

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

FABIANO JOSÉ ALVES DE SOUZA

**Os Pataxó em *morros brutos e terras fanosas*:
Descortinando o movimento das puxadas de rama.**

**São Carlos
2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Os Pataxó em *morros brutos e terras fanosas*:
Descortinando o movimento das puxadas de rama.**

Fabiano José Alves de Souza

**Tese apresentada em cumprimento parcial
às exigências do Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos
(UFSCAR) para obtenção do grau de
doutor em Antropologia Social**

**Orientador: Prof. Dr. Felipe Ferreira
Vander Velden**

**São Carlos
2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Fabiano José Alves de Souza

**Os Pataxó em *morros brutos e terras fanosas*:
Descortinando o movimento das puxadas de rama.**

Tese apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) para obtenção do grau de doutor em Antropologia Social.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (Orientador)
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves Carvalho (Co-orientadora)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Profa. Dra. Marta Amoroso
Universidade de São Paulo (USP)

Dr. Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Dra. Clarice Cohn
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Dra. Marina Denise Cardoso (suplente)
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Prof. Dr. Antônio Guerreiro Jr. (suplente).
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

*Dedico este trabalho a todas as crianças Pataxó que vieram a falecer
no árduo movimento das puxadas de rama.*

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden, meu orientador, por sempre ter apostado neste trabalho. A sua dedicação e sensibilidade à etnologia indígena inspiraram-me para a realização deste presente trabalho. No processo de orientação, pude experimentar sua inteligência penetrante.

À Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves Carvalho, minha co-orientadora, pela inspiração, pelo apoio e por ter-me permitido seguir de forma mais segura em campo.

À FAPEMIG, que me oportunizou uma bolsa de estudos durante o doutorado.

À Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), que me permitiu a liberação das atividades acadêmicas para a realização dos estudos de doutoramento.

Aos professores do PPGAS/UFSCar, em particular, os professores **Dr. Edmundo Antonio Peggion, Dr. Geraldo Luciano Andrello, Dra. Clarice Cohn, Dra. Marina Denise Cardoso e Dr. Luiz Henrique de Toledo. Todos eles contribuíram de maneira formidável para a realização deste trabalho.**

Aos professores **Dr. Márcio Ferreira Silva, Dra. Beatriz Perrone-Moisés e Dra. Maria Denise Fajardo Grupioni** pelas estimulantes reflexões realizadas ao longo de seus cursos em que pude participar.

Agradeço, com especial carinho, os membros da banca de qualificação: os professores Dr. Paulo José Brando Santilli e Dra. Maria Rosário Gonçalves Carvalho, pelas inúmeras contribuições ao presente trabalho.

Agradeço a todos os membros da banca de defesa de tese: os professores **Dr. Paulo José Brando Santilli, Dra. Maria Rosário Gonçalves Carvalho, Dra. Marta Amoroso, Dra. Clarice Cohn, Dra. Marina Denise Cardoso (suplente) e o Prof. Dr. Antonio Guerreiro Jr.(suplente).**

À indigenista Geralda Chaves Soares, indigenista da “marca maior”, pois em função da sua atuação junto aos índios de Minas Gerais, este trabalho pode conter um pouco mais de dados que jamais seriam alcançados sem a sua grande contribuição.

Ao Sr. Fábio Alessandro Urban, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, sou grato pela sua presteza e solicitude.

Aos meus colegas professores da Universidade Estadual de Montes Claros.

Aos meus colegas de turma no doutorado, Aline Fonseca Iubel, Cristina Rodrigues da Silva, Júlio César Jatobá Palmiéri, Lecy Sartori, Flávia Carolina da Costa Maria Carolina de Araújo Antônio, G. Vicente pelo convívio, pelos diálogos e discussões sempre enriquecedores e oportunos.

Aos integrantes do LEPAC-UFSCar (Laboratório de Estudos e Pesquisas em Antropologia da Criança), em especial, Thaís Mantovanelli, Christiane A. Tragante, Patrícia S. Begnami, Ana Elisa Santiago, Amanda Rodrigues Marqui e José Valdir Jesus de Santana pelas instigantes discussões proporcionadas pela disciplina Antropologia da Criança, ministrada pela profa. Dra. Clarice Cohn.

Agradeço a todos os funcionários da FUNAI e FUNASA com quem travei contato, pelo bom relacionamento que conseguimos manter. Agradeço, em particular, ao Bruno, enfermeiro da FUNASA em Itapeçerica, pelos medicamentos dispensados às feridas em minhas pernas que custavam a secar.

Agradeço também aos meus anfitriões Pataxó, em todas as aldeias em que estive. Em particular, ao Kanátýo, Dona Maria, Siwe, Duteran e Clovis (Muã Mimatxi); Dona Nete, Seu Divino, Seu Madruga, João, Ari, Tari, Macauê, Dona Rita, Galileu e Kapiroawã (Aldeia Retirinho); Dona Rosa, Ronaldo, Romildo, Soin, Kairan, Reginaldo e Caiano (Aldeia Imbiruçu); Seu Manoel, Dona Zizi, Mezaque, Seu Zeca, Xé (Aldeia Sede); Doutor, Nagô, Adalício, Dona Minervina (Aldeia Barra Velha); Domingos Braz, Dona Graça, Walmir (Avelino), Ivan Pankararu, César e Tupã (Cinta Vermelha-Jundiba); Baiara, Siquara, Cleide Pankararu, Eliene e João Cabecinha (Jeru-Tucuna) e ao Seu Zuza.

Aos meus pais, pela flama do carinho e da atenção que sempre me dispensaram.

Agradeço aos meus queridos filhos que na reta final da escrita da tese, além da paciência, colaboram substituindo-me nos plantões noturnos em atenção ao meu querido pai.

À káritas, minha esposa, sou grato pela cumplicidade e pelo companheirismo. Sem tudo isso, eu não teria chegado ao termo deste trabalho.

Agradeço, por fim, a todos os *encantados* que jamais pude ver. Aqueles, agressivos, eu busquei deixá-los em campo; os simpáticos deixaram em mim suas forças tranquilas que procuro conservá-las.

Resumo

Esta tese discute as *puxadas de rama* realizadas pelo povo indígena Pataxó de Minas Gerais que totaliza uma população de 432 habitantes, distribuída em sete aldeias, a saber: no município de Carmésia, encontra-se a Reserva Indígena Fazenda Guarani, onde se situam as aldeias Sede, Imbiruçu e Retirinho; no município de Araçuaí, encontra-se a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba; no município de Itapeçerica, encontra-se a aldeia Muã Mimatxi; no município de Açucena, encontra-se a aldeia Jeru Tucunã; e, por fim, no município de Guanhães, encontra-se a recente aldeia do Seu Zuza. Em síntese, as *puxadas de rama* constituem-se por movimentos migratórios que se encontram implicados na relação com seres não humanos (encantados), com a natureza dos não índios e primordialmente com a construção da humanidade Pataxó. Nesse sentido, destacando seu caráter polissêmico, através do movimento das *puxadas de rama* buscou-se ampliar os sentidos da migração. Neste trabalho, a análise das *puxadas de rama* tem, como ponto de partida, os deslocamentos ocorridos entre os grupos de famílias Pataxó, no começo dos anos 1970, da sua terra natal, a aldeia Barra Velha (BA), considerada *aldeia mãe*, para outra terra: o antigo RIN, Reformatório Indígena Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), e prossegue com as recentes migrações ocorridas entre as aldeias em Minas Gerais. Conquanto as *puxadas de rama* sejam bastante recorrentes na literatura que versa sobre os povos indígenas no Leste e no Nordeste, elas não têm recebido maiores investimentos de estudo. Em consideração a isso, através de experiência etnográfica entre as diferentes aldeias Pataxó, buscou-se descrever os complexos movimentos que elas oportunizam com o intuito de ampliar as reflexões que este fenômeno oportuniza.

Palavras-chave: povos indígenas; Pataxó; puxadas de rama; encantados; experiência etnográfica.

Abstract

This thesis discusses the *puxadas de ramas* performed by the indigenous Pataxó from Minas Gerais, totaling a population of 432 inhabitants, distributed in seven villages, namely: the city of Carmésia, which is the Indian Reservation Fazenda Guarani, where are located the villages Sede, Imbiruçu and Retirinho; in the municipality of Araçuaí, there is the village Cinta Vermelha-Jundiba; in the municipality of Itapeçerica, lies the village Muã Mimatxi; in the city of Acuçena, lies the village Jeru Tucunã; and, finally, in the municipality of Guanhões, is the new village of His Zuza. In short, *puxadas de rama* are formed by migratory movements that are involved in the relationship with non-humans (*encantados*), with the nature of the non-indians and primarily with the construction of Pataxó's humanity. In this sense, by highlighting its ambiguous character, through the movement of *puxadas de rama*, I thought of expand the meanings of migration. In this work, the analysis of *puxadas de rama* has, as a starting point, shifts that occurred between groups of Pataxó families in the early 1970s from their homeland, the village Barra Velha (BA), considered the mother village, to another land: the old RIN, Reformatory Indigenous Fazenda Guarani in the villages of Carmésia, in Minas Gerais. While the *puxadas de rama* are quite recurrent in the literature that deals with indigenous peoples in the East and Northeast, they have not received major investment studies. In consideration of this, through ethnographic experience between different Pataxó villages, I sought to describe the complex movements that they bring about in order to expand the reflections this phenomenon offer us.

Keywords: indigenous peoples; Pataxó; *puxadas de rama*; *encantados*; ethnographic experience.

Lista de tabela, diagramas e imagens

Mapa 1. Localização aproximada das aldeias citadas. Elaboração: Fabiano Souza, a partir do mapa das mesorregiões do estado de Minas Gerais. 2013.

Tabela 1. População Aldeia Sede, 2012

Tabela 2. População Aldeia Imbiruçu, 2012

Tabela 3. População Aldeia Retirinho, 2011

Tabela 4. População Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, 2012

Tabela 5. População Aldeia Muã Mimatxi, 2011

Tabela 6. População Aldeia Jeru Tucunã, 2012

Diagrama genealógico 1. Aldeia Sede

Diagrama genealógico 2. Aldeia Imbiruçu

Diagrama genealógico 3. Aldeia Retirinho

Diagrama genealógico 4. Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba

Diagrama genealógico 5. Aldeia Muã Mimatxi

Diagrama genealógico 6. Aldeia Jeru Tucunã

Figuras:

1- O caburé visto por trás. Na compreensão Pataxó é destacado o detalhe zoológico dos quatro olhos (dois de verdade, dois de pena), pois quando sua plumagem na parte de trás da cabeça arpepia, surge um desenho vistoso em forma de falsa face, que permite enganar seus predadores.

2- O gavião visto a partir do seu bico duro e das suas garras. Entre os Pataxó, a índole predadora desta ave diz algo sobre a natureza dos brancos.

3- Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, adaptado do mapa de Curt Nimuendajú, 1944.

4- Detalhe do Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. Nimuendajú, 1944.

5-Diagrama de deslocamento das aldeias Pataxó em MG.

6- Localização das aldeias citadas no mapa das Mesorregiões de Minas Gerais.

7- Incursão pela Mata da Cotia (Aldeia Sede).

8- Mapa da Reserva Indígena Fazenda Guarani contemplando as três aldeias.

9- Croqui das três aldeias da Reserva Indígena Faz. Guarani.

10- Rua principal da aldeia Sede, julho 2012.

- 11- Ruínas do antigo hotel construído por Magalhães.
- 12- Espaço cultural Mongangá nas vésperas da Festa das Águas, out. 2012.
- 13- Uma pessoa que virou bicho. Desenho realizado por Valmir, 2012.
- 14- Localização das aldeias Pataxó na Bahia. Fonte: Miranda (2009); Carvalho & Bierbaum (2009).
- 15- Desenho da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal.
- 16- Casarão de Magalhães ao fundo e o Pirulito (monumento que servia para o hasteamento de bandeiras) do Tempo dos Maribondos sobreposto com pinturas indígenas do tempo da Reserva Indígena.
- 17- Casarão visto por trás. A cor marrom glace das esquadrias, portas e janelas revela o uso militar do edifício.
- 18- Visão interna do Casarão de Magalhães transformado em delegacia no tempo dos Maribondos. As celas, em ruínas, ainda persiste no porão do Casarão.
- 19- Placa de inauguração da capela pelos militares no ano de 1968.
- 20- Capela em ruínas.
- 21- Casarão de Magalhães sob a posse da FUNAI no tempo do RIN.
- 22- Celas reativadas no tempo doído do RIN.
- 23- Casa de Clovis, em Muã Mimatxi, dezembro de 2011.
- 24- Casa de Diu, em Jeru Tucunã, junho de 2012.
- 25- O Encantado Lombeta, incursionando pela roça de mandioca. Fonte: Pataxó (2001).
- 26- Crianças brincando com a amesca no intervalo do recreio. Maio de 2011.
- 27- A partir do lado esquerdo, o cachorro Books, Kaporawã, Ari, Macauê, Macari e o menino Paru, no terreiro da casa do seu Divino, organizando-se para uma incursão de caça noturna, maio de 2011.
- 28- Os cachorros de Kaporawã, mais uma vez prontos, ainda que cansados das contínuas incursões em busca de uma paca, maio de 2011.
- 29- O Encantado Hamãy. Fonte: Pataxó (2001).
- 30- Mãe e filho em seus corpos de bichos porcos-espinhos. Desenho realizado por Dona Graça, 2012.
- 31- O Pai da Mata à esquerda, junto à defumação da amesca no ritual da Festa das Águas, outubro de 2011.
- 32- Casamento de Macauê na aldeia Retirinho.
- 33- Sonhos na cultura Pataxó I.
- 34- Sonhos na cultura Pataxó II.
- 35- Sonhos na cultura Pataxó III.
- 36- Encantado Pai da Mata flechado pelos Pataxó Antigo, desenho realizado por Domingos Braz, 2012.
- 37- O Encantado Pai da Mata. Fonte: Pataxó (2001).
- 38- Encantado Pai da Mata amansado, desenho realizado por Domingos Braz, 2012.

