulínia, 2004.

QUEIROZ, Carlos C. de. *Punição e etnicidade*: estudo de uma "colônia penal indígena". Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. *Sobre voragem e fertilidade*: parentesco, nominação e alteridade nos modos akwẽ-xerente de composição da vida. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

RIBEIRO, Rodrigo B. *Guerra e paz entre os Maxakali*: devir histórico e violência como substrato da pertença. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras*: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RODRIGUES, Aryon D. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 4, n. 2, p. 279-288, 2012.

ROMERO, Roberto. *A errática tikmũ'ũn_maxakali*: imagens da Guerra contra o Estado. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SAMPAIO, José Augusto L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, v. 5, n. 6, p. 31-46, 2000.

SAMPAIO, José Augusto L. Sob o signo da cruz. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro; et all. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos, Edições UESB, 2008. p. 44-159.

SAMPAIO, José Augusto L. "Sob o signo da cruz": relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Pataxó da Coroa Vermelha. *Cadernos do LEME*, v. 2, n. 1, p. 95-176, 2010.

SANTOS, Flávio Henrique de O. *Trioká uĩ pataxí*: saberes etnobotânicos em narrativas dos Pataxó da Gerú Tucunã. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SILVA, Mário André C. da. *Tikmũũn yĩy ax tinã xohi xi xahĩnãg – Sons e pedaços da língua Maxakalí*: descrição da fonologia e morfologia de uma língua Macro-Jê. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SILVA, Mário André C. da.; NIKULIN, Andrey. Morfologia verbal flexional da língua Maxakalí. In: MIRANDA, Maxwell; BORGES, Águeda A. da C.; SANTANA, Áurea C.; SOUSA, Suseile A. *Línguas e culturas Macro-Jê*: saberes entrecruzados. Barra do Garças: UFMT, 2020. p. 329-351

SILVEIRA COELHO, Luciano. *Infância, aprendizagem e cultura*: as crianças pataxó e as práticas sociais do Guarani. Dissertação (Mestrado em Lazer), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SISKIND, Janet. *To hunt in the morning.* Oxford, England: Oxford University Press, 1973.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen. Rio de Janeiro: Instituto Histórico do Brasil, 1851 [1587].

TOLA, Florencia. El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde El Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, v. 27, p. 128-139, 2016.

TORRETTA, Oscar. *Doenças e saúde*: duas pesquisas médico-antropológicas entre as comunidades pataxó e maxacali de Minas Gerais. Relatório de pesquisa. Departamento de Sociologia e Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

TUGNY, Rosângela P. de. *Escuta e poder na estética tikmũ'ũn_Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas*: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VANDER VELDEN, Felipe F. O gosto dos outros: sal e transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia. *Temáticas*, v. 16, n. 31/32, p. 11-41, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté*: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os termos da outra história*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil (PIB), do Instituto Socioambiental (ISA), out. 2000. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/Os_termos_da_outra_historia.pdf> . Acesso em: 8 jan. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify, 2002b. p. 183-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify, 2002c. p. 89-180.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, USP, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Ruben C.; NOBRE, Renarde F. *Lévi Strauss*: leituras brasileiras. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013 [2008]. p. 87-136.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2009].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SZTUTMAN, Renato. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

WELPER, Elena M. “Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste. *Revista de Antropologia*, USP, v. 61, n. 3, p. 7-51, 2018.

WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*: nos anos de 1815 a 1817. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958 [1820].

ANEXOS

Anexo A – Memorial descritivo Reserva Sustentável Gerú Tucunã Pataxó

MEMORIAL DESCRITIVO

Reserva de Desenvolvimento Sustentável Gerú Tucunã Pataxó

Proprietário: Estado de Minas Gerais

UF: MG Município: Açucena

Área: 2316,40 hectares Perímetro: 33.613,74 m

Inicia-se a descrição deste perímetro no vértice GTP 01, de coordenadas N 7900797,89 m e E 780120,20 m; situado na margem do Rio Corrente; deste, segue a montante por 4.200,00 metros; até o vértice GTP 02, de coordenadas N 7898474,80 m e E 782890,55 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:129°18'13,98'' e 427,22; até o vértice GTP 03 , de coordenadas N 7898204,18 m e E 783221,13 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:63°16'59,92'' e 143,12; até o vértice GTP 04, de coordenadas N 7898268,53 m e E 783348,98 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:172°40'36,45'' e 495,16; até o vértice GTP 05, de coordenadas N 7897777,41 m e E 783412,09 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:132°27'19,65'' e 1068,51; até o vértice GTP 06, de coordenadas N 7897056,15 m e E 784200,44 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:97°19'27,98'' e 396,92; até o vértice GTP 07, de coordenadas N 7897005,54 m e E 784594,12 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:72°16'8,91'' e 739,72; até o vértice GTP 08, de coordenadas N 7897230,82 m e E 785298,70 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:112°45'34,41'' e 1510,83; até o vértice GTP 09, de coordenadas N 7896646,33 m e E 786691,90 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:165°38'7,87'' e 307,78; até o vértice GTP 10, de coordenadas N 7896348,17 m e E 786768,26 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:226°56'3,47'' e 637,94; até o vértice GTP 11, de coordenadas N 7895912,56 m e E 786302,19 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:163°01'24,31'' e 168,97; até o vértice GTP 12, de coordenadas N 7895750,95 m e E 786351,53 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:251°15'22,83'' e 378,50; até o vértice GTP 13, de coordenadas N 7895629,33 m e E 785993,10 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:222°25'29,01'' e 762,38; até o vértice GTP 14, de coordenadas N 7895066,57 m e E 785478,79 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:154°06'20,66'' e 726,90; até o vértice GTP 15, de coordenadas N 7894412,65 m e E 785796,23 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:173°36'23,96'' e 758,17; até o vértice GTP 16, de coordenadas N 7893659,19 m e E 785880,66 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:128°08'22,56'' e 408,37; até o vértice GTP 17, de coordenadas N 7893406,99 m e E 786201,85 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:153°31'36,70'' e 1213,25; até o vértice GTP 18, de coordenadas N 7892320,95 m e E 786742,69 m;