- 39- O Encantado Lombeta. Fonte: Pataxó (2001).
- 40- O Encantado Lombeta. Desenho realizado por Banimari, 2012.
- 41- O Bicho Caveira, desenho realizado por Walmir, em 2012.
- 42- O Bicho Caveira. Fonte: Pataxó, 2001.
- 43- O Bicho Caveira, desenhado por Dona Graça Braz, em 2012.
- 44- O bicho curucutem, desenhado por Walmir, 2012.
- 45- Aliança matrimonial entre primos pertencentes a um mesmo grupo familiar.
- 46- Seu Zeca, nas imediações da Mata da Cotia, próximo da braúna planta de ponta cabeça por Magalhães, julho 2012.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1: Os Pataxó – um “object fluctuant”	12
1.1.Situando as aldeias em Minas Gerais	25
1.1.1.A Reserva Indígena Fazenda Guarani (aldeias Sede, Imbiruçu e Retirinho)	29
1.1.2.A aldeia Cinta Vermelha-Jundiba	43
1.1.3.A aldeia Muã Mimatxi.....	44
1.1.4.A aldeia Jeru Tucunã.....	46
1.1.5.A aldeia do seu Zuza.....	47
Capítulo 2: Uma outra história do deslocamento e da Fazenda Guarani	50
2.1. Da saída de Barra Velha (BA) para Minas Gerais: percursos imprevistos.....	53
2.2. A Fazenda Guarani em suas distintas temporalidades	60
2.2.1. A Fazenda Guarani no <i>tempo de Magalhães</i>	62
2.2.2. A Fazenda Guarani no <i>tempo dos maribondos</i>	71
2.2.3. A Fazenda Guarani no <i>tempo doído</i> do RIN.....	75
2.2.4. A Fazenda Guarani no <i>tempo da Reserva Indígena</i>	80
Capítulo 3: Descortinando a vida diária Pataxó	87
3.1. O cotidiano das aldeias	88
3.2. Descrevendo alguns espaços	93
3.3. Sobre as incursões de caça.....	107
3.4. Construindo uma humanidade Pataxó	115
3.4.1. Os laços de sangue.....	119
3.4.2. Os laços de consideração	132
3.5. Conversações sobre o destino pós-morte.....	140
Capítulo 4: Os “distintos seres” do Universo Pataxó.....	145
4.1. Os seres do tempo primordial:	152
4.1.1. A amesca (almecegueira-cheirosa) e o dilema da gemelaridade	155

4.1.2. O Pai da Mata (coqueiro-piaçaba): uma “história” de transformação.....	161
4.1.3. A ave Japira e a defesa do fogo.....	163
4.1.4. Hamãy (ou Caipora): a dona das caças.....	164
4.1.5. Lombeta e os segredos da preparação do cauim.....	166
4.2. Os seres do tempo diluvial	167
4.2.1. Txopai e as primeiras nações de índio Pataxó	168
4.2.2. Do Bicho caveira e o fardo mal cheiroso do cunhadismo	169
4.2.3. Os encantos de luz	175
4.2.4. O caboclo Gibura e as noções de empenhamento	176
4.2.5. O bicho Imbiara e sua relação com a bramura	177
4.3. Os santos do tempo “quando Deus andava no mundo”	179
4.4. Os seres do tempo da terra encantada de Juacema.....	181
4.4.1. A nação dos Baquirá e outras nações subterrâneas.....	181
4.4.2. Os seres que “ <i>não pode domar como gente</i> ”	190
4.5. Outros seres do tempo da Fazenda Guarani em suas diversas temporalidades	191

Capítulo 5: A fuga dos encantados e as implicações das puxadas de

rama	197
5.1. Puxando a rama a partir da aldeia mãe	200
5.1.1. Do tronco que virou galho	204
5.2. Puxando a rama em Minas Gerais	215
5.2.1. A natureza do branco	216
5.2.2. Magalhães e seus (de)feitos	222
5.2.3. A gameleira assusta, mas essa braúna aí!	227

Considerações finais.....	235
----------------------------------	------------

Glossário.....	238
-----------------------	------------

Referências bibliográficas	240
---	------------

Introdução

Este trabalho é resultado da minha experiência em campo entre os Pataxó estabelecidos em aldeias de Minas Gerais. Ao longo do texto apresento o que são, onde e como estão as *pontas de rama*, geograficamente distantes da *aldeia mãe* ou *aldeia raiz* (Barra Velha/BA), e como estas vêm articulando sua indianidade entre os *morros brutos* e as *terras fanosas* de Minas Gerais, longe do mar e do mangue.

O foco central da minha investigação foi pensar a humanidade e a alteridade por meio da migração Pataxó, consubstanciada no mecanismo das *puxadas de rama*. Este problema central suscitou um vasto conjunto de outras questões colaterais, o que me impele a dizer que o problema se tornou, em muitas de suas facetas, difícil de abarcar, pois as *puxadas de rama* estão implicadas na relação com seres não humanos, com os próprios brancos e também na construção da humanidade Pataxó.

Ao focar o mecanismo das *puxadas de rama*, deparei-me com novas concepções de existência, novas ontologias e novas paisagens. Através da experiência Pataxó, acabei observando concepções e vivências que me causaram perplexidade, pois me fizeram ver as limitações do meu próprio pensar e as fronteiras estreitas das minhas formas de encarar a denominada realidade.

Vale ressaltar que este problema que discuto na tese surgiu no próprio campo. A princípio, a minha questão concernia à leitura Pataxó acerca da experiência no RIN (Reformatório Indígena); no entanto, no decorrer da experiência de campo impôs-se uma questão que eu jamais teria suscitado: a análise da migração como um mecanismo para permanecer Pataxó, bem como o sentido não humano dos deslocamentos, pois, de fato, foi em campo que surgiram as perguntas fortes que norteiam o trabalho. Quero dizer com isso que coube em minha etnografia muita *coisa invisível* decorrente da presença dos encantados ao longo dos capítulos da tese. A vida e a presencialidade que os Pataxó conferem a estes seres, de um modo geral, produziram forte impacto sobre minha pesquisa. A aposta que faço, ao longo deste trabalho, é que não valeria a pena preteri-los ao refletir sobre as *puxadas de rama* Pataxó.

A escrita da tese articula-se em torno das seguintes indagações: como se deve pensar os Pataxó em Minas Gerais? Como uma expressão das turbulências históricas provocadas pela gente-gavião (os brancos), ou seja, expressão de uma tábula rasa que apenas reage às ações dos brancos? Como incapazes de produzir seus mundos e de viver

criativamente em função de uma suposta “erosão” dos laços de parentesco? Com vistas a lidar com tais indagações, a descrição etnográfica em curso busca mostrar, a partir das abordagens inauguradas, sobretudo, por Peter Gow (1991), o quanto as capacidades agentivas dos Pataxó em Minas Gerais se revelaram ativas na construção do seu mundo vivido. Daí a minha opção por construir um texto quase colado às categorias de pensamento nativas, a fim de revelar, da forma mais indelével possível, essas capacidades que se apresentaram, de maneira ostensiva, durante a minha experiência entre os Pataxó.

Ao invés de utilizar a noção de “resistência”, que tende à ideia de que os índios só reagem às ações dos brancos, opto por “capacidades agentivas”, por entender que este conceito ilustra melhor a diversidade e a sutileza da agência indígena. Segundo Dona Nete, a luta do povo Pataxó exige necessárias capacidades agentivas que têm origem no exterior da sociedade, pois apenas a agência humana seria insuficiente. Ao longo da tese, um conjunto destas capacidades agentivas, concebidas localmente como *poderosidades da jundiba, tipo espiritual, força de vida, encantos de luz*, entre outras serão tematizadas. É em conexão com estas capacidades, que vêm de fora da sociedade, que os Pataxó realizam a produção dos seus grupos familiares e da vida social, de modo que seria uma inconveniente simplificação pensar a humanidade sem considerá-las.

Buscando integrar história e cosmologia, parto da ideia de que os Pataxó em Minas Gerais realizam suas ações tendo em conta a cosmovisão que possuem de si mesmos, dos seus outros e dos espaços em que transitam, sem nada deixar a desejar comparativamente aos seus parentes que deixaram na Bahia. A partir dos seus pequenos grupos familiares, essas *pontas de rama* envolvidas com diversos outros, embora distantes da sua terra natal, não evocam um sentimento de redução da sua indianidade relativamente à matriz (a aldeia Barra Velha/BA). Pelo contrário, essas “galinhas”¹ revelam, através da migração e de uma ininterrupta ativação de relações com seus outros, um forte sentimento de indianidade, o que me permitiu maiores reflexões sobre a relação entre as “pontas de rama” (em Minas Gerais) e as “raízes” (na Bahia). Meu foco concentra-se em um conjunto de relações que, muito embora não se encontre localizado nem cerceado pelas fronteiras do humano, não se deve deixá-lo de fora para

¹ Termo local pelo qual alguns Pataxó concebem seus coletivos em Minas Gerais. Esta expressão é bastante recorrente, sobretudo na aldeia Muã Mimatxi, localizada em Itapecerica (MG).

compreender as migrações ocorridas desde a última metade do século XX, como se verá.

Ao longo do meu trabalho de campo, busquei compreender como essas *pontas de rama* articulam-se em continuidade com o seu passado, mas sem perder de vista os desafios atuais. Eu segui, portanto, as pistas e as sugestões dos meus interlocutores. Seria justo afirmar que esta tese consiste de uma projeção, sobretudo dos mais velhos, sobre a vida do seu povo. Nesse sentido, quero enfatizar que a minha interlocução com os Pataxó despertou discussões e reflexões sobre temas específicos da sua cultura, em particular, sobre suas teorias da alteridade, que considero ainda pouco debatidas.

A matéria prima desta tese repousa sobre narrativas que expressam sínteses cosmo-históricas sobre a existência e a relação com diversos seres não humanos, ocasionando contínuos deslocamentos que tecem e movimentam a vida do povo Pataxó em Minas Gerais. Como se verá, busco mostrar, ao longo da tese, a correlação entre as migrações e a agência de seres não humanos (os encantados) no mundo vivido Pataxó. A reflexão sobre os deslocamentos oferecem pistas para tatear algo além. Concentrei esforços para compreender os sentidos dessa mobilidade, fato tão marcante entre os Pataxó, internamente compreendida como o movimento de *puxar a rama*.

Tributária à noção de mobilidade, merece ênfase o idioma do *puxar a rama*, pois ele abarca variadas formas de deslocamentos, incluindo além do ato de migrar-se, as visitas entre parentes, a circulação de pessoas entre diferentes aldeias, transformações ontológicas e também um modo de *movimentar a rede* para a produção da humanidade Pataxó ou nos termos de Kanátyo, produzir uma *água limpa*. Por demais recorrente, a *puxada de rama* contribui para pensar como os Pataxó em Minas Gerais veem a si mesmos em relação aos seus parentes, em particular aqueles situados no Estado da Bahia. Por ora, vale destacar que considero o idioma do *puxar a rama* como um recurso nativo que pode render bons resultados para a empreitada que proponho. Certo é que chamou minha atenção a maneira recorrente pela qual os deslocamentos, em suas diversas facetas, constroem sentidos, mudanças de uma casa a outra, de uma aldeia para outra, mas também de uma condição para outra, isto é, de gente em *bicho* ou de parente em inimigo.

A minha análise tem, como ponto de partida, os deslocamentos ocorridos entre os grupos de famílias Pataxó, no começo dos anos 1970, da sua terra natal, a aldeia Barra Velha (BA), considerada *aldeia mãe*, para outra terra: o antigo RIN, Reformatório Indígena Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), cuja concepção inicial continha a

finalidade de “educar” e “reformatar” índios. A análise prossegue, buscando compreender por que os grupos de famílias Pataxó, quando tinham em mãos a possibilidade de voltar para sua aldeia de origem, não quiseram retornar.

Dizem os velhos Pataxó que eles precisam de *força de vida* e/ou *poderosidades da Jundiba*², expressão local de difícil tradução. Traduzo-a como uma comida especial, um alimento indispensável, à semelhança de uma seiva invisível que sustenta uma árvore, cuja ausência provoca adoecimento, morte e afugenta as *coisas encantosas* (isto é, os *antigos* que protegem o povo, os *encantos de luz* percebidos como seres luminosos e alvinhos). Considerando tal demanda, questiono: a mobilidade estaria a serviço e/ou em busca dessas *poderosidades da Jundiba*? Em se tratando do caso específico dos Pataxó em Minas Gerais, indago: por qual razão os Pataxó, com os quais eu mantive interlocução, dizem não encontrar mais essas *força de vida* e/ou *poderosidades da Jundiba* na aldeia Barra Velha, considerada *aldeia mãe*? Tais questões serão discutidas no decorrer do trabalho.

Em função dos meus propósitos nesta tese lanço mão do conceito de socialidade. Inspirando-me nas reflexões sugeridas por Strathern (2006), eu não pretendi abordar os Pataxó em suas *puxadas de rama* a partir do par dicotômico indivíduo/sociedade. O propósito de articular os Pataxó às suas criativas relações sociais, prenhes de intenções, sensações, emoções e valores, me afastou deste par dicotômico, pois, conforme esclarece Strathern, tal dicotomia contribui para obscurecer o significado das relações dentro das quais as pessoas existem. O objetivo de aproximar-me muito mais do modo particular dos índios conceberem seu estar-no-mundo, em suas dimensões cotidianas e cosmológicas, do que das noções de organização social, também afastou-me do ponto de vista meramente sociológico e me fez ir ao encontro de suas formulações e reflexões sobre distintas moradas e também sobre a natureza do branco.

Além disso, eu busquei tornar existente e evidente o que, em geral, é tomado como inexistente, ao buscar dar visibilidade a um conjunto de seres não humanos, moldando/interferindo nas *puxadas de rama*. Ou seja, eu não quis preterir a agência

² A Jundiba é uma árvore detentora de muita “consideração” entre os Pataxó. Suas enormes raízes ao emergirem do solo edificam casa (cabana/abrigo), tornando-se um local de proteção e esconderijo. Segundo Domingos Braz (Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba), muitos Pataxó, quando foram perseguidos pela polícia, no evento do fogo de 1951 (a ser discutido mais adiante), encontraram proteção e abrigo justo nessa árvore. Ainda segundo ele, os policiais e os inimigos passavam próximos e não enxergavam os Pataxó dentro da “saia” da Jundiba. Segundo Txaru (Muã Mimatxi), as Jundibas, dentre várias outras espécies vegetais, são “seres” que entraram na luta a favor do seu povo. Voltarei a esse tema.

desses seres, pois eles estabelecem relações que produzem relações. Merecem ser lembrados, intenções, afetos e valores que não estão reservados somente aos Pataxó, mas também a tais seres que, de ordinário, estão investidos de distintas faculdades, pois, como se verá, a vitória dos índios em face dos seus inimigos não vem sendo alcançada sem a participação deles.

Outro ponto merece ser ressaltado. De acordo com os Pataxó, penso ser pertinente dizer que, segundo o teor (a natureza) das relações sociais, pode-se forjar diferentes cursos, distintas trajetórias de vida. A própria migração para Minas Gerais figura como um desvelar de uma nova trajetória de vida para os Pataxó. Além disso, em lugar de um único curso, maneira pela qual muitos de nós concebemos nossas existências, entre os Pataxó, também figura como deslocamento seguir um curso *bicho*, um curso planta, isto é, um curso não humano. Para seguir um curso humano há que se travar uma batalha, pois uma pessoa não o alcança através de um curso, eu diria, “natural”, pois podem ocorrer desvios. Inclusive, a partir da agência - força capaz de causar a ação dos outros e/ou moldar relações sociais (ver Strathern, 2006, pag. 284-285) - de seres não humanos pode-se abrir uma porta para a não humanidade e expandir um curso outro, desvelando distintos horizontes.

Por fim, com a minha experiência próxima, sobretudo com determinados narradores Pataxó, cheguei à conclusão de que não era pertinente tratar tais narrativas como uma produção apenas da memória, pois quando os Pataxó “falam” dos encantados e de suas *poderosidades*, eles transcendem o que comumente é percebido como uma simples memória. Como me dizia Kanátyo, “toda palavra tem poder de flecha”, elas atraem, agem, provocam o aparecimento do que se fala. Daí a prudência, a polidez, o receio ante as falas da vida cotidiana, atitudes que configuram uma noção de pessoa bastante particular entre os Pataxó. Ante o exposto, pareceu-me mais pertinente manusear o conceito de socialidade, privilegiando mais as relações do que os termos, bem como não preterindo as relações com não humanos. Neste sentido, os Pataxó nos enseja pensar em uma socialidade ampliada, isto é, um conjunto de relações que possibilitam forjar distintos cursos de vida, assim como o surgimento/aparecimento de seres não humanos que perpassam as fronteiras impostas pelo conceito de sociedade, expandindo, assim, a rede de relações desses coletivos.

Desde o ano de 2004 realizei visitas esporádicas aos Pataxó das aldeias Retirinho, Sede e Imbiruçu, localizadas na Reserva Indígena Fazenda Guarani em Carmésia (MG). O meu primeiro contato ocorreu a partir de um convite feito por Itxai Pataxó³, filho de Domingos Braz, um dos primeiros pataxós, oriundos de Barra Velha, a se instalar em MG. Daí em diante, estabeleci um constante contato com os Pataxó. Embora tenha realizado apenas visitas esporádicas, entre os anos de 2004 a 2008, não tendo ainda realizado um trabalho de campo em sentido estrito, muitos dos “quadros” que vivenciei nas aldeias, oriundos dessas visitas, permaneceram vivos em minha mente. Importante destacar que essas visitas não foram realizadas, preliminarmente, com uma finalidade investigativa, mas motivadas por convites, interesses, compromissos que resultavam dos próprios vínculos que foram sendo estabelecidos e fortalecidos a cada novo encontro. O início do meu trabalho de campo ocorreu apenas no ano de 2011, em função do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar. O meu tempo de permanência em campo, até o momento da elaboração da tese, foi distribuído da seguinte forma: na aldeia Retirinho (Carmésia/MG) estive nos períodos de 15/04/2011 a 02/05/2011 e 08/07/2011 a 19/09/2011. Neste último intervalo estive na aldeia Barra Velha (Porto Seguro/BA) em companhia dos índios do Retirinho no período de 04 a 17/08/2011; na aldeia Imbiruçu (Carmésia/MG), entre os dias 20/09/2011 a 10/10/2011; na aldeia Muã Mimatxi (Itapecerica/MG), no mês de dezembro de 2011 e, por fim, entre os dias 10/05/2012 a 17/06/2012, nas aldeias Cinta Vermelha-Jundiba (Araçuaí/MG), Jeru Tucunã (Açucena/MG) e aldeia Sede (Carmésia /MG), além de uma breve participação na *Festa das Águas* das aldeias Retirinho e Imbiruçu, em outubro de 2012. Valendo-me do efeito retroativo da memória e dos dados colhidos em campo busco desenvolver esta tese.

Ter conhecido e convivido com os Pataxó por algum tempo em suas aldeias representa, para mim, motivo de muita satisfação. Valiosa foi a experiência que, sem a menor dúvida, “transformou-me” o ser. Jamais imaginei que um dia viesse a modificar o meu tranquilo convívio entre os Pataxó em um trabalho de pesquisa, redundando na

³ O meu primeiro contato com Itxai Pataxó ocorreu entre os Xakriabá, na aldeia Brejo Mata-fome, em São João das Missões, norte de Minas Gerais, quando ele me convidou para o casamento do seu irmão mais novo, Tupã, na Reserva Indígena Fazenda Guarani, na aldeia Sede. Depois de aceito o convite, desloquei-me até a aldeia, presenciando o ritual do casamento. Itxai e sua parentela mais próxima saíram da aldeia Sede, e atualmente estão vivendo em um território localizado na cidade de Araçuaí, no vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba.

escrita de um texto, que ora se esboça, muito menos perceber o deslocamento da minha relação de “parceiro”, de “amigo nosso” para um “pesquisador”. Como deixei claro, o meu primeiro contato surgiu a partir das minhas visitas despropositadas até as aldeias da Reserva Indígena, motivadas pelas “*horas secas*” dos meus dias em Montes Claros (MG).

Durante a pesquisa de campo, certos índios jamais deixaram de lado a minha condição de não indígena. Com o tempo eu fui descobrindo que eu não havia levado para o campo apenas minhas malas e suprimentos, mas também uma não tão agradável rebarba da história, daí ser visto como parente da “gente gavião” ou “filho da turbulência histórica”. Durante toda a minha estada em campo, persistiu um sutil sentimento de antagonismo e desconfiança entre meus anfitriões e eu que, ora abrandava, ora aquecia. O percurso em campo exigiu uma conduta contínua no sentido de equilibrar tais flutuações, visando tornar sustentável a minha presença em cada aldeia. Em campo, esta relação complexa e antagonizada poderia ser compreendida na chave da relação entre a gente gavião e a gente caburé⁴. Quando eu me conscientizei desta relação, compreendendo a inutilidade de querer fugir dela, mas ao mesmo tempo buscando abrandá-la, o campo se tornou mais leve. Além do mais, vim a descobrir, depois, algo que somente eu não sabia, isto é, que os Pataxó há muito já haviam desenvolvido diversas mediações para lidar com a figura do gavião, com vistas a salvaguardar eles mesmos (os caburé). A partir desta percepção, o trabalho fluiu um pouco mais à vontade.

Os Pataxó com quem convivi não aceitam pesquisadores que apenas pesquisam e que não colaboram com as práticas da vida cotidiana. Em decorrência disso, a grande maioria das narrativas que compõem o *corpus* etnográfico desta tese foram coletadas nos intervalos e nas pausas do trabalho diário, junto às *limpas* das roças de feijão e milho, nas buscas de lenha, no trato dos quintais ou em intermináveis trabalhos ao longo do terreiro. Vale dizer que os Pataxó possuem uma estratégia bastante particular de esquivar-se daqueles com os quais eles não pretendem estabelecer relações. É bastante comum, em seu “modo miúdo de falar”⁵, apropriar-se das palavras dos seus interlocutores, modificando, no entanto, seus significados originais, embaralhando completamente o sentido das frases, tornando-as indecifráveis.

⁴ Voltarei a tratar desta relação mais adiante.

⁵ Os Pataxó me diziam, com frequência, que eles gostavam muito mais de ouvir do que de falar. Em reforço a isso, a recorrente expressão *olho viu, boca pio* figura como um modo cosmológico de fortalecer a existência contra seres não humanos perigosos, *os bichos*, de que falarei mais a frente.

Nos finais de semana, quando uma pausa maior interrompia a dinâmica do trabalho diário, o recolhimento no interior das casas pausava também o fluxo da pesquisa, de modo que foi necessária a minha quase completa adaptação à vida cotidiana nas aldeias.

No decorrer do trabalho de campo, pude observar certo ciúme que os meus diálogos com os mais velhos despertou entre os mais novos. Em determinados momentos, esses melindres dos mais novos prejudicaram, e muito, a condução do meu trabalho. Houve situações em que eu próprio tive que recusar um convívio mais intenso com os mais velhos para não tornar insustentável a minha permanência na aldeia. Não foi sem espanto que experimentei, certa feita, o despropósito de um jovem, pouco sóbrio, já que sob efeito de malcheirosas substâncias etílicas, a desferir-me as mais absurdas palavras de descortesia, para dizer o mínimo, quando percebeu o interesse do seu pai em narrar-me suas experiências. Tal fato inusitado, porém, não deixou de revelar algo de suma importância, ao menos, no contexto da minha experiência de pesquisa entre os Pataxó, qual seja: “pesquisador”, se não é, tem cheiro de gavião⁶. Mal cheiro à parte, fez-se necessário, além de situar-me no ritmo dos mais velhos em seus afazeres domésticos, lidar com os mais novos que, com suas razões, me lançavam, às vezes, lastimável bafio de desconfiança e desprezo. Era necessário enriquecer a própria experiência, enxergar com prudência, livre de toda curiosidade em excesso. Eu aceitei o curso difícil de aplacar o moinho da etnografia, a fim de aprender a ser menos gavião, “para não comer quente demais”.

Somando esse fato a outras vivências em campo, eu deduzi que, provavelmente, o que eu viesse a escrever poderia, um dia, em alguma medida, provocar um debate, uma controvérsia entre os ávidos e jovens Pataxó, que se encontram bastante engajados no trabalho de “resgate” cultural. Sendo assim, tornou-se meu propósito, nos modestos limites deste trabalho, seguir em direção às reflexões sobre a influência dos encantados

⁶ Encontra-se na reflexão Pataxó, em particular no mito que versa sobre a relação entre o caburé e o gavião, uma equivalência entre o índio e o branco. Os Pataxó, na chave da gente caburé, são compreendidos como um povo ativo, sempre acordado, possuidor de quatro olhos, dois de verdade, dois de pena; à semelhança do pássaro caburé que, ao arrepiar suas penas, apresenta, na parte de trás da cabeça, um desenho em forma de uma falsa face, mais vistosa que a verdadeira, visível somente quando arrepia as penas, o que permite enganar perfeitamente seus predadores. O branco, “considerado” como gente parente do gavião, é visto a partir do seu bico duro da ganância e da ambição, sempre atrás de suas presas, cuja índole predadora é revelada pelo mito, daí que é uma gente não merecedora de consideração e confiança. Discuto, no capítulo 5, a partir deste mito, como os Pataxó dão conta da existência e da natureza dos brancos.