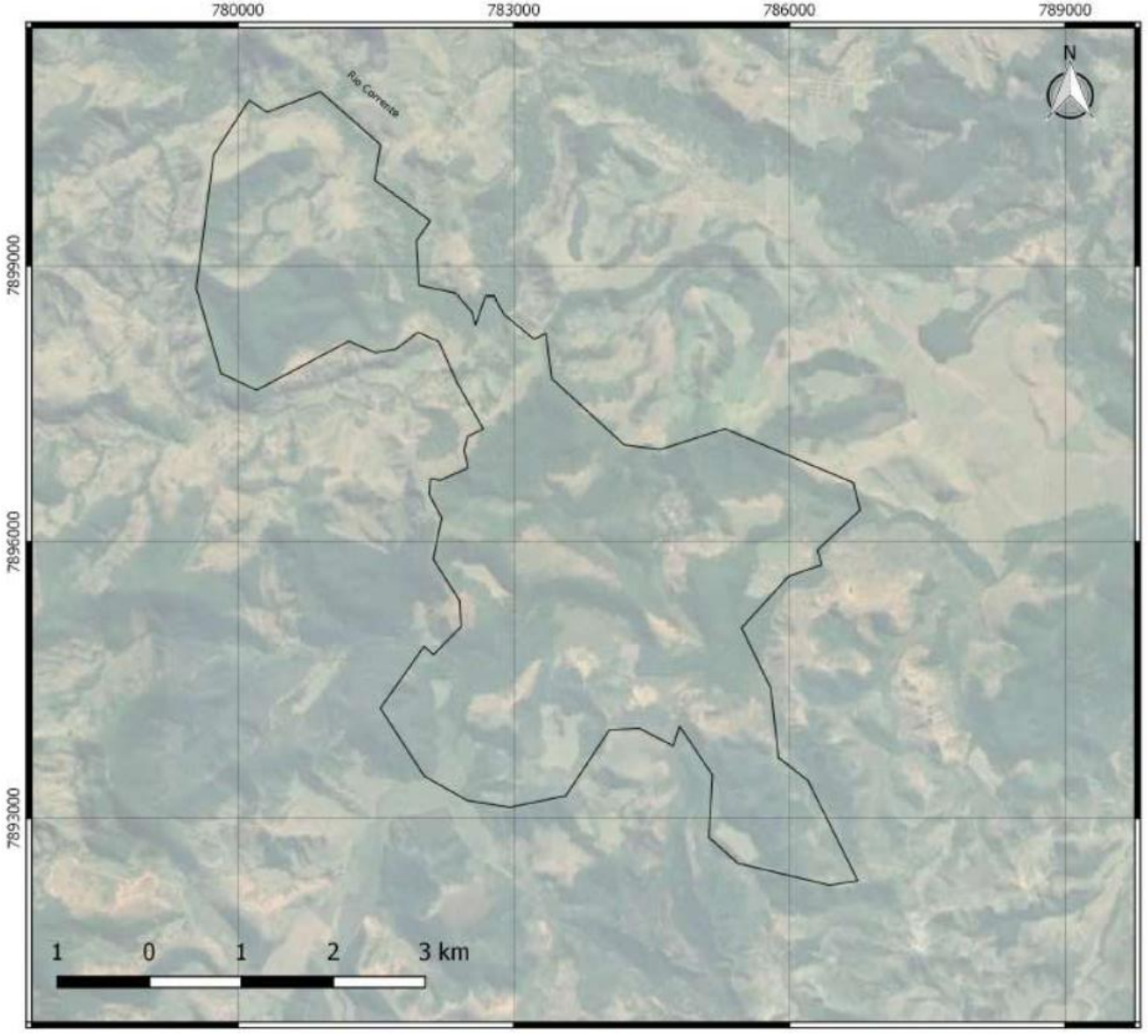
deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:261°03'51,81'' e 309,38; até o vértice GTP 19, de coordenadas N 7892272,90 m e E 786437,06 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:283°20'21,63'' e 1026,20; até o vértice GTP 20, de coordenadas N 7892509,66 m e E 785438,54 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:311°57'7,54'' e 426,38; até o vértice GTP 21, de coordenadas N 7892794,70 m e E 785121,44 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:3°29'10,80'' e 672,89; até o vértice GTP 22, de coordenadas N 7893466,35 m e E 785162,36 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:326°11'55,53'' e 455,54; até o vértice GTP 23, de coordenadas N 7893844,89 m e E 784908,94 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:325°43'11,50'' e 189,68; até o vértice GTP 24, de coordenadas N 7894001,62 m e E 784802,10 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:197°10'3,12'' e 226,40; até o vértice GTP 25, de coordenadas N 7893785,30 m e E 784735,28 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:297°26'28,66'' e 416,34; até o vértice GTP 26, de coordenadas N 7893977,17 m e E 784365,78 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:266°51'14,94'' e 326,42; até o vértice GTP 27, de coordenadas N 7893959,26 m e E 784039,86 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:213°35'57,49'' e 859,29; até o vértice GTP 28, de coordenadas N 7893243,53 m e E 783564,34 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:258°23'50,68'' e 618,70; até o vértice GTP 29, de coordenadas N 7893119,09 m e E 782958,28 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:279°07'11,32'' e 472,08; até o vértice GTP 30, de coordenadas N 7893193,92 m e E 782492,16 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:299°36'53,94'' e 537,85; até o vértice GTP 31, de coordenadas N 7893459,71 m e E 782024,57 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:327°05'17,09'' e 876,56; até o vértice GTP 32, de coordenadas N 7894195,59 m e E 781548,29 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:35°20'1,56'' e 824,79; até o vértice GTP 33, de coordenadas N 7894868,45 m e E 782025,30 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:132°41'31,51'' e 136,63; até o vértice GTP 34, de coordenadas N 7894775,81 m e E 782125,72 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:44°41'58,80'' e 426,95; até o vértice GTP 35, de coordenadas N 7895079,29 m e E 782426,04 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:356°42'43,74'' e 285,43; até o vértice GTP 36, de coordenadas N 7895364,24 m e E 782409,67 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:327°32'48,96'' e 533,83; até o vértice GTP 37, de coordenadas N 7895814,71 m e E 782123,21 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:11°41'23,64'' e 456,43; até o vértice GTP 38, de coordenadas N 7896261,67 m e E 782215,69 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:332°07'16,28'' e 292,56; até o vértice GTP 39, de coordenadas N 7896520,28 m e E 782078,88 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:4°30'22,25'' e 169,03; até o vértice GTP 40, de coordenadas N 7896688,79 m e E 782092,16 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e

distância:99°10'42,58'' e 109,72; até o vértice GTP 41, de coordenadas N 7896671,29 m e E 782200,47 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:66°05'2,69'' e 331,67; até o vértice GTP 42, de coordenadas N 7896805,74 m e E 782503,67 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:346°59'15,79'' e 198,39; até o vértice GTP 43, de coordenadas N 7896999,04 m e E 782459,00 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:14°22'1,40'' e 151,14; até o vértice GTP 44, de coordenadas N 7897145,45 m e E 782496,50 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:63°40'13,60'' e 190,52; até o vértice GTP 45, de coordenadas N 7897229,96 m e E 782667,25 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:330°25'8,79'' e 564,93; até o vértice GTP 46, de coordenadas N 7897721,25 m e E 782388,37 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:335°51'5,06'' e 500,99; até o vértice GTP 47, de coordenadas N 7898178,41 m e E 782183,42 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:294°10'20,02'' e 245,17; até o vértice GTP 48, de coordenadas N 7898278,80 m e E 781959,74 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:233°12'41,81'' e 305,63; até o vértice GTP 49, de coordenadas N 7898095,77 m e E 781714,98 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:260°13'45,58'' e 225,32; até o vértice GTP 50 de coordenadas N 7898057,53 m e E 781492,93 m, deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:293°24'36,02'' e 314,43; até o vértice GTP 51, de coordenadas N 7898182,46 m e E 781204,38 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:242°02'34,56'' e 1135,37; até o vértice GTP 52, de coordenadas N 7897650,18 m e E 780201,51 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:295°14'32,15'' e 428,52; até o vértice GTP 53, de coordenadas N 7897832,92 m e E 779813,90 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:343°43'46,99'' e 963,19; até o vértice GTP 54, de coordenadas N 7898757,54 m e E 779544,05 m; deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:7°32'44,47'' e 1462,24; até o vértice GTP 55, de coordenadas N 7900207,12 m e E 779736,06 m deste, segue, com os seguintes azimute plano e distância:33°02'1,52'' e 704,67; até o vértice GTP 01 encerrando esta descrição, Todas as coordenadas aqui descritas encontram-se representadas no sistema UTM, referenciadas ao Meridiano Central-45, tendo como DATUM SIRGAS 2000 ,Todos os azimutes e distâncias, área e perímetro foram calculados no plano de projeção UTM.