(principalmente os maldosos e terríveis *bichos*⁷ que pululam nas aldeias), sobre os buracos da Terra de Juacema, etc. Essa foi, a meu ver, a pista dos mais velhos com quem conversei. Alguns já prosseguem para além deste mundo, em direção a outras moradas, pois, conforme aprendi com seu Adalício (Barra Velha/BA), quando se tem um *corpo limpo* e quando se *sabe andar*, “Pataxó nenhum morre, ele vira encanto de luz”. Fica, aqui, proposto o convite a uma completa crítica e reescrita deste trabalho por parte dos netos e bisnetos dos velhos que inspiraram este texto.

Os capítulos que compõem esta tese são os seguintes: O primeiro tem por objetivo realizar uma discussão etnográfica sobre os Pataxó em Minas Gerais, esboçando a realidade local na qual se desenrolou a pesquisa. O objetivo é descrever todas as aldeias visitadas (apenas uma descrevo de segunda mão), buscando compor um mapa geral, tematizando quantas são, como elas se formaram e como estão hoje. A etnografia das *puxadas de rama* (deslocamentos) visa destacar principalmente a mobilidade dos grupos de famílias pelo estado de Minas Gerais, o que levou à formação das diferentes aldeias. Aqui tem-se a base empírica para os capítulos seguintes da tese.

O capítulo 2 visa a apresentar uma leitura Pataxó da Fazenda Guarani, baseando-me em narrativas cosmohistóricas a partir de distintas categorias temporais utilizadas pelos índios. O foco é o cruzamento de relatos históricos com teorias da alteridade, focalizando, sobretudo, o fazendeiro Magalhães, antigo dono da Fazenda Guarani. Além disso, busco realizar uma reconstituição da presença dos Pataxó em Minas. O ponto de partida é a saída da aldeia Barra Velha (BA), a passagem pela cidade de Governador Valadares (MG), a chegada dos primeiros Pataxó ao RIN (Reformatório Indígena) sediado na Fazenda Guarani; em seguida, a transformação do RIN em Reserva Indígena Fazenda Guarani e, por fim, a dispersão dos grupos familiares ocasionando a extensão das *ramas* nas distintas cidades em Minas Gerais. Este capítulo ocupa a função de explicar as configurações locais descritas no capítulo anterior, que compõem os Pataxó em sua forma social multilocal, chamando a atenção para a Fazenda Guarani (MG), o local mais antigo do estado que se tornou um ponto de referência para os grupos de família em deslocamento.

⁷ Esta conceitualização também aparece no trabalho de Bandeira (1972) sobre os índios de Mirandela.

No capítulo 3 realizo um breve sobrevoo discursivo entre as aldeias e focalizo a construção da humanidade Pataxó. Lanço mão dos princípios de “sangue” e “consideração” que ordenam as relações de parentesco, a fim de compreender como os Pataxó lidam com os seus parentes consanguíneos sem deixar de lado suas próprias possibilidades de transformação, em função da passagem de uma posição a outra, de humanos para não humanos pois, dada a maleabilidade da noção de gente/pessoa, eles podem *virar bicho* por quase nada. No argumento geral da tese, este capítulo tem a função de destacar a importância da produção cotidiana dos seres humanos (dos parentes) com vistas a evitar as transformações ontológicas indesejáveis ensejadas pela *bramura* e pela agência de seres não humanos agressivos, e em decorrência disso, as *puxadas de rama*.

O capítulo 4 descortina distintas paisagens e seres não humanos, ao mesmo tempo em que procura situar os Pataxó imersos neste sociocosmo. O intento é discutir o nexo entre o infindável universo desses seres e a persistência da vida cotidiana Pataxó na produção da sua humanidade, entrecruzando seres não humanos e humanos. Nesse capítulo, a análise eleva a lugar central os instigantes buracos da Terra de Juacema, donde rugem e sobressaem distintos seres que “povoam” a socialidade Pataxó. Sob tal foco, busco evidenciar que o universo de relações Pataxó não se resume a uma rede somente humana, tal como nós a concebemos; antes é necessário cogitar sobre um conjunto de relações entre diferentes gentes, infinitos outros, pois uma pesquisa eminentemente sociológica, focando apenas os grupos de famílias, não nos permitiria desvelar a socialidade ampliada que os Pataxó ensinam.

O capítulo 5 buscará demonstrar como os deslocamentos dos encantados repercutem sobre os movimentos migratórios, produzindo complexas relações entre as aldeias estabelecidas em Minas Gerais e Bahia. Nesse sentido, busco mostrar que uma imersão em campo em somente uma aldeia jamais conseguirá explicar o sistema social Pataxó, sobretudo os motivos da sua dispersão. O objetivo é evidenciar a “rede” multilocal que vincula gentes, comidas, saberes, animais, encantados, funcionando, ininterruptamente, desde a migração dos grupos de famílias Pataxó pelo sul da Bahia até Minas Gerais, mas que obedece, de forma fiel, a uma linha (um rumo) construída pelo “sangue” e pela “consideração”. Isso demonstra que essa rede não é tecida de forma aleatória nem segue uma linha uniforme e previsível, uma vez que a influência dos “outros” provoca curvaturas, inclinações e atalhos, daí que os Pataxó primam por “saber

andar”⁸, pois quem não sabe corre o risco de *virar bicho*. Em suma, o capítulo procura mostrar que uma rede multilocal em movimento, em seu desequilíbrio instável consubstanciado no *movimento de rede*, no *puxar a rama*, definiria melhor os Pataxó do que eles fixos em uma aldeia circunscrita.

Outro objetivo do capítulo 5 é destacar a relação entre os Pataxó e os brancos, baseando-se no mito do caburé (os Pataxó) e do gavião (os Brancos). Além de dar conta da existência e da natureza dos brancos, o mito colabora com a tarefa de pensar, sob outro viés, a dispersão de vários grupos familiares da aldeia Sede, espaço anteriormente constituído pelo fazendeiro branco, agigantado na reflexão Pataxó em função dos seus feitos que, lidos pelas teorias da alteridade, contribuem com a análise que busca compreender o movimento de *puxar a rama* por parte daqueles grupos de famílias que receiam transformações ontológicas indesejáveis, por acreditar que determinados espaços promovem perigosas inversões.

Através da etnografia das puxadas de rama foi possível desvelar seus múltiplos sentidos e as razões simbólicas e práticas que as motivam. A partir deste movimento fundamentalmente criativo ousei entrever os significados da luta do povo Pataxó, tanto para aproximar de tudo aquilo que contribui para a produção da sua humanidade, quanto para afastar do *vorosseiro* e de outras coisas mais que os distanciam da condição humana.

A seguir, início o primeiro capítulo da tese realizando uma etnografia dos deslocamentos dos grupos de família Pataxó que deram origem às distintas aldeias em Minas Gerais. Antes, porém, destaco uma curiosa relação de proximidade entre os Pataxó e seus velhos amigos Maxakali.

⁸ Inspiro-me, aqui, no belo trabalho de Hugo Prudente da Silva Pedreira (2013), sobre os Pataxó de Aldeia Velha (BA).

Capítulo 1

Os Pataxó: um “*object fluctuant*”

“No galho da árvore onde a arara foi assentar, ehh índio guerreiro, não deixa arara voar.”⁹

Os Pataxó são conhecidos por uma história “dolorosa, feita de massacres, de dispersão”¹⁰ como descreve, de modo preciso, Kohler (2011, p. 10 – tradução minha), possuindo uma longa experiência coletiva com fortes turbulências históricas, tais como aldeamento, catequese, territórios invadidos e desapropriados para empreendimentos turísticos e migrações para reformatório indígena. Busco evidenciar, no entanto que a despeito desse “projeto secular de desindianização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006a, p. 3), os Pataxó não renunciaram à luta contra o eclipsamento da sua história, e, por vezes, aplicam bons *perdidos* na história, como se verá. No entanto, encetar uma tarefa que se predisponha a retomar uma história de dispersão teria, então, algum mérito? O que de novo ainda haveria por ser desvendado depois de tantos rios de tinta já gastos para elucidar eventos como o massacre ocorrido no “Fogo de 1951”¹¹, e, por consequência, a diáspora que o povo Pataxó vivenciou e ainda vivencia? Sem dúvida, não me escapam os riscos que, porventura, possam ocorrer de se lançar o trabalho em uma vala comum, de pouco interesse para os pesquisadores da história do povo Pataxó.

É sabido, no entanto, que os atuais Pataxó revelam, em suas reflexões, a importância dos seus poderes, saberes, dos seus *tronco velho*¹² e das suas *puxadas de rama* para o desenvolvimento dos diversos estratagemas/estratégias para, não somente, serem reconhecidos pela sociedade envolvente, como também para se safarem dela. A minha experiência entre os Pataxó, em si mesma uma viagem, fez emergir temas que julgo merecedores de novos investimentos, tais como diferentes paisagens, nações subterrâneas, seres não humanos, senão desconhecidos, ainda pouco frequentados. Ao retomar a literatura, hoje relativamente expressiva, que versa sobre a história dos

⁹ Canto apresentado por Dona Maria Coruja (Barra Velha/Porto Seguro/BA).

¹⁰ No original: “douloureuse, faite de massacres, de dispersion” .

¹¹ Conflito armado ocorrido na Aldeia Barra Velha (BA) no ano de 1951, caracterizado pela ação violenta da polícia baiana, provocando a dispersão dos grupos de famílias Pataxó do local.

¹² Antigos e velhos índios de um “tempo atrás”, também nomeados como encantados, que, sempre que necessário, permanecem juntos aos Pataxó, sobretudo, através dos rituais onde se defuma a amesca (uma árvore protetora).

Pataxó, fui conduzido a pensar que valeria a pena retomar estes temas que, creio eu, equivalem a um nó górdio.

Por um golpe de sorte, me deparei com os Pataxó em Minas Gerais num momento e em uma organização social (“galhinhas” ou “pontas de rama”) que possibilitaram proveitosas conversações sobre assuntos próprios aos Pataxó que eu não havia percebido apenas lendo trabalhos antes da incursão ao campo. Tais conversações, distribuídas em forma de narrativas ao longo da tese, representaram a pedra angular da minha experiência etnográfica. Neste sentido, Sampaio (1996) já havia chamado a minha atenção ao afirmar que os Pataxó possuem uma “vigorosa tradição oral” (1996, pag. 10). Em Grünewald (1999) também se encontra esta referência. Segundo ele, “além do parentesco, é na divisão de histórias comuns que eles [os Pataxó] se reconhecem como pertencentes a um mesmo povo.” (1999, pag. 49). Foi, portanto, através dessas narrativas que foi possível descortinar os elementos que o povo Pataxó conduzem ao centro da vida na construção de seus mundos. Prenhes de significação, tais elementos circulam como comidas específicas, animais, seres não humanos, através de uma ampla rede de relações, entre Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. Para além das suas aldeias, em campo foi possível identificar as relações que os Pataxó de hoje estabelecem com outros povos, em particular, os Maxakali. Foi justamente na percepção deste universo complexo e rico que se revelaram as *pontas de rama* no contexto do meu trabalho de pesquisa.

Recordo-me que, em dezembro de 2011, na aldeia Pataxó Muã Mimatxi¹³ (Itapeçerica/MG), dando prosseguimento à etnografia, em uma conversa regada com café e banana verde frita, eu ouvi uma história intrigante, contada por Clóvis e seu filho Duteran. Clóvis, também conhecido por Txaru, embora seja um índio relativamente jovem, em função dos saberes que formula e circula, é considerado pelo seu povo, especialmente em Minas Gerais, como um *velho*, o que lhe confere certo prestígio e distinção. Isso equivale a dizer que a produção e a circulação de saberes produzem *velhos*, isto é, promovem pessoas importantes entre os Pataxó. Além do mais, por ter vindo da Bahia, lugar onde viveram os *troncos velhos*, Clóvis detém a capacidade de atrair parentes para sua aldeia¹⁴. Não é incomum os mais novos, ao se aproximarem

¹³ Entre os Pataxó, Mimatxi é glosado como moita grande. Já entre os Maxakali, *mimãti* significa “muito mato”, “morada dentro do mato”, cf. Tugny (2011, p. 214).

¹⁴ Em função dessas capacidades, comumente os órgãos regionais e nacionais que intervêm junto às populações indígenas nomeiam tais *velhos* como lideranças indígenas, um conceito muito mais externo do

dele, manifestarem gestos de respeito e consideração¹⁵. Oriundo da aldeia Barra Velha (Porto Seguro/BA), Clóvis migrou, como muitos outros, para Minas Gerais por volta de 1985, quando passou a morar na aldeia Retirinho (Carmésia/MG) com a sua família. Eu travei contato com ele em 2004, quando ainda vivia no Retirinho. Desde essa data eu observara as singulares qualidades de que ele era detentor. Risonho, brincalhão e bastante intuitivo, dificilmente Clóvis expunha as suas experiências acompanhado de pouca gente. Dada a colaboração que ele me prestou em campo, seria justo reconhecê-lo como um dos principais mentores deste trabalho, de modo que suas muitas histórias permanecem guardadas em minha memória.

Segundo Clóvis, a relação entre os Pataxó e os índios Maxakali vem de longa data, tendo convivido os dois povos, no passado, como parentes próximos. Essa afirmativa é bastante recorrente. A íntima relação entre os dois povos não passou despercebida ao Príncipe Maximiliano desde o começo do século XIX:

Os Patachós lembram, em muitos pontos, os Machacaris ou Machacalis; as línguas têm alguma afinidade, embora difiram enormemente a vários respeitos. Parece que ambas as tribos se aliaram contra os Botocudos, e que tratam os prisioneiros como escravos, pois, no Prado, uma menina botocuda foi, há pouco tempo, oferecida à venda. (WIED-NEUWIED, 1958, pag. 216).

Em outros trabalhos sobre os Pataxó, não é incomum o registro deste estreito contato entre Pataxó e Maxakali. Uma citação encontrada em Grünewald (1999) merece ser descrita aqui, afinal, Tururim, ex-cacique de Barra Velha, autor da citação, goza de muito prestígio entre os Pataxó. Segundo ele,

“aqui antigamente existia pataxós, maxacalis, aimorés, tinha botocudo, esses quatro viviam tudo embolado, tudo era junto, então daí uns sabiam um idioma outros sabiam outro, o maxacali sabia o dele, então existiu o pataxó encostado no maxacali e lá eles aprenderam a língua do maxacali e também

que interno. Para uma leitura sobre os conceitos de “líder da comunidade” e “lideranças indígenas”, cf. Viegas (2003, p. 204-214).

¹⁵ Observei, com muita frequência, em todas as aldeias visitadas, o ato de solicitar a benção para os mais velhos. De certa forma, esse ato é esperado e desejado pelos mais velhos. A sua ausência, em geral, implica em um agravo na forma de tratamento, e por consequência, gera um conflito entre grupos domésticos. Em certas aldeias a sua exigência alcança também pessoas de fora da aldeia, que são comprovadamente parceiros simpáticos aos índios, o que reforça uma espécie de parentesco com os de fora, isto é “os parentes de consideração”. Um detalhe característico no ato em si mesmo é que, em geral, quem o faz, não oferece a mão direita para o cumprimento, mas apenas a levanta até a altura da face, o que assemelha, pelo menos à primeira vista, a um ato de continência. A princípio, associei o ato à influência militar que os primeiros grupos domésticos sofreram quando chegaram no extinto RIN (Reformatório Indígena Fazenda Guarani), na cidade de Carmésia (MG), mas após algum tempo de convívio percebi que essa era uma falsa associação.

eles aprenderam a parte do pataxó” (TURURIM, em GRÜNEWALD, 1999, p. 80).

Este “estreito contato” persiste, ainda hoje. Eu observei entre os índios Pataxó de Minas Gerais um verdadeiro apreço pelos índios Maxakali. Esta percepção também foi ressaltada pela antropóloga Maria H. B. Paraíso. Em um sugestivo artigo, ela indaga:

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

Foi possível confirmá-la entre vários outros índios Pataxó com quem manteve contato, tanto em Minas Gerais quanto na Bahia, em particular, na aldeia Barra Velha (BA), quando tive a grata satisfação de conversar com Adalício, Dona Maria Coruja, Luiz Capitão e Albino (o pajé). Todos foram unânimes em afirmar esta antiga aliança. O mesmo não é dito em relação a outros povos, como os Krenak (descendentes dos antigos Botocudos), atualmente presentes em Minas Gerais.

Clóvis continuou sua narrativa, que aqui resumo: em um determinado tempo, que ele não soube exatamente precisar, o povo Pataxó atravessou fortes turbulências históricas, chegando a temer por um massacre que alcançaria todo o povo. Diante desta ameaça, um determinado grupo familiar resolveu fugir, a pé, em direção ao rio Jequitinhonha, para um antigo refúgio que era usado em comum pelos dois povos. Dada a impossibilidade de voltar para a aldeia de origem, o grupo familiar buscou os parentes Maxakali. O registro desta viagem aos Maxakali encontra-se também na dissertação de Bonfim (2012):

Zabelê (78 anos), que mora na Aldeia Tibá município de Prado, é a única mais velha que se encontra viva hoje que foi nessa viagem para Maxacali. Ela descreve a partir da sua fala a trajetória da viagem a uma aldeia em Uburanas para visitar os Maxacali, a convite de um não índio chamado Adão, juntamente com seu pai Emílio, sua mãe Maria Salvina, seu irmão Patrício, Vicentina, também conhecida como Neném, e Manoel. Zabelê ainda não era casada, pois afirma que nessa época tinha mais ou menos 10 anos. (BOMFIN, 2012, p.44).

O diálogo denso entre Anari Braz Bomfim e Zâbele (já falecida) revela detalhes desta viagem aos Maxakali, o que corrobora a narrativa que descrevo aqui. Segundo Clóvis, além da natural expectativa de obter abrigo, o grupo demandou algo mais: solicitou aos Maxakali que guardassem um ritual pertencente ao povo Pataxó; isto é, o

ritual do Papagaio. Segundo Clóvis, o ritual, que de fato ocorre entre os índios Maxakali¹⁶, pertenciam aos Pataxó, pois, na iminência de ver o povo inteiro massacrado, o grupo familiar julgou por bem solicitar aos Maxakali que guardassem o ritual¹⁷. Essa história nos remete a antigas e atuais relações entre os Pataxó e os Maxakali. Vale recordar o relato do antropólogo Pedro Agostinho, que menciona o fato de os Pataxó terem mandado alguns de seus membros aprender a falar a língua Maxakali em Minas Gerais para se afirmarem como índios¹⁸ (cf. Carneiro da Cunha, 1987, p. 101). No entanto, na história relatada por Clóvis observa-se uma inversão nessa relação, pois os Pataxó, em vez de aprender algo com os Maxakali, vão lhes ensinar o *rito do Papagaio* para que este não se perca.

Essa história, narrada por um companheiro que se esforçava por me fazer identificar algumas pistas de como, possivelmente, os Pataxó compreendiam a si mesmos, foi se tornando mais clara somente após a reflexão sobre um conjunto de dados coletados em campo. Na primeira quinzena do mês de maio de 2012, um encontro com a indigenista Geralda Chaves Soares¹⁹, em sua casa em Araçuaí (MG), contribuiu ainda mais para pensar no rendimento dessa história. Após contar-lhe a mesma narrativa que eu ouvira de Clóvis, ela passou a me mostrar, a partir de seu grande acervo de dados, uma série de antigas filmagens, gravadas em VHS, contendo manifestações culturais dos índios Pataxó no Estado da Bahia. Datadas imprecisamente,

¹⁶ Essa informação de que o ritual ocorre entre os Maxakali pode ser confirmada na dissertação da antropóloga Miriam Martins Álvares (1992), intitulada “Yãmiy - Os Espíritos do Canto: A Construção da Pessoa na Sociedade Maxakali”. Segundo Clóvis e Duteran, o índio Pinheiro Maxakali reconhece como verdadeira essa história e tem sugerido a iniciativa da devolução do *ritual do Papagaio* aos índios Pataxó, pois os Maxakali não passam de guardiões do ritual. Dificuldades de ordens diversas impediram-me de entrar em contato com o índio Pinheiro nas aldeias Maxakali, cujo acesso não é tão fácil.

¹⁷ O andamento desse processo de empréstimo e devolução cultural do *ritual do Papagaio* entre os dois povos me pareceu bastante incipiente. Embora fosse do conhecimento de quase todos os índios consultados sobre o assunto, não observei nenhuma agenda prática no sentido de estabelecer um encaminhamento para o “repatriamento” do ritual. A hipótese de que a devolução do ritual venha a causar um abalo na relação entre os dois povos é bastante improvável.

¹⁸ Vem sendo desenvolvido por um grupo de professores indígenas (sobretudo na Bahia) um estudo mais aprofundado sobre vocábulos Pataxó que foram registrados por viajantes, no século XIX, e linguistas, no século XX. A partir de revisões e acréscimos, os professores têm divulgado pelas aldeias o “Patxôhã”. Segundo Cunha (2010), o Patxôhã é uma “língua criada pelos Pataxó como instrumento sinalizador de sua identidade, devido à retomada de consciência e desejo de afirmação identitária. Por essa criação linguística, a comunidade Pataxó vem adquirindo um reaprendizado significativo de línguas do tronco Macro-jê, que figuram como componente curricular das Escolas Indígenas Pataxó. Trata-se de uma tentativa de revitalizar o idioma que recebe também influência da língua maxakali.” (CUNHA, 2010, p. 44).

¹⁹ Geralda Chaves Soares é pedagoga, historiadora, indigenista e autora do livro “Na Trilha Guerreira dos Borun”. Durante a minha estadia na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, a sua casa tornou-se um local de apoio para minha permanência na aldeia e um ponto estratégico de pesquisa, tendo em vista o grande acervo de dados que ali se encontra. A sua dedicação à causa indígena, que ultrapassa décadas, é notória.

era possível identificar apenas a década dos anos 1980. Pude registrar, em especial, três filmagens, de autores não identificados, que documentam rituais realizados pelos Pataxó, com corpos adornados, dançando em círculo, em que cada um dos integrantes do ritual mantinha nas mãos um pássaro de estimação, da família dos psitacídeos. As imagens dos rituais me chamaram atenção, pois, muito embora não tenha observado nenhum rito que se assemelhasse ao observado nas imagens, recordei-me que, durante a minha estadia em campo, foi possível averiguar a proximidade e a grande presença que os pássaros ocupam no cotidiano do povo Pataxó. Os Pataxó, em geral, são bons ornitólogos, com grande conhecimento de muitas espécies de aves tratadas com *consideração*, provavelmente devido à longa permanência do povo junto ao bioma da mata atlântica, sobretudo na região do Monte Pascoal²⁰. Durante o meu trabalho de campo nas aldeias Pataxó em Minas registrei mais de 50 espécies que eram nominadas pelos Pataxó²¹. Vale lembrar, também, do significativo mito do caburé e do gavião²², duas aves que servem para pensar a relação entre índios e brancos e sobre as quais voltarei a falar. Além disso, há uma diversidade de nomes de aves utilizados como nomes indígenas entre os Pataxó, tanto na Bahia como em Minas Gerais. A fim de lembrar apenas os mais conhecidos, destaco alguns nomes de “lideranças” alcunhadas por nomes de pássaros como Tururim, Baraiá, Saracura, Maria Coruja, Zabelê, Jandaia, Araponga, Chauane, Tije, Azulão, Saí, Sabiá²³, dentre outros.

Ao final da nossa conversa, Geralda Soares Chaves, a partir de sua longa inserção entre os Maxakali, dialogando sobre essa relação entre os dois povos, chamou-me a atenção para o significado da partícula-sufixo *xop* na língua Maxakali que, etimologicamente, quer dizer “grupo”, daí *yãmiy-xop* (grupo dos espíritos cantores ou

²⁰ O Trabalho de Corina Carmen Gayer (2008), “Diversidade cultural e diversidade biológica no Monte Pascoal”, aponta que, das 1361 espécies animais abrigadas pela mata atlântica, 620 são apenas de aves, ou seja, 46% do total.

²¹ Cito, a seguir, 56 espécies de pássaros registradas em campo ao longo da etnografia. Eles estão dispostos aqui em ordem alfabética: anu-branco e anu-preto, araçari (ou arassari), aracuã, araponga, bacurau, baraiá, beija-flor, bem-te-vi, caburé, caracará, cavala, chauã (espécie de papagaio), coruja, corujão, cotijara, curió, fogo-apagou, garapirá, garrincha, gaturamo, gavião, godela, jaçanã, jacu, jandaia, japira, joão-graveto, juruti, macuco, mãe-da-lua (também chamado por urutau), maria-preta, maritaca, mutum, nambu-xororó, parari, perdiz, pica-pau, pombo, rolinha, rasgadeira, sabiá, saí, sanhaço, saracura-três-potes, siriri, sofrê, tico-tico, tijê, tiziu, tucano, tuiuí, tururim, urubu, xororão e zabelê.

²² Entre os índios Kiriri, o mito da Arara e do Gavião sugere uma ligação muito estreita com o mito do gavião e do caburé entre os Pataxó. Mais do que comunicarem entre si, os dois mitos podem ser vistos como diferentes versões de um só mito. Em Lévi-Strauss (2004), o mito da Ave Assassina, nas versões Apinaje, Krahó e Timbira, convida-nos para um estudo mais atento, pois todos estes povos, incluindo os Pataxó e os Kiriri, pertencem ao tronco linguístico Macro-Jé, como bem aponta Reesink (1999).

²³ Para uma leitura sobre os ritos de nomeação entre os Pataxó vale conferir o trabalho de José Luiz Caetano da Silva (2008).

povos-espíritos²⁴), *komãy-xop* (grupo de Maxakali que se separa dos demais) etc, e advogou a tese de que o etnônimo Pataxó seria uma corruptela da palavra Maxakali *Putuxop*, isto é, os povos-papagaio-espíritos (Cf. Tugny, 2011, p. 155).

Ainda seguindo nesta trilha, quanto à origem do termo Pataxó e do *ritual do Papagaio*, merece atenção o trabalho de Rosângela Pereira de Tugny (2011), pois ele contribui bastante com a presente discussão. A partir da sua profícua experiência entre os Maxakali, ela descreve:

Quando nos narram a história dos *Putuxop* [os povos-papagaio-espíritos], os Tikmu'un narram-na do ponto de vista dos próprios *Putuxop*. Dizem-nos que os *Putuxop* são seus *yãmiyxop* [povos-espíritos], mas percebemos que se incorporam na narrativa enquanto um povo-*putuxop*. Vimos aliás, na primeira história [História do *Putuxop*], como o narrador diz que seus ancestrais adotaram os *Putuxop*. 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 Tikmu'un – remonta, segundo relatos de seus pais e avós, a ancestrais que vieram das regiões de Itamaraju (Bahia). Esses parentes teriam sido aqueles que lhes trouxeram o ritual dos *Putuxop* (Tugny, 2011, p. 82).