Belo Horizonte, 13/03/2021

_____

RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL GERÚ TUCUNÃ PATAXÓ



Coordenadas no sistema UTM, referenciadas ao Meridiano Central-45, DATUM SIRGAS 2000





GOVERNO DE ESTADO DE MINAS GERAIS

RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL GERÚ TUCUNA PATAXÓ

Área: 2.316,40 ha

Perímetro; Perímetro: 33.613,74 m

Município: Açucena - MG

Anexo B – Autorizações FUNAI

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 99/AAEP/PRES/2018

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Antônio Augusto Oliveira Gonçalves	PROCESSO Nº:	08620.012887/2018-21
NACIONALIDADE:	Brasileiro	IDENTIDADE:	RG nº MG-15.702.584 SSP/MG
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS		
PATROCINADOR:			

OBJETIVO DO INGRESSO
Com o objetivo de realizar pesquisa científica intitulada: **"ENTRE OS PATAXÓ DE AÇUCENA: MODO DE VIDA SOCIALIDADE INDÍGENA NO PARQUE ESTADUAL DO RIO CORRENTE (MG)."**

EQUIPE DE TRABALHO		
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO
*******	*******	*******

LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Parque Estadual do Rio Corrente/Aldeia Geru Tucunã	POVO INDÍGENA:	Pataxó
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Minas Gerias e Espírito Santo	CTL:	

VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	01 de janeiro de 2019	TÉRMINO:	31 de dezembro de 2019

Autorizo.

Brasília-DF, 19 de novembro de 2018.

RESSALVAS:

- Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização;
- Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade;
- Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;
- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações

audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.

Documento assinado eletronicamente por **Wallace Moreira Bastos**, **Presidente**, em 19/11/2018, às 17:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0935952** e o código CRC **051817A2**.

Referência: Processo nº 08620.012887/2018-21 SEI nº 0935952

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 78/AAEP/PRES/2019

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Antônio Augusto Oliveira Gonçalves	PROCESSO Nº:	08620.012887/2018-21
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	RG nº MG-15.702.584 SSP/MG
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade Federal de Goiás		
PATROCINADOR:	**********		

OBJETIVO DO INGRESSO
Realizar a continuidade/prorrogação de prazo do projeto de pesquisa intitulado: **"ENTRE OS PATAXÓ DE AÇUCENA: MODO DE VIDA SOCIALIDADE INDÍGENA NO PARQUE ESTADUAL DO RIO CORRENTE (MG)",** referente à **Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 99/AAEP/PRES/2018.**

EQUIPE DE TRABALHO		
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO
*******	*******	*******

LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Parque Estadual do Rio Corrente/Aldeia Geru Tucunã	POVO INDÍGENA:	Pataxó
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Minas Gerias e Espírito Santo	CTL:	

VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	31 de dezembro de 2019	TÉRMINO:	31 de dezembro de 2020

Autorizo.

RESSALVAS:

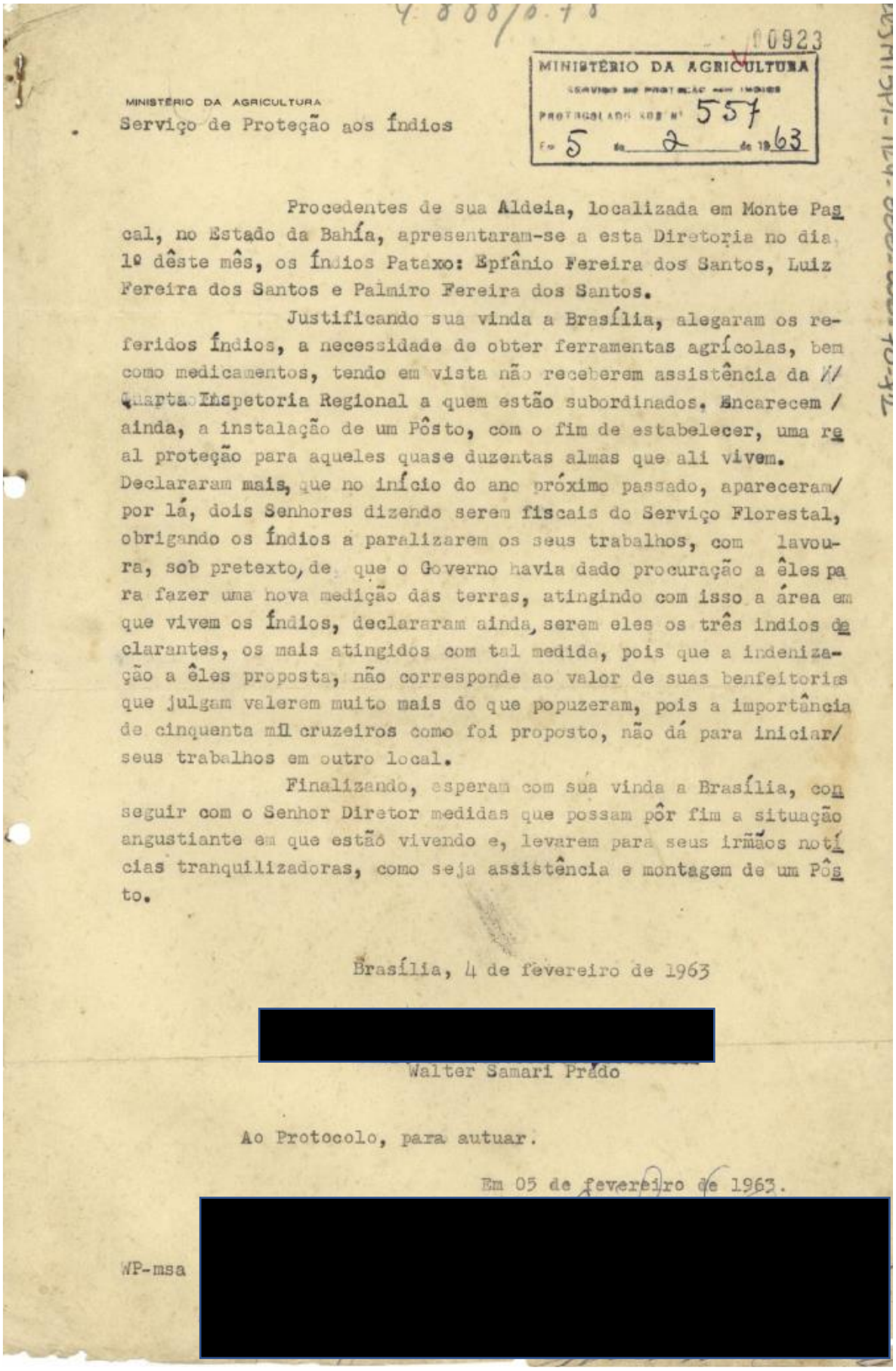
- Esta autorização inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização;
- Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade;
- Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;
- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.

Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Augusto Xavier da Silva**, **Presidente**, em 06/09/2019, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1561273** e o código CRC **8F7091B0**.

Referência: Processo nº 08620.012887/2018-21 SEI nº 1561273

Anexo C – Viagem de Epifânio, Luiz e Palmiro à Brasília-DF (1963)



4 888/63

0923

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS
PROTOCOLADO SOB Nº 557
Em 5 de 2 de 1963

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
Serviço de Proteção aos Índios

Procedentes de sua Aldeia, localizada em Monte Pascal, no Estado da Bahía, apresentaram-se a esta Diretoria no dia 1º dêste mês, os Índios Pataxo: Epfânio Fereira dos Santos, Luiz Fereira dos Santos e Palmiro Fereira dos Santos.