A citação acima reforça, agora pelo ponto de vista dos Maxakali, a proximidade entre os dois povos, o que nos sugere dizer que, retomando o relato do antropólogo Pedro Agostinho, já citado, não haveria nenhum sinal de inautenticidade entre os Pataxó ao buscarem aprender a língua dos seus vizinhos Maxakali, dado o parentesco próximo entre os dois povos como sugere Tugny,

Além de uma longa história de nomadismo, guerras, canibalismo e alianças, estes *Putuxop* foram importantes aliados dos Tikmu'un em suas guerras contra os *uyipkoxxeka*, os antigos povos denominados como Botocudos. Hoje, dizem eles [os Tikmu'un], vivem em maior número que os descendentes dos botocudos por terem espíritos aliados mais fortes que estes últimos (Tugny, 2011, p. XVIII).

Além do mais, não somente o índio Pinheiro Maxakali reconhece como verdadeira essa história do *ritual do Papagaio*, conforme relatada por Clovis, mas também outros pais e avós Maxakali. Reforçando a tese de que os Maxakali se originam de diferentes grupos, provenientes de regiões diversas (o litoral da Bahia, a bacia do

²⁴ Cf. Tugny (2011, p. 91 e 114).

Jequitinhonha, o Rio Mucuri, Buranhém, Jucuruçu (ou Rio do Prado), Itanhém (ou Rio alcobaça²⁵), Tugny (2011) descreve o seguinte:

Certa vez, quando nos preparávamos para realizar uma longa viagem em busca das regiões mencionadas nos cantos, estendi um mapa com as bacias hidrográficas de suas vizinhanças diante dos homens mais velhos. Muito prontamente, apontaram as diferentes origens de várias famílias das gerações precedentes, que teriam então trazidos os diferentes rituais e os conjuntos de cantos relacionados aos seus yãmiyxop [povos-espíritos] (Tugny, 2011, p. 82).

Em nota explicativa, Tugny acrescenta, “De Vereda (BA) vieram Herculano, Justino e Manuel Resende, que trouxeram os rituais do *Putuxop* e *Tatakox*; [...] de Itamaraju (BA) veio Justino e Antônio Maria trazendo o ritual do *Putuxop*” (Tugny, 2011, p. 241).

Ante o exposto até aqui é forçoso reconhecer quão pouco sabemos a respeito das relações entre estes povos. Ainda que a hipótese de que os *Putuxop* (povos-papagaio-espíritos), conforme observou Tugny, seja uma “porção” dos atuais Pataxó reforce a tese do parentesco entre os dois povos, outras questões se impõem: não seria, então, despropositada a migração Pataxó para Minas Gerais, sobretudo em aproximando-se das áreas Maxakali? O manejo Maxakali dado aos povos-espíritos em seus rituais seria um foco de interesse aos Pataxó, em função da própria relação que eles estabelecem com inúmeros seres não humanos? Estas questões não foram devidamente aprofundadas aqui, pois elas requerem mais investimentos de pesquisa. Contudo, tudo isso não me parece nada trivial. Mesmo para quem conviveu pouco tempo entre os Pataxó, a história relatada por Clovis sobre o *ritual do Papagaio* e as questões que daí emergem repercutem de forma embaraçosa, a perturbar o espírito. Unicamente com o intuito de deixar claro o sentido da “forma embaraçosa” a que me refiro, recordo-me de um diálogo sobre os acontecimentos do *Fogo de 1951* com Dona Zizi (Aldeia Sede), que mora há 26 anos em Minas Gerais. Segundo ela, muitos índios Pataxó somente escaparam das “garras” dos policiais armados (dos gaviões) na época do *Fogo* porque uns *viraram* ave de capoeira, xororão e tururim, outros foram se esconder debaixo das “saias” da jundiba (uma árvore protetora dos Pataxó), além daqueles que os encantados tornaram invisíveis aos olhos dos guardas²⁶. Ora, como lidar com essa fala de Dona

²⁵ Cf. Tugny (2011, p. XII).

²⁶ O registro de que seres encantados protegem, escondem ou tornam invisíveis os índios não é uma referência incomum na literatura dos índios no Nordeste (ver Viegas, 2003; Arruti, 1996).

Zizi? Concebê-la como uma ilusão nativa? Tomá-la como uma espécie de delírio (alucinação) oriundo dos infortúnios ocasionados pelo lamentável episódio do *Fogo de 51*, fomentando, assim, concepções imaginativas desprovidas de base? Uma evidente derrogação das leis naturais? Contrariamente a isso, se não relegarmos a fala de Dona Zizi ao sobrenatural ou não a varreremos para o limbo do meramente simbólico (ver WAGNER, 2012), sua fala serve para “desestabilizar o nosso pensamento (e, eventualmente, também os nossos sentimentos)”, como esclarece Goldman (2009, p.28) ao referir-se ao discurso e à prática fetichista. Em síntese, a experiência Pataxó produz uma suspeita em relação às nossas convenções culturais (Wagner, 2012), fazendo-nos avaliar nossos pressupostos para lidar com a realidade social.

Mais tarde, retomando um artigo da literatura Pataxó, descobri que Maria Hilda Paraíso (1994) sugere uma proposta de reflexão que converge com o ponto que venho desenvolvendo até aqui, isto é, a proximidade entre os Maxakali e Pataxó. Não pretendo retomar, na íntegra, o artigo, fruto de um trabalho desenvolvido ao longo de anos de pesquisa entre os grupos indígenas dos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Antes, destaco apenas uma determinada sugestão de análise que considero oportuna, muito embora não tenha encontrado nenhuma referência histórica que pudesse tornar consistente as hipóteses históricas de Paraíso. Sua reflexão nos convida a pensar os grupos Maxakali e Pataxó como os remanescentes de uma grande nação indígena formada por nove subgrupos²⁷ que, conjuntamente, ocuparam uma ampla área abrangendo o sul da Bahia, o leste de Minas Gerais e a parte norte do Espírito Santo. Curiosamente, em campo, não era incomum os mais velhos enfatizarem, em suas narrativas, esses mesmos locais, cujos deslocamentos representavam uma forma recorrente de sobrevivência, sobretudo quando se viam reduzidos a viver em espaços delimitados. Ainda recordo-me de uma liderança de Muã Mimatxi, chamando minha atenção para destacar que, não muito tempo antes, menos de 200 anos, seus bisavós contaram que na confluência entre os estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais estabelecia-se um grande corredor que os índios utilizavam em suas estratégias de deslocamento:

No tempo antigo nós tínhamos uma expansão de terra que vinha do sul da Bahia, Espírito Santo e entrava até no Vale do Jequitinhonha, MG. Antigamente não tinha limite, o índio ia onde pensava de ir. Depois de muito

²⁷ Segundo Paraíso (1994) esta grande nação seria formada pelos seguintes subgrupos: Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni.

tempo de invasão de nossa terra fomos obrigados a fugir para outros lugares. (Pataxó, 2001, p.8)

Esse registro passado, de alguma sorte, era lembrado não sem uma dose por demais amarga e triste, especialmente por se contrapor a uma tendência atual entre algumas aldeias Pataxó de “lotear” áreas específicas no interior do próprio território, impedindo a sua posse em comum. Voltarei a isso no capítulo 5.

Ainda acompanhando a hipótese de Paraíso, essa suposta nação teria habitado grandes territórios tradicionais nos vales dos rios São Mateus, Jequitinhonha, Itaúnas, Mucuri, Itanhém ou Alcobaça, Jucuruçu, Corumbau, Caraiva, Pardo e Rio de Contas²⁸. A dispersão dessa nação em diferentes subgrupos pode ser compreendida sob distintos fatores, a saber, o acirramento dos conflitos com os Botocudo restringindo as áreas de ocupação, intensificando o fracionamento da nação, bem como a tendência ao “afastamento dispersivo” motivando a existência dos subgrupos como unidades sociais autônomas e auto-suficientes. Contudo, em função da ocupação não indígena, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, os aldeamentos compulsórios e o confinamento em áreas restritas, fizeram predominar as identidades Maxakali e Pataxó, eclipsando as outras frações. O que, de fato, me interessa na reflexão sugerida por Paraíso (1994), é o seu enfoque à tendência ao “afastamento dispersivo” ao discutir a história Pataxó, bem como a proximidade entre este grupo e os Maxakali. As trocas realizadas pelos dois grupos no passado sugeriram-me não dissociá-los no decorrer da minha presente análise.

Ademais, a experiência histórica dos grupos de famílias Pataxó em Minas Gerais, desde os anos 1970, repercute um passado sugerido por Maria Hilda Paraíso (1994) antes dos confinamentos compulsórios. Quero sugerir com isso que, após mais de um século convivendo nesses adensamentos coletivos compulsórios, pode-se averiguar, em especial, a partir da experiência dos grupos de famílias Pataxó que migraram para Minas Gerais, na segunda metade do século XX, uma nova etapa do que a pesquisadora conceitua como “afastamento dispersivo²⁹”. Uma dispersão que se inicia

²⁸ Urban (1992) sugere que esta grande nação pode ter dado origem, historicamente, à “Zona do Macro-jê”, isto é, a zona de origem das línguas do tronco linguístico Macro-jê.

²⁹ Segundo a autora, trata-se de uma tendência própria da organização social, que se consubstancia no fracionamento do grupo, dando ensejo ao surgimento de novos grupos (ou subgrupos), sem, no entanto, abandonarem uma consciência de unidade, nem impossibilitando o estabelecimento de posteriores alianças. Ao manterem, durante a migração, uma consciência de unidade enquanto um povo, os Pataxó se diferenciam de outros grupos indígenas no Nordeste que ao migrarem dão origem a novos etnônimos,

pelo sul da Bahia e prossegue até Minas Gerais, ocupando distintos territórios, sem, no entanto, desintegrar a consciência de unidade que os mantêm enquanto um povo. Esse afastamento que, do ponto de vista nativo, é compreendido como o movimento de *puxar a rama*³⁰, carrega consigo muitos elementos para análise e inúmeros desafios para compreender como os Pataxó o percebem. Dando origem a novas aldeias e distintos desdobramentos, este movimento também faz emergir questões como a demanda levantada por Clóvis sobre o *rito do Papagaio* que, como foi visto, é concebido como algo pertencente ao povo Pataxó. Essa demanda local pelo repatriamento do *rito do Papagaio* nos remete, mais uma vez, aos trabalhos de Maria Hilda Paraíso (1994, p. 183) e de Rosângela Pereira de Tugny (2011), pois sobretudo este último, deixa claro que o *ritual do Papagaio* ou dos *Putuxop*³¹ está relacionado aos Pataxó.

Diante do exposto, também considero oportuno orientar a análise a partir do investimento que a reflexão Pataxó confere aos pássaros. Afinal, além da atual reivindicação do ritual, aparece na etnografia, como se verá mais adiante, a ave Japira (dona do fogo), o pássaro caburé (a gente Pataxó), o bem-te-vi, o pássaro mãe-da-lua com suas decepções amorosas, os cruéis gaviões, entre outras aves. Ademais, por que razão um velho Pataxó refletiria sobre o tema da morte, nos termos que se segue?

Ninguém vai como gente para Deus, transforma em um passarinho [...] Não, não segue o caminho do céu como gente não. É um tipo de um passarinho. É. É um tipo de um passarinho. Se ele tiver perdido ele vai com uma asa meio preta e um corpo branco e, se não tiver perdido, ele vai todo alvinho. Vai todo alvinho esse passarinhozinho. (Seu Adalício - Aldeia Barra Velha).

Assim pensando, creio que os Pataxó nos convidam a alçar voos, não certamente a qualquer custo, mas talvez ao preço de embaraços, mal-entendidos para “suportar a palavra nativa”, isto é, no sentido de avaliarmos até onde somos capazes de escutar o que os “nativos” têm a nos dizer (ver Goldman, 2009). No entanto, cabe, aqui, uma ressalva. Há quem acredite que os Pataxó, como guias turísticos, nos conduzam até as belezas de Porto Seguro, Coroa Vermelha, Jaqueira etc. Nada mal. Este trabalho, no entanto, ousou seguir um pouco mais adiante, adentrando os *grandes caminhos de*

estabelecendo um “caminho das emergências étnicas” ou uma “poética de emergência” como nos sugere Arruti (1996). Como se verá, os atuais Pataxó em Minas Gerais, recorrentemente me esclareciam, através da expressão “puxar a rama”, uma tradução nativa para o que a autora conceitua como “afastamento dispersivo”.

³⁰ Segundo Nascimento (1999), “em todos os grupos do nordeste é comum esta migração incessante de pequenas frações de uma área para outra, em geral em virtude de faccionalismos internos que, volta e meia, resultam na mudança dos “descontentes” em busca de “asilo” político.” (1999, pag. 179).