Justificando sua vinda a Brasília, alegaram os referidos Índios, a necessidade de obter ferramentas agrícolas, bem como medicamentos, tendo em vista não receberem assistência da // Quarta Inspetoria Regional a quem estão subordinados. Encarecem / ainda, a instalação de um Pôsto, com o fim de estabelecer, uma real proteção para aqueles quase duzentas almas que ali vivem. Declararam mais, que no início do ano próximo passado, apareceram/ por lá, dois Senhores dizendo serem fiscais do Serviço Florestal, obrigando os Índios a paralizarem os seus trabalhos, com lavoura, sob pretexto, de que o Governo havia dado procuração a êles para fazer uma nova medição das terras, atingindo com isso a área em que vivem os Índios, declararam ainda, serem eles os três índios declarantes, os mais atingidos com tal medida, pois que a indenização a êles proposta, não corresponde ao valor de suas benfeitorias que julgam valerem muito mais do que popuzeram, pois a importância de cinquenta mil cruzeiros como foi proposto, não dá para iniciar/ seus trabalhos em outro local.

Finalizando, esperam com sua vinda a Brasília, conseguir com o Senhor Diretor medidas que possam pôr fim a situação angustiante em que estão vivendo e, levarem para seus irmãos notícias tranquilizadoras, como seja assistência e montagem de um Pôsto.

Brasília, 4 de fevereiro de 1963

[redacted]

Walter Samari Prado

Ao Protocolo, para autuar.

Em 05 de fevereiro de 1963.

[redacted]

WP-msa

Anexo D – Vocabulário de Wied-Neuwied (1958 [1820])

Fogo, *kescham.*
Galinha, *tsucacacan.*
Homem, *idpin.*
Ir (deixe-nos ir), *mámamu.*
Irmão, *idnooy* (nasal).
Jacaré, *maai.*
Macaco, *keschniong* (*e* breve).
Machado, *piim.*
Mão, *agnibiktän.*
Monte, *agniná.*
Mulher, *atitiom* (*etiatüm*, *ü* entre *ö* e *ü*).
Negro, *tapagnon.*
Ôlho, *idcay.*
Ouro, *tagnibá.*
Ôvo (um), *niptim.*
Pau, madeira, *ke* (*e* palat. e breve).
Pé, *idpata.*
Peito, *itkematan.*
Peixe, *maan.*
Relâmpago, *tänjanam.*
Rio, *itacoy.*
Sangue, *idkäng* (*ä* palatal).
Tatu, *coim.*
Trovão, *tätiná.*
Ventre, *inion* (nasal).

3) Vocabulário dos Patachós

Nota. Tem essa língua grande número de palavras de pronúncia mal definida, meio pelo céu da bôca; também muitos sons entre *ä*, *ü* e *ö*.

Aldeia (muita gente), *canan-patashi.*
Amigo, camarada, *itioy.*
Anta (tapir), *amachy* (*ch* como em alemão).
Anzol, *kutiam.*
Arco, *poitang.*
Árvore, *mniomipticajo.*
Beija-flor, *petékétom.*
Boi, *juctan.*
Bom (é), *nomaisom.*
Bom (não é), *mayogená.*
Braço (o), *agnipcaton.*
Brilhar, *niongnitochingá.*
Cabeça, *atpatoy.*
Cabelo, *epotoy.*
Cama, *miptschap.*
Canoa, *mibcoy.*
Cantar, *sumniatá.*
Cão, *koké.*
Carne, *uniin.*
Cavalo, *amaschep.*
Chifre, *niotschokptschoi.*
Comer, *oknikenang.*
Comprido, *miptoy.*
Correr, *topakautschi.*
Coxa, anca, *tschakepketon.*
Criança, *tschauam.*
Cuia, *totsá.*
Curto, *nionham-ketom.*
Dedo, *gnipektó.*
Deus, *niamissum.*
Doente, *aktschopetam.*
Dormir, *somnaymohon.*
Espingarda, *khekui* (*e* palatal).
Faca, *amanay.*
Feder, *niunghaschingá.*
Fígado, *akiopkanay.*
Filho, *nioaactschum.*
Flecha, *pohoy.*
Frio, *nuptschaaptangmang.*
Gordura, *tomaisom.*
Grande, *nioketoiná.*
Homem, *nionnactim.*
Inimigo, *combater.*
Irmã, *ehä.*
Irmão, *eketannay.*
Machado, *cachü* (*ch* como em alemão, *ü* como *ö*).
Mãe, *atön* (*ö* entre *ö* e *e*).
Mandioca, *cohom.*
Milho, *pastochon.*
Môça, *nactamaniam.*
Monte, *egnetopne* (*e* final breve).
Morder, *kaangtschaha.*
Morrer, *nokschoon.*
Não, *tapetapocpay.*
Nariz, *insicap.*
Negro, *tomeningná.*
Noite, *tomenieypetan.*
Ôlho, *anguá.*
Ôvo, *petetiäng.*
Paca, *tschapá.*
Paciência, *niaistó.*
Pedra, *micay.*
Peito, *ekäp* (pron. indist.).
Peixe, *maham.*
Pena, *potoitan.*

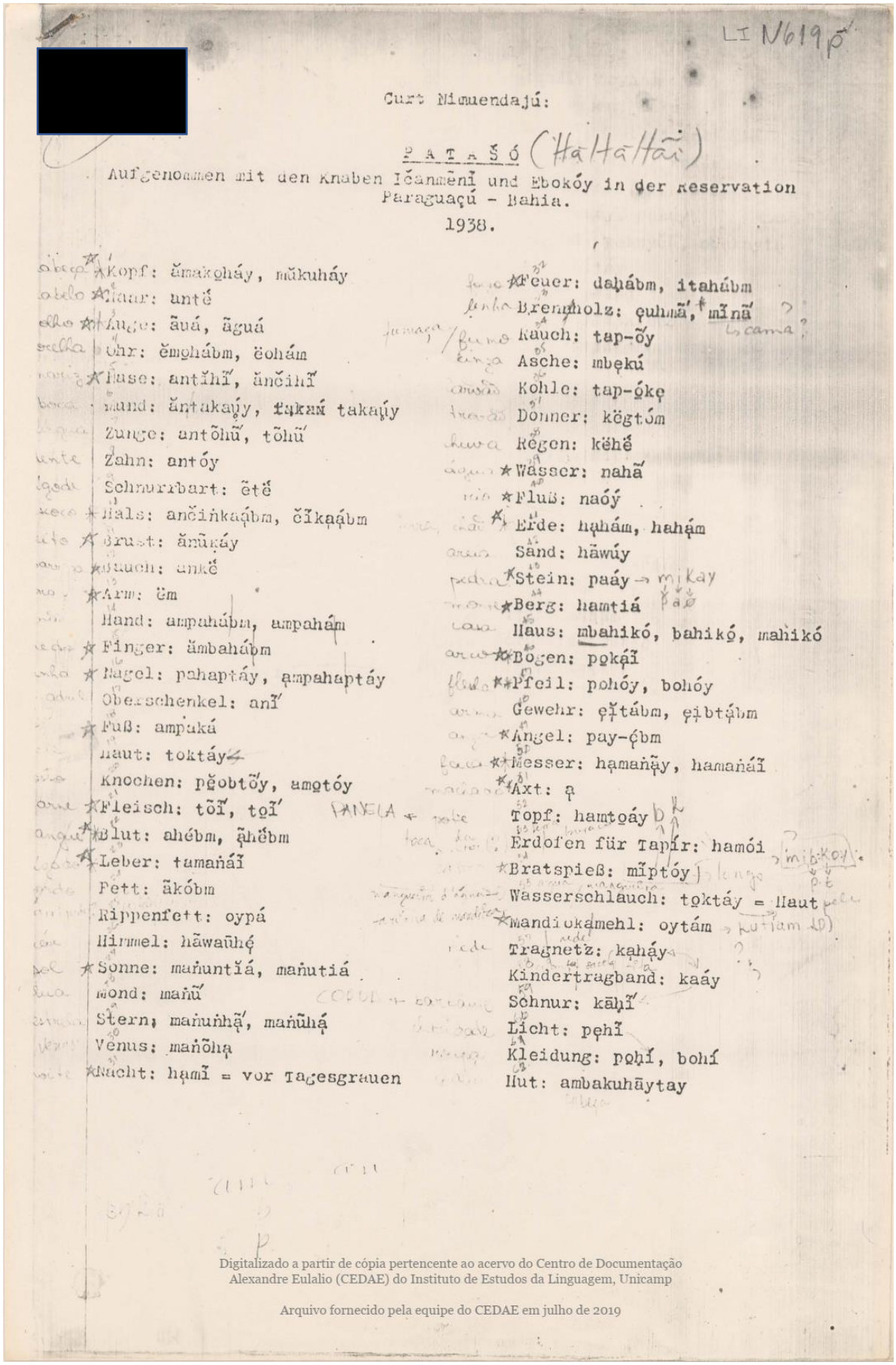
Pequeno, *kenetketó.*
Perna, *patá.*
Pescoço, *may.*
Pintar (a côres), *noytanatschä.*
Polegar, *nüp-ketö.*
Porco, *schaem* (*e* como *ü*, palatal).
Preguiça (animal). *gneüy.*
Preguiçoso, *noktiokpetam.*
Quebrar, *tschad.*
Rã, *maud.*
Rio, *kekatá.*
Sangue, *enghäm.*
Sim, *han.*
Sol, *mayon.*
Soprar, *ekepohó.*
Terra, chão, *aham.*
Um, só, *apetiäenam.*
Unha (das mãos e dos pés), *nionmenan.*
Velho, *hitap.*
Vem, *nanä.*
Ventre, *etä* (mal distinto).
Vermelho, *eoató* (*eo* separadamente).

4) Vocabulário dos Malalis

Nota: Há nesta língua abundância de sons guturais e nasais; as palavras na sua maioria são pronunciadas de modo confuso, pelo que é muito difícil representá-las pela escrita.

Água, *keché* (ambos *e* breves).
Alto, *amsettoi.*
Anta, *amajö* (*ö* breve).
Arco, *soihé* (*e* breve).
Areia, *nathó* (tom nasal).
Árvore, *me.*
Ave, *poignan.*
Barba, *esekö* (mal distinto).
Bôca, *ajatocó.*
Boi, *tapiet* (*e* indist.).
Bom (é), *epoi.*
Bom (não é), *jangmingbos.*
Bonito, *epoi.*
Botocudo, *epcoseck* (orelha-grande).
Braço (o), *niem.*
Cabeça, *akö.*
Cabelo, *aö* (mal dist.).
Cair, *omá.*
Calor, *ejé.*
Caminho, *paa.*
Camisa, *agüschicke.*
Cantar, *niamekae* (final breve).
Cão, *wocó.*
Cara, *tietó.*
Carne, *junié* (*e* breve).
Casa, *jeó.*
Cavalo, *cawandó.*
Céu, *jamepäoime* (final breve).
Chifre, *manaitke* (id.).
Chover, *chaab.*
Cobra, *checheem* (*ch* gutural).
Comprido, *escheem* (mal dist.).
Comer, *pomamenmeng.*
Coração, *akescho.*
Coxa, *ekemnó* (*e* breve).
Criança, *akó.*
Dê-cá!, *naposnom.*
Dedo, *aniemkó.*
Dente (o), *aió.*
Deus, *amietó.*
Dormir, *niemahonó* (*o* final breve).
Erva, *achená* (*e* breve).
Espingarda, *poó.*
Espinho, *mimiam.*
Eu, *pö* (breve).
Faca, *haak* (*k* quase inaudível).
Feio, *eveuura* (indist.).
Filha, *ekokahá.*
Filho, *hakó.*
Flecha, *poï* (tôdas as letras audíveis).
Fogo, *cuiá.*
Frio, *kapägnomingming.*
Galinha, *sucaca.*
Gato, *jongaët.*
Homem, *atenpiep* (*e* breve).
Ir, *akehege* (*e* breve).
Irmão, *hagno* (indist.).
Jacaré, *ae.*
Jacutinga, *pignd.*
Leite, *pojó* (*o* indist.).
Ligeiro, *aioihamoi.*
Lua, *ajé* (*e* breve).
Macaco, *küschnió.*
Machado, *pe.*
Mãe, *ate* (*e* breve).
Mandioca, *cuniä* (*ä* breve).
Mão, *ajimké* (*e* breve).
Milho, *manajá* (final breve).
Morder, *niamanomá.*
Morrer, *hepohó.*

Anexo E – Vocabulário de Curt Nimuendajú (1938)



LI N619p

[redacted]

Curt Nimuendajú:

PATAŠÓ (HaHaHãi)

Aufgenommen mit den Knaben Iĉanmẽnĩ und Ebokóy in der Reservation Paraguaçú - Bahia.