³¹ Cf. p. 104 da dissertação de Mestrado de Miriam Álvares (1992).

constelação em direção à morada dos cachorros e dos *encantos de luz*, os caminhos subterrâneos através dos buracos da Terra de Juacema em direção às aldeias subterrâneas dos Baquirá, dos Tapuio Bravo, dos Toletero, dos Habíá. Infelizmente, o limite imposto pelas asas curtas da minha reflexão fez-nos pousar. Mas não sem a formidável intuição de que os Pataxó sabem “criar penas de pássaro no ar”, em pleno voo, a despeito de tantos inimigos e tempos turbulentos como o *tempo dos maribondos*, o *tempo doído* de que falarei mais à frente, que transforma rupturas em continuidade. Não exatamente pelos mesmos motivos descritos por Kohler (2011, p. 10), também compreendo os Pataxó como um “object fluctuant”. Para este autor, as dinâmicas relacionais tornam-se o objeto de reflexão para compreender a “construção identitária” Pataxó, pois seria vão pretender apreender a verdadeira identidade indígena Pataxó como uma pepita conservada do cascalho e da poeira formada por séculos de interação conflituosa com a sociedade nacional (Kohler, 2011, p.12). Da minha parte, a mobilidade e a estreita relação com os pássaros observada em campo, inspira-me pensá-los como um “object fluctuant”.

Em resumo, acredito que essa história relatada por Clóvis, como muitas outras que serão apresentadas ao longo desta tese, faz referência aos problemas da gente-pássaro, pois, não fosse a ambição da gente parente do gavião (os brancos), outros subgrupos, como os Monoxó, os Kumanoxó, os Kutaxó, os Kutatai, os Malali, os Makoni e os Amixocori, talvez não estivessem extintos, hoje.

A descrição que faço, a seguir, da população Pataxó em Minas Gerais, oscilando entre várias aldeias diferentes, em um movimento de dispersão, economicamente independentes, politicamente autônomas, mas conscientes dos laços que as mantêm enquanto um povo, não deixa de revelar essa marca “fluctuant” dos Pataxó.



Figura 1- O caburé visto por trás. Na compreensão Pataxó é destacado o detalhe zoológico dos quatro olhos (dois de verdade, dois de pena), pois quando sua plumagem na parte de trás da cabeça arrepia, surge um desenho vistoso em forma de falsa face, que permite enganar seus predadores.



Figura 2- O gavião visto a partir do seu bico duro e das suas garras. Entre os Pataxó, a índole predadora desta ave diz algo sobre a natureza dos brancos.

1.1. Situando as aldeias em Minas Gerais

A maioria dos Pataxó em Minas Gerais vive em pequenas aldeias situadas em pacatas cidades, totalizando uma população de 432 habitantes³², distribuída em sete aldeias e organizada em 14 *grupos de famílias*³³, abrangendo 97 famílias³⁴ (grupos domésticos). Atualmente esses grupos de famílias encontram-se dispersos, no entanto, todos possuem uma raiz comum em Minas Gerais: o extinto RIN, situado na cidade de Carmésia (MG). Entre os anos de 1974 e 1979, um pequeno aglomerado de grupos domésticos, procedente das aldeias da Bahia em demanda de seus parentes reclusos, estava concentrado na sede do RIN, diferindo bastante do quadro atual, cuja população, agora aumentada, se encontra ramificada por cinco municípios mineiros³⁵, a saber:

- no município de Carmésia, encontra-se a Reserva Indígena Fazenda Guarani, onde se situam as aldeias Sede, Imbiruçu e Retirinho;
- no município de Araçuaí, encontra-se a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba;
- no município de Itapeçerica, encontra-se a aldeia Muã Mimatxi;
- no município de Açucena, encontra-se a aldeia Jeru Tucunã;
- e, por fim, no município de Guanhães, encontra-se a recente aldeia do Seu Zuza.

Realizo uma sucinta descrição, focalizando cada uma dessas frações, não somente em função das distinções apresentadas por cada uma delas, mas também porque elas fornecem as bases para pensar os sentidos das *puxadas de rama* entre os Pataxó, objeto de meu interesse³⁶.

³² Dados oriundos do recenseamento realizado em campo pelo autor em 2012. Os dados da aldeia Muã Mimatxi foram levantados em dezembro de 2011. Os dados da aldeia do senhor Zuza foram colhidos na aldeia Sede, através de José Sirley, parente do Seu Zuza. No decorrer do levantamento, observei um deslocamento bastante recorrente dos grupos domésticos, o que sugere que as aldeias devem ser consideradas como estruturas abertas ao evento, não se devendo, portanto, reificá-las.

³³ Trata-se de uma noção nativa utilizada para conceitualizar um conjunto de grupos domésticos que estabelecem íntimas relações a partir de uma “configuração de casas” (Um *grupo de famílias* constitui um nós inclusivo, que também pode ser conceitualizado como uma parentela). Indivíduos pertencentes a um mesmo *grupo de famílias* estabelecem entre si cooperação e solidariedade intensas, configurando uma troca generalizada (Lévi-Strauss, 2008). O mesmo não é válido para relações entre indivíduos de grupos de famílias diferentes, ainda que pertencentes a uma mesma aldeia.

³⁴ A família (grupo doméstico) é constituída pelos parentes mais próximos (os parentes de sangue), que integram uma casa, a menor unidade espacial da aldeia. No decorrer do trabalho de campo obtive informações de que há famílias Pataxó vivendo no meio urbano das cidades de Belo Horizonte, Sete Lagoas, Varginha, Governador Valadares, Montes Claros, Carmésia e Carmo da Mata. Pelo que me consta não há, até o momento, nenhum censo dessas famílias. Os dados que apresento, a seguir, não minoram tal lacuna, pois meu levantamento foi realizado estritamente nas aldeias.

³⁵ Esses dados são relativos a junho de 2012.

³⁶ O êxodo para Minas Gerais, sobretudo a partir da década de 1970, merecerá minha atenção no próximo capítulo a fim de melhor compreender a situação em que se encontram as aldeias, atualmente.

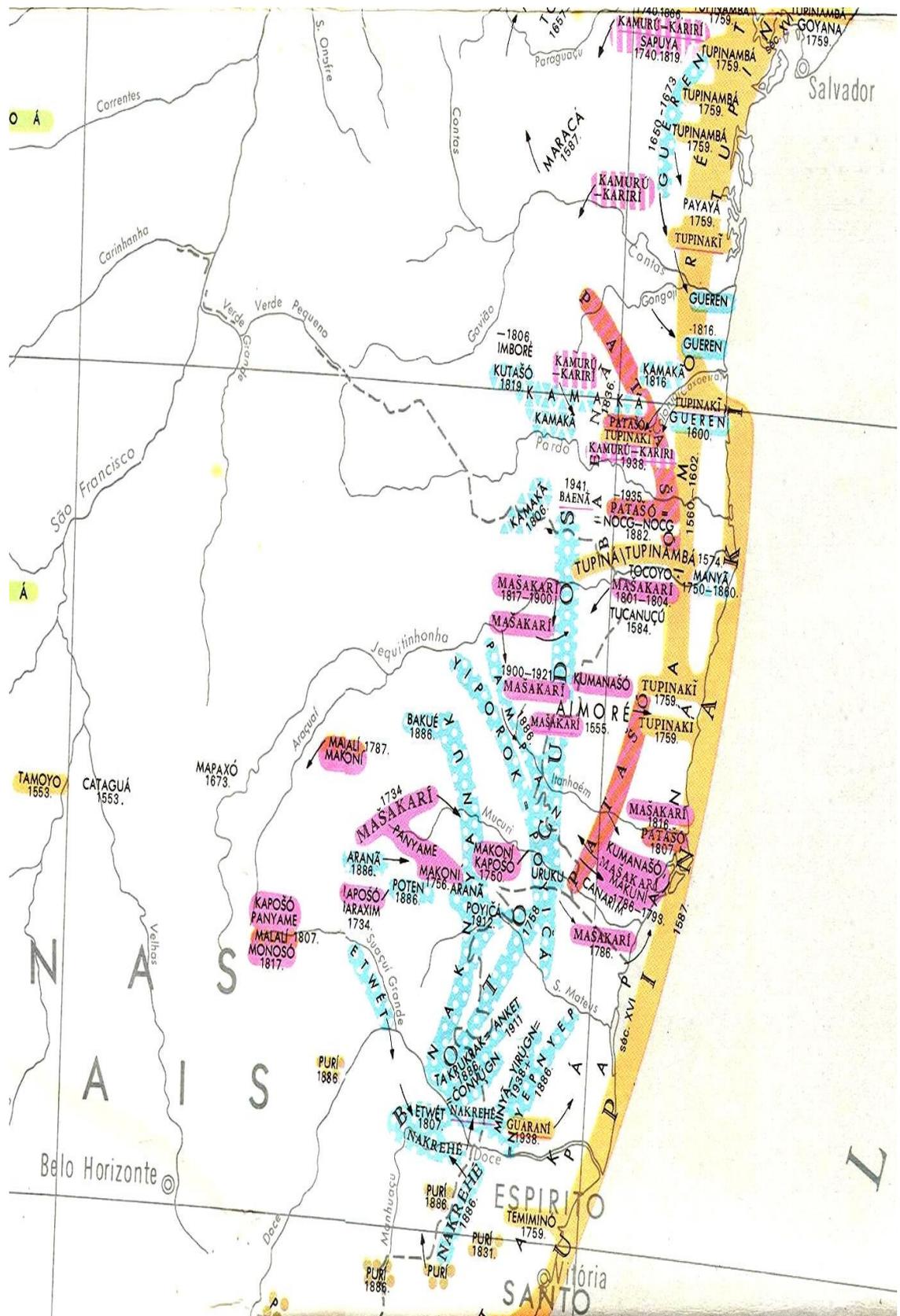


Figura 4-Detalhe do Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. Nimuendajú, 1944.

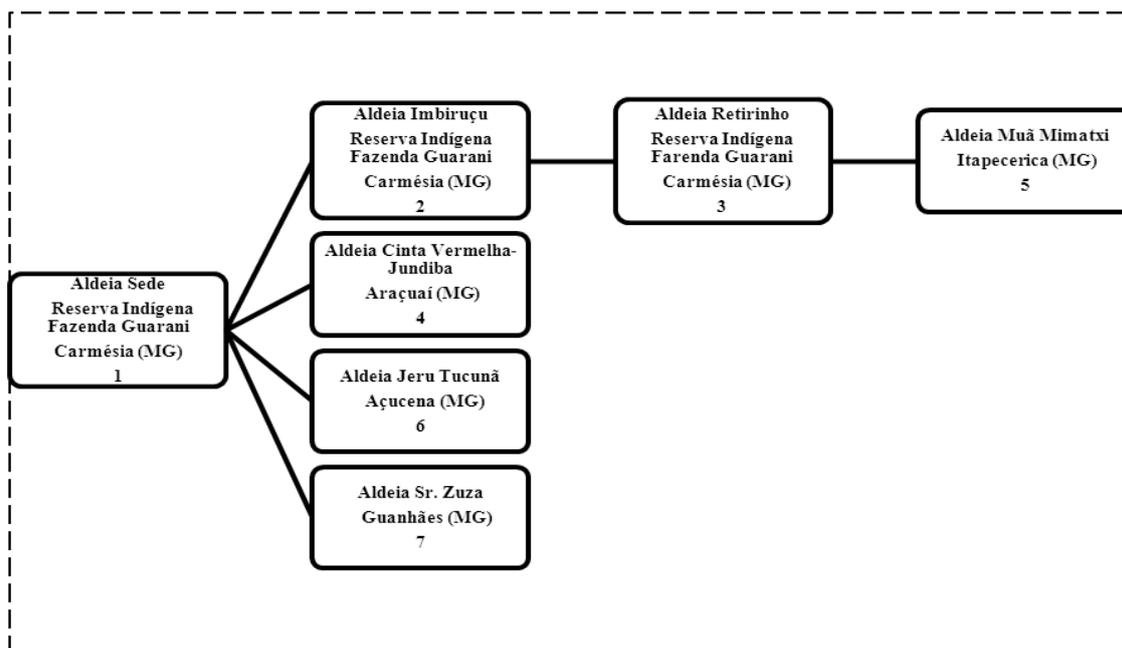


Figura 5-Diagrama de deslocamento das aldeias Pataxó em MG.