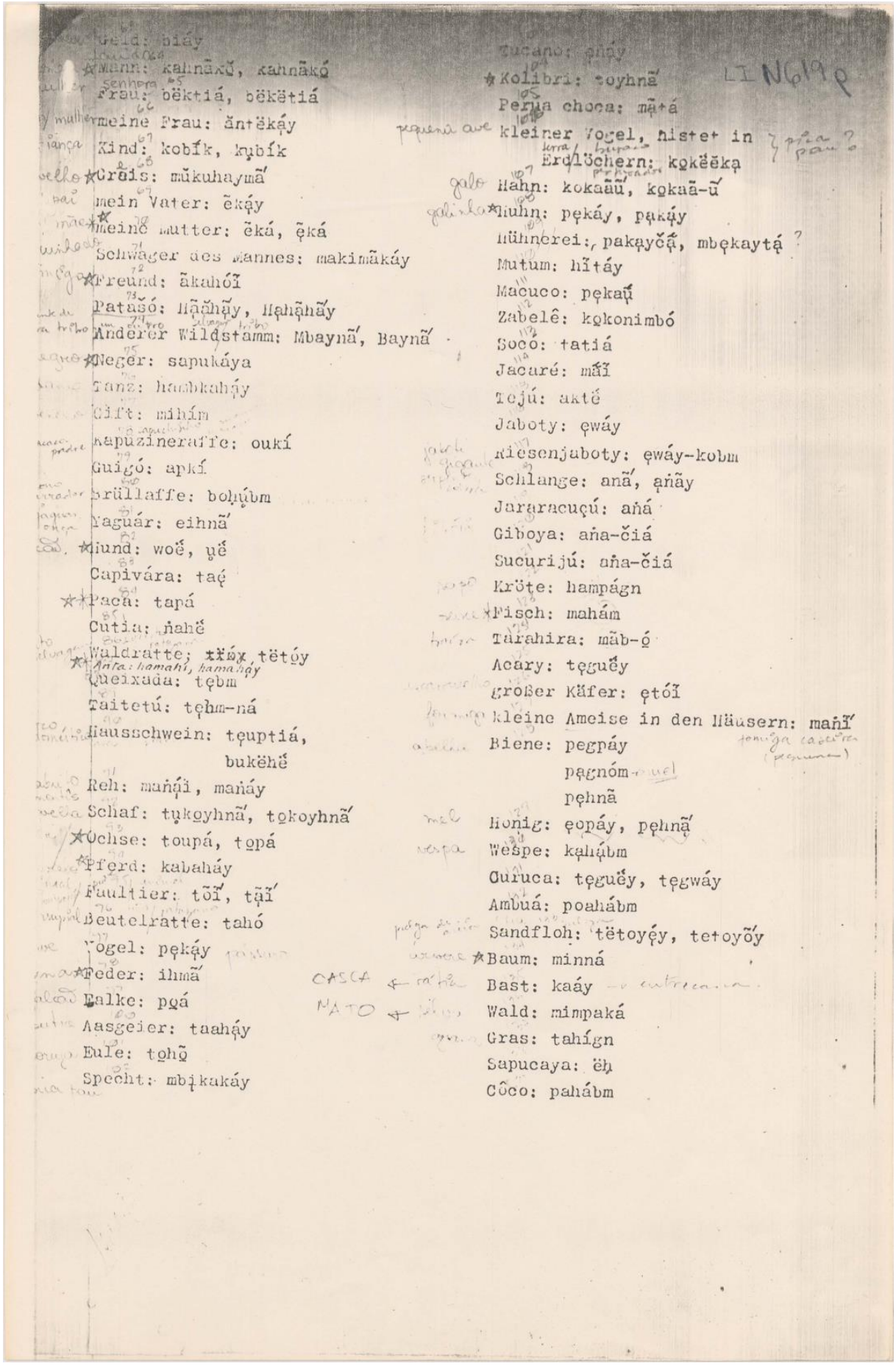
1938.

★Kopf: ãmakohány, mũkuháy
★Haar: untẽ
★Auge: ãuá, ãguá
Ohr: ẽmohábm, ẽohám
★Nase: antĩhĩ, ãnĉihĩ
Mund: ãntakaỵ́y, tãkam takaỵ́y
Zunge: antõhũ, tõhũ
Zahn: antóy
Schnurrbart: ẽtẽ
★Hals: anĉinkaą́bm, ĉĩkaą́bm
★Brust: ãnũkáy
★Bauch: anĸẽ
★Arm: ẽm
Hand: ampahábm, ampahám
★Finger: ãmbaháỵ́m
★Nagel: pohaptáy, ąmpahaptáy
Oberschenkel: anĩ
★Fuß: ampuká
Haut: toktáy
Knochen: pẽobtõy, amętóy
★Fleisch: tõĩ, tọĩ
★Blut: ahébm, ąhẽbm
★Leber: tamañãĩ
Fett: ãkóbm
Rippenfett: oypá
Himmel: hãwaũhę́
★Sonne: mañuntĩá, mañutiá
Mond: mañũ
Stern: mañuñhą̃, mañũhą́
Venus: mañõhą
★Nacht: hąmĩ = vor Tagesgrauen

★Feuer: dahábm, itahábm
Brennholz: ąuhmã́, mĩnã́
Rauch: tap-õy
Asche: mbẹkú
Kohle: tap-ǫ́kẹ
Donner: kẽgtóm
Regen: kẽhẽ́
★Wasser: nahã
★Fluß: naóỵ́
★Erde: hąhám, hahą́m
Sand: hãwúy
★Stein: paáy
★Berg: hamtiá
Haus: mbahikó, bahikǫ́, mahikó
★Bogen: pǫkąĩ
★★Pfeil: pohóy, bohóy
Gewehr: ę̣ĩtábm, ę̣ibtą́bm
★Angel: pay-ǫ́bm
★Messer: hąmañą̃y, hamañáĩ
★Axt: ą
Topf: hamtǫáy
Erdofen für Tapír: hamói
★Bratspieß: mĩptóy
Wasserschlauch: tǫktáy = Haut
★Mandiokámehl: oytám
Tragnetz: kąháỵ́
Kindertragband: kaáy
Schnur: kãhĩ
Licht: pẹhĩ
Kleidung: pǫhí, bohí
Hut: ambakuhãytay

Digitalizado a partir de cópia pertencente ao acervo do Centro de Documentação Alexandre Eulalio (CEDAE) do Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp

Arquivo fornecido pela equipe do CEDAE em julho de 2019



Weib: biáy
Mann: kaĥnãxṹ, kaĥnãkṍ
Frau: bëktiá, bëkëtiá
meine Frau: ãntëkáy
Kind: kobík, kṵbík
Greis: mũkuhaymã́
mein Vater: ẽkáy
meine Mutter: ẽká, ę̃ká
Schwager des Mannes: makimãkáy
Freund: ãkahóĩ
Pataśó: Hą̃ãhą̃́y, Hạhạ̃hã́y
Anderer Wildstamm: Mbaynã́, Baynã́
Neger: sapukáya
Tanz: hambkahą́y
Gift: mihím
Kapuzineraffe: oukí
Guigó: apkí
Brüllaffe: boḥṵ́bm
Yaguár: eihnã́
Hund: woẽ́, ṵẽ́
Capivára: taé
Paca: tapá
Cutia: ṅahẽ́
Waldratte: ẍẍẅx tëtóy
Anta: hamahí, hamahá́y
Queixada: tẹbm
Taitetú: tẹhm-ná
Hausschwein: tẹuptiá, bukëhẽ́
Reh: maṅą́i, maṅáy
Schaf: tṵkoyhnã́, tokoyhnã́
Ochse: toupá, topá
Pferd: kabaháy
Faultier: tõĩ́, tãĩ́
Beutelratte: tahó
Vogel: pẹkáy
Feder: ihmã́
Falke: pgá
Aasgeier: taahá́y
Eule: tohǫ̃
Specht: mbɨkakáy

Tucano: ẹnáy
Kolibri: toyhnã́
Perua choca: mą̃tá
kleiner Vogel, nistet in Erdlöchern: kokëẽkạ
Hahn: kokaãṹ, kokaã-ṹ
Huhn: pẹkáy, pạkạ́y
Hühnerei: pakạyčã́, mbẹkaytã́
Mutum: hĩtáy
Macuco: pẹkaṹ
Zabelê: kokonimbó
Socó: tatiá
Jacaré: mãĩ
Teju: aktẽ́
Jaboty: ẹwáy
Riesenjaboty: ẹwáy-kobm
Schlange: anã́, ạñãy
Jararacuçú: añá
Giboya: aña-čiá
Sucurijú: aña-čiá
Kröte: hampágn
Fisch: mahám
Tarahira: mãb-ó́
Acary: tẹguẽ́y
großer Käfer: ẹtóĩ
kleine Ameise in den Häusern: mañĩ́
Biene: pegpáy
pạgnóm-
pẹhnã
Honig: ẹopáy, pẹhnã́
Wespe: kaḥṵ́bm
Curuca: tẹguẽ́y, tẹgwáy
Ambuá: poahábm
Sandfloh: tëtoyẽ́y, tetoyṍy
Baum: minná
Bast: kaáy
Wald: mimpaká
Gras: tahígn
Sapucaya: ëḥ
Côco: pahábm

LI Nb19 p

Farbenfrucht: mĩkahẽbkụ̃ỹ ?
Taquara: ẹkáy
Mandioca: ohóy, ọhóy
Inhame: ẹpọ́y
Batate: popá
Mais: pahọgtábm, pahụktám
Bohne: mĩkahábm, mikahábm
Tabak: tẹbmnũ̃ kahábm
kleine Banane: pahabnã́
Banana da terra: kebká
Zuckerrohr: mimą́bm, miụ́bm
Orange: mimamãká
groß: kẹhãtiá
kalt: teptẹ́bm
krank, ich bin krank: hamikáĩ
baden: amaṇụ́m
essen: komá
gehen, laßt uns gehen! ahĩkábm
kommen, komm! čopá
laufen, lauf! moatẹpá
legen, lege es hin! goagną́m
schlafen, er schläft: mowĩ
sterben, er ist gestorben: a-tó
zerbrechen, zerbrich es! naọ́

Ilhéos, 11. Dezember 1938.

[redacted]

Anexo F – 120 formas Barra Velha de Pedro Agostinho (1971)[121]

Mer’kiw – açúcar

Mer’kew – açúcar

Múr´nga- água

Úna´n´- água

Ma´’na´y - anta

Ma´na´y - anta

Pu’huy - arco

Pu’hu - arco

Pu’ huy de terne’to - do arco outro

Sez’na´ - arroz

Sisnã - arroz

Tapi’ta - banana

Tapita’ta - banana verde

Be’he - banha

Be’he de muku’heys - banha de porco

Ulatxa txú – banho (pular Atxatxu)

Nkuna´a´ - beber

Grcpi’zcpi - beber água

Suka’kay - bicho de penas

Í’kuy - boca

I´n’kuy, i´’kuy - linha boca

Ku’keys – cachorro

[121] Adaptado a partir de Bomfim (2012). Lista de palavras coletada por Pedro Agostinho em 1971 na Aldeia Barra Velha, acervo grupo de pesquisa Pataxó. A Letra (z) corresponde igual ao som[ʒ] igual da letra (J).

Ta’ha´w - café

Kuka’ite’ba - cágado

Hã’hãw - chão

Mer’kiw - cana

Zãw’katxi - canoa

Zãw’kati - canoa

Rami’a - cantar

Bay’su - o capim é verde

Su’nína, su’nína, su’níyan - carne

Ki’ze mi - casa

Ki’ze mi bay’ á - casa velha

Ki’ze mi bay’su - casa bonita

Ka mandu – cavalo

Ba´nduha´, bándu’ra - cavaquinho

Te’hey - chuva

Sapsu’í - a chuva é fina

Zawkétroní - cigarro

Tupa’vey - cinza

Kayandura - cobra

Tupi’say grande - cobertor

Mãngutsi - comida

Kõmpokisay’eki - conversar

Espidimua´nga - copo de beber água

Nuka’u - correr

Bihni ‘kí - cortando

Uspa ‘tey - cutia

Í’suy - dente

Gríngrí - dinheiro

Kayamba, kanãmba - dinheiro

Mer kiu - açúcar

Tanumú’húm - dormir

Ha´miá - ele está cantando

Mí’kay - faca

Mi’kay - facão

Ku’yuna - farinha

Pu’huy - flecha

Bahi ‘zi,bahi’zi - flecha

Za´w ‘pek - fogo

Zaw’peki - fogo

Zaw ‘peki - fósforo

Sapísu ‘í - frio

Íntihikay, íntihitihíkay - fruta amarga dá no mato

Kú’ru - fumo

Ku’ru, ku’hu - fumo

Ku’rukí - fumo

Manay’ite - boi, gado

Hemungana - gato

Suka’kay i’na - galo

Makí’nam, makí’nam, makí’yam - gente

Ingo’ra - gente preta

Ín’gora - gente, (coisa) preta

Yndi’hísusu - gente de nossa nação

Yndi’hí - gente de outra nação civilizada

Impa - homem

Sakí’ra - índio que andou debaixo do chão

Zampekuru’fu - labareda

Bihi’ti - lagarto

Irepí’sepí - leite

Mayai’he - lua

Íngo’ra, íngora - macaco

Íngo’ra pit’ks - macaco

Mi’kay ki’toki - machado

A’nía - mão

Anína´ou anía - mão

Kitoke’he - menina

Kitokí’he - menina

Ki’toki - menino

Pa’ta, mew pa’ta - meu pé

Behe’te - milho

Tei’ma - milho

Í’he - moça

Í’he bay’su - moça bonita

Zo’kána í’he baysu - moça bonita

Í’he baysa - moça feia

Nuku’emí - morto

Zo’kãna - mulher

Zokana - mulher casada

Puhu’su - nariz

Pata’suys - nome da tribo

Kuhu’si - nós o indígena

Tim’pá - olho

Kupa’raka - onça

Hemu’gana - onça

Kuka’ite’ba - gato,onça

I´mungagn’ nu be’be kuna’a´ - a onça está bebendo

Po’kré - paca

Í’day - panela

Í’dayi - panela de barro

Pa’suki’say - papel

Su’ka’kay - passanho

Pa’ta - pé

Pa’ta di muhu’tí - pé de gente

‘Saw pa’ta – seu pé

Muku’suy - peixe

Koah - pequena

Bahí’há - perua

Ki’hiw – pessoa, gente

Mukuheys - porco

Idai’to - pote

Idayi’to – pote

Tapa’yun - preto

Íngo’ra - preto

Uma’aesy’ka - rio

Tupi’say - roupa

Tupi’say pequeno – roupa de vestir

Muhu’ze – sair pra viajar

Butis’pey - sal

Mi’ãngu - saliva

Írepi - sangue

Sa’ru – sarnê (sairgue)

Tehe’ni - tanga

Ihi’ti - tartaruga

Ha’haw - terra

Trovan - trovoada

‘Okri kri’zu - veado

Nakí’ yam - velho

Zakizemi - velho

Burise – vem cá

A’ u – vem cá

A’u a’u – vem cá rápido

Íngay - tá zangado

Íngay - zangado

Zakizemi - velho

Peter’nã, peteh’na - pimenta não do reino

Anexo G – Tabela Patxôhã-Maxakali de Alessandro Cruz (2015)

PALAVRAS EM PATXÔHÃ	**MAXAKALI**	**PORTUGUÊS**
TAPITÁ	TEPTA	BANANA
BAIXÚ	MAÍ XOP	BONITO
ÎDIRI	YUHUK	NÃO ÍNDIO
KOKWÃ	PUTOK	CABEÇA
IXÉW	XÉ	CABELO
KUKÉ	KOKEX	CACHORRO
TEHÉ	TEHEX	CHUVA
KOHÃ	KÕHÃG	CERVEJA
KAYÑÃDURA	KÃYÃNOX	COBRA
KAWATÁ	KUXA	CORAÇÃO
MUHÜ	MÕHÕN	DORMIR
XUKAKAY	XOKAKKAK	GALINHA
TXIHÍ	TIHIK	ÍNDIO
HAY	MAYÕN PIT	SOL
MAYÕ	MAYÕN HEX	LUA
KITOK	KUTOK PIT	MENINO
KITOK'ÎHÉ	KUTOK HEX	MENINA
ÁPÔYTXEKÁ	ÃPUNÜHÃNÜ	VEM CÁ/ VEM PRA CÁ
TXONÃG	KONÃG	ÁGUA
ÚNA'Ã	KÕNÃ'ÃG	ÁGUA
SUNIA	XOK YIN	CARNE
KUHUY	KOHOK	FUMO
MYKAY	MÎKAX	FACÃO
GUARAP JÓP	GÕÃNÃNÃG	GUARANÁ
ÃHÔ	ÃMHOK	NÃO
KAYBOKA	KAXMUK	CACHAÇA
BUKUHU	PUTOHOK	CINZA
KAMANDÚ	KAMANOK	CAVALO
MITÁ	MÎTA	FRUTEIRA/FRUTA
APIBA	AP PIP'AH	ACABOU
SIRNÃ	XUINÃG	ARROZ
MÜKIÁ	MÕHAP	ASSAR
ETÓÎ	KUX XAX TOX	BONÉ
TAPAYNÜ	TAPÃYOG	PRETO
KÃNÃÑÃY	HÃMGÃYÃ NÃG	DIABO

MUKXÁ	ÕXÕN	ABRIR
ÎPAKÉGA	UPAKUT	ADOENTADO/DOENÇA
PÂKTE	PUTUK	RECONHECIMENTO
TUHUP	TUHUT	REDE DE PESCA
AKÊ	AKUÚ/AKA.OK	AGUENTAR
UHITUÉ	ÕHITUP'AX	ALEGRE
HITUP	HITUP	ALEGRIA
AMATXI	ÃMÃXUP	ANTA MACHO
ÎKUY	ÕKOX	ANUS
KUTXIÃ	KOXÃM	ANZOL
HAMIKA'Í	XOKAX	BROTAR
MKÂY	KOX	BURACO
ATPATÔY	PUTOXHIY'AX	CABEÇALHO
XOKUNÃ	KAPEXHEP MÃ' AX	CAFETEIRA
HAMÃT	HÃMPUK PEX	CALOR
MÍPXAP	MÍMXAP	CANA
MÎÃB	MÎNKUP	CARA
KUP	TAP PET KUPHEP	CANETA
MIBKOY	MÎMKOX	CANOA
ÕNI	ÕYIN	CARNE
TXAKID	XAPTIT	CARRAPATO
TXENÃ	XÊÊNÃG	CERTEZA
ÃPOKÁ	ÃPOTAHA	CHORAR
KOHAY	TOHOX	CIPÓ

Anexo H – Tabela Patxôhã-Maxakali de Jonatan Cruz (2018)

PATAXÓ (PATXÔHÃ)	MAXAKALI (MAXACANÍ)	SIGNIFICADO
AHNÃ	ÜGMÜN	EU
ANEHÕ / MUPUK	ÃMÜN	VOCÊ
TOPEHÊ / KEPÂY	ÕHÕM	ELE, ELA
HOTEHÔ	YÜMÜÜG	NÓS
HAYÔKUÃ	HÃMTÜP MAI	BOM DIA
ITXÊ NIATÓ	ÃMÃXAK MAI	BOA TARDE
TAKOHÃ	ÃMNÎY MAI	BOA NOITE
AKXÃY	TEÜM	OI
AMIX	ÃMIX	ESCREVER
ARENEÁ	ÃYÎY	FALAR
PAHNÊ	PÂMÊ	DAR/ ME DÁ
MIMÔ'Ã	ÃTEPTUPPAX	GOSTAR
MÃGUTXI	ÃMUK	COMIDA
JAPOTERÚ	YAMÕG	CADÊ
ÜG KRAMIÃ	THÕNHÃ	E AGORA
PATAXI	APNE	ALDEIA
HÃMÜGÃY	HÃMGÃY	ONÇA
PONIOHÕ	KOTIX	MACACO
IHNÜY	ÛTAK MUY	IRMÃO
IPAMAKÃ	TAK	PAI
IMAMAKÃ	MÃY	MÃE
MUKUNÃ	KOHOT	MANDIOCA
PUHUY AKUÃ	NÃMTUTXI POHOX	ARCO E FLECHA
ITSAHAKEB	MÎMXOX	LANÇA
MARAKAÑÃ	TAT XAK	MARACÁ
ITOHÃ	PEKOX	CÉU
TAMIKUÃ / MAGÕ	MÃYÕN NÃG	ESTRELA
PATATXAY	PATAXAX	SAPATO
KUMUHUÁ	KÕNÃG XEKA	MAR
KEKATXÁ	KÕNÃG KOX	RIO
BAWAY	MÎKAXXAP	PEDRA
JOÔPEK / KISSÁW	KUXAP	FOGO
ÃG'TXAY	YÎKOX	BOCA
MÃGUTÁ	MÃHÃ	COMER
GOYÁ	XOOP	BEBER
APÔY	MÃH	VEM
DXÊ / PINAPÕ	PENÃHÃ	VER
POHÊHAW	ÜHI	VIDA
ÎXÉW	ÜXÉ	CABELO
TOKOUTKA / MATURÊBÁ	MÎMATIX	FLORESTA

TOKERÊ	ÜMTUP	QUERO
HÃHUHÊ	YÃY PUTUP	NAMORAR
SUNIATÁ	KUTEH	CANTAR
KUHÚ / TRIOKÁ	TUMÕG	ANDAR
ÂKÂWTXY	MOXUPAHA	CORRER
AKUÊG	ÜHÃM	TRABALHO
AWÃKÃ	HÃMAGTUX	HISTÓRIA
HÃHÃW	HÃHÃM	TERRA
AWERY / NIAMÃ	YÃMAI	OBRIGADO
MIÃGA / TXONÃG / ÚNA'Ã	KÕNÃÃG	ÁGUA
TSÔPÊHNÃ	ÜXUPEX	DOCE
MEHKÍ	ÃXOK	AÇÚCAR
AKÂIÉKO	KAXIX	CACIQUE
MUHÜ	MÕHÕÃM	DORMIR
PAHU'RÉ	YÕNKUP	SONHAR
SUYHÊ'RÉ	PEPAXEX	PENSAR
AKTXE	KONÜG	PAPAGAIO
TXUHAP	PÕM	VAMOS
WATXATXÜ	TAT XOK	TOMAR BANHO
HITUP	ÜHITUP	ALEGRIA
NITXI UHITUÉ	ÜHITUP TÃMNÃG	MUITO ALEGRE
MOIKÃ	MÕYÕN	JOGAR
KAHEYTÁ	MANUY	LARANJA
INURÂY	MÃXÃ	MAÇÃ
UDXEOP	XUPXAK	MAMÃO
BAKTXI	KUTITA	ABACAXÍ
IKARÉ	MAKAT	ABACATE
BOKWÃDXÊ	PAXXAP	COCO
PETÂY	PETENÃG	PIMENTA
KEDXURÉ	KAYO	CAJU
OB'RUÁ	TOTXUXPEX	MELÂNCIA
APETXIÊNÃ	ÜXET	UM
KROKXÍ	ÜTIX	DOIS
MITXÊ	ÜTIKOYUK	TRÊS
RÃTXÊ	KOAT	QUATRO
NIGRÊ	XÎY	CINCO
PATXIÁ	XEX	SEIS
DXÃDXÊ	XET	SETE
NITXÊ	OX	OITO
RAWATA	NÃM	NOVE
RÓTSA	NEX	DEZ
TXIÃGÁ	ÜNOK	BRANCO
TAPAYÑÜ	ÜMNÎY	PRETO
OBI	ÜYIXUX	AZUL
EOATÓ	XUTA	VERMELHO

AJÚ	YIXUX	AMARELO E (VERDE NO MAXAKALI)