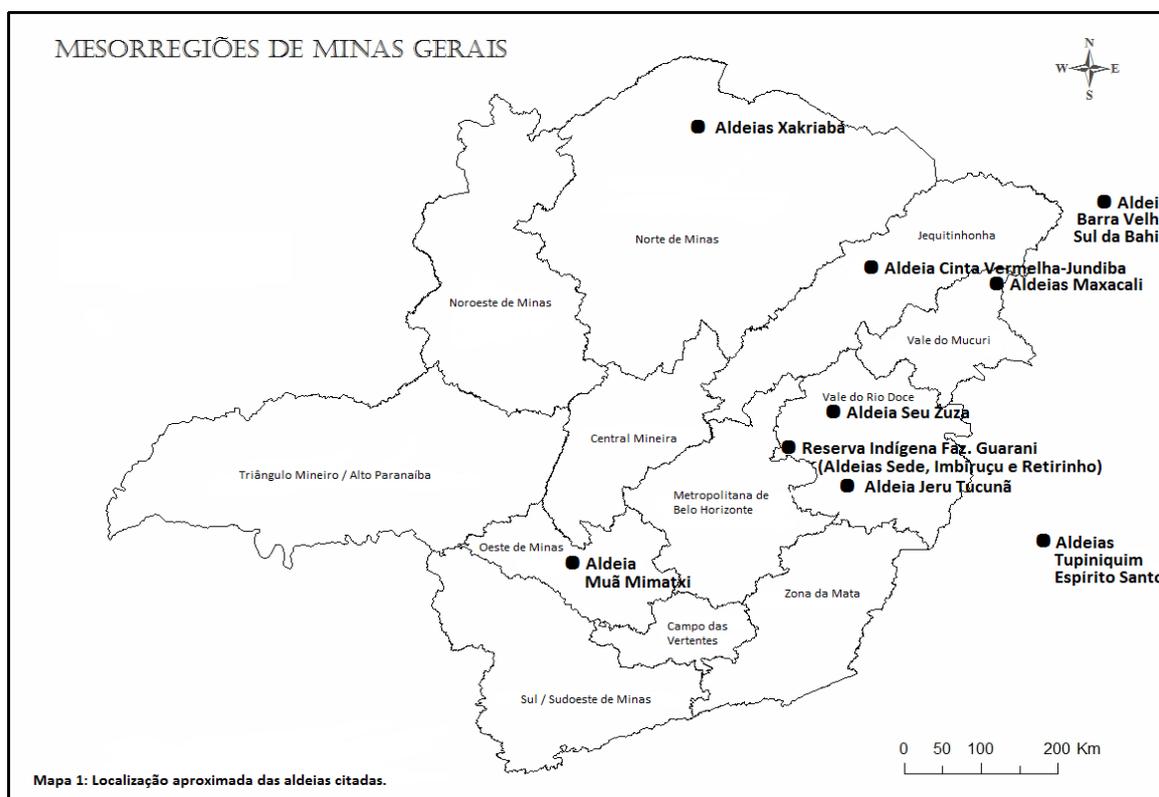


Figura 6- Localização das aldeias citadas no mapa das Mesorregiões de Minas Gerais.

1.1.1. A Reserva Indígena Fazenda Guarani

A Reserva Indígena Fazenda Guarani foi homologada pelo Decreto presidencial n. 270 de 29 de outubro de 1991, estando localizada na mesorregião Vale do Rio Doce, a 208 quilômetros da capital mineira, abrangendo os municípios de Carmésia, Senhora do Porto e Dolores de Guanhães. Com uma área de 3.269,71 ha, a Reserva está inserida no domínio da Mata Atlântica, em cujas matas (Mata da Cotia, Mata dos Monos, Mata do Racha, entre outras não nominadas), embora pouco preservadas, ainda se observa muitas árvores de médio e grande porte, formando uma floresta densa e fechada, geralmente apresentando, pela manhã, muita umidade e uma fria neblina. O relevo, predominantemente montanhoso, exige enorme esforço e bom condicionamento físico para incursionar pelas matas. A Reserva é sobejamente servida de nascentes, além do rio Guarani, cujo leito percorre o interior das áreas das aldeias.

Vale notar que a Reserva Indígena, da perspectiva dos índios, é dividida por três seções, de forma muito bem marcada; no entanto, para a maioria dos que a visitam, a Reserva é indivisível, ela é uma coisa só. Aqui, eu sigo o ponto de vista dos Pataxó, daí que enfatizo que na Reserva se encontram, contíguas, três aldeias: Sede, Imbiruçu e Retirinho, cujos habitantes são oriundos dos primeiros grupos domésticos que chegaram em Minas Gerais a partir do ano de 1974.



Figura 7- Incursão pela Mata da Cotia (Aldeia Sede).

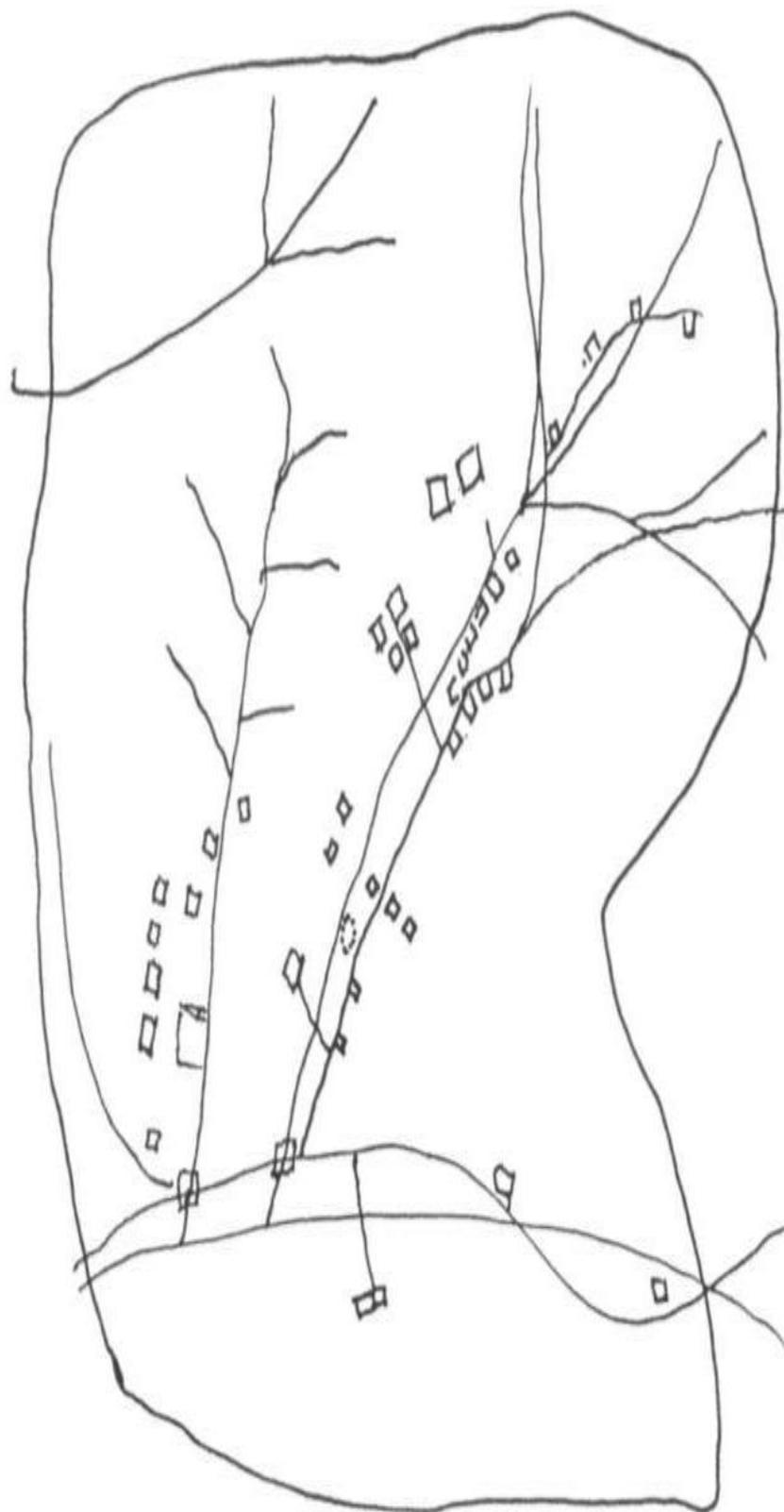


Figura 8- Mapa da Reserva Indígena Fazenda Guarani contemplando as três aldeias

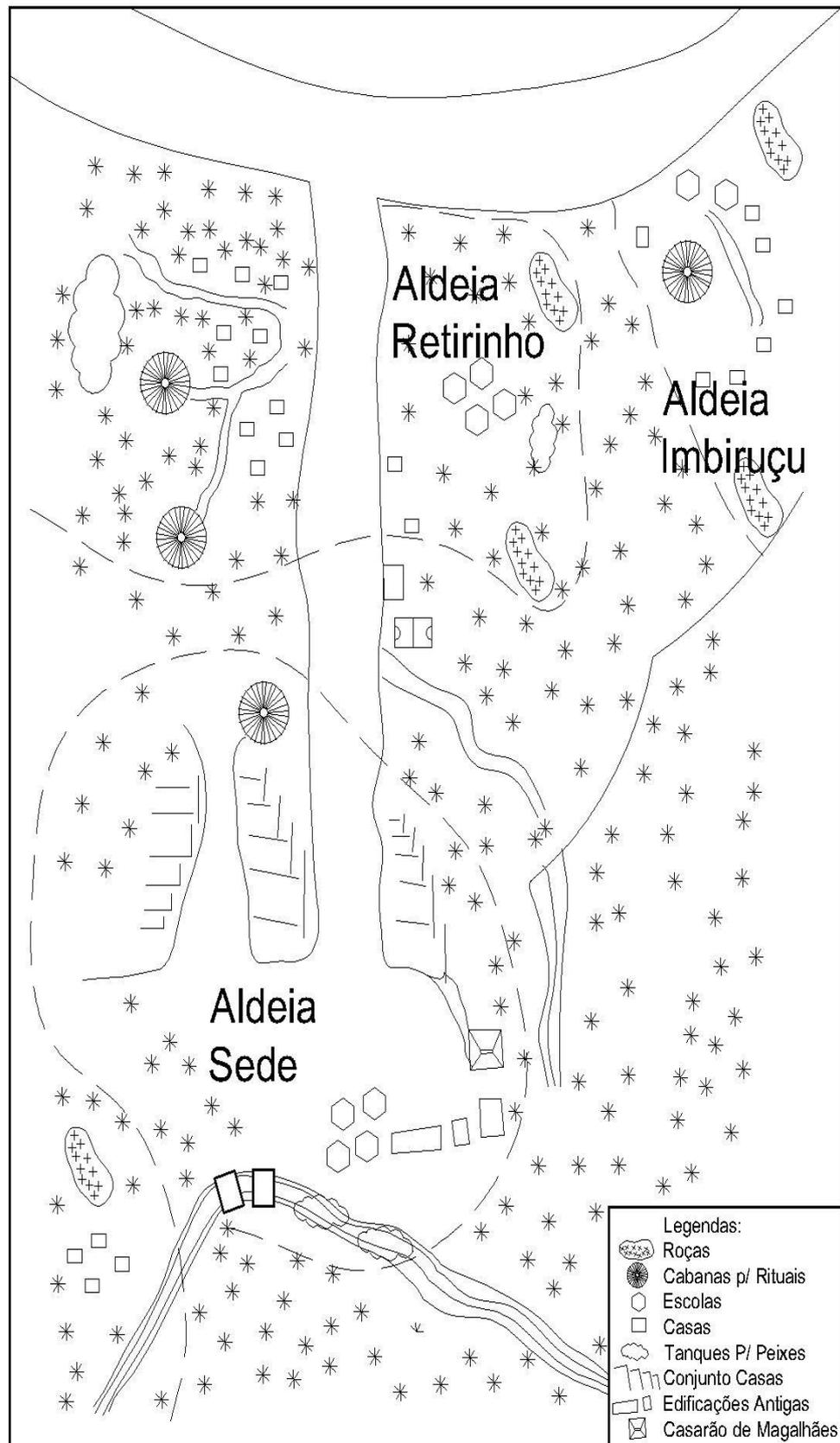


Figura 9- Croqui das três aldeias da Reserva Indígena Faz. Guarani

A *aldeia Sede*, a mais antiga do Estado, encontra-se adjacente às aldeias Retirinho e Imbiruçu. A denominação de aldeia Sede está relacionada ao local onde funcionou a sede da antiga Fazenda Guarani, com suas robustas benfeitorias, que pertenceu ao fazendeiro Coronel Magalhães. Ainda é possível encontrar boa parte dessas benfeitorias. Algumas o tempo se encarregou de destruir, outras se encontram em péssimo estado de conservação, e aquelas outras, ocupadas pelos índios, encontram-se conservadas.

A aldeia Sede, diferentemente das demais, apresenta um grande número de casas justapostas, configurando um conjunto de duas grandes ruas que compõem o centro da aldeia, além de outras ruelas que apresentam um menor número de residências. A maioria das casas ocupadas pelos índios é oriunda da antiga Fazenda Guarani e de um extinto destacamento militar que ocupou o local, por um período de tempo, para realização de treinamento antiguerilha, nos idos da ditadura militar³⁷. Muitas dessas casas, não fossem as reformas feitas pelos índios, já teriam sido destruídas pela ação do tempo, como vem acontecendo com um velho hotel e uma pitoresca igreja erguida, em 1968, pelos militares católicos que viviam no destacamento, ambos em ruínas. Além disso, observa-se a existência de uma escola, recentemente reformada, uma grande cabana para a realização de rituais, bem como a existência de três igrejas evangélicas, a saber, a Igreja Evangélica Missionária Pentecostal, do pastor Sebastião; a Igreja Assembleia de Deus, do pastor Antônio; e a Igreja Evangélica Pataxó, a única que é conduzida por um pastor indígena, o jovem Isaías. Essas igrejas atendem a um grande número de índios evangélicos, através da realização dos cultos ao longo da semana. Para além dos espaços das igrejas, os índios da aldeia Sede lançam mão da Mata da Cotia para a celebração de batizados. Como se verá, a Mata da Cotia, sob a perspectiva dos Pataxó, é um espaço bastante criativo e povoado de diversos seres não humanos.

Foi na sede da antiga fazenda que se aglutinaram os primeiros grupos domésticos Pataxó, no tempo do antigo RIN, transformando-a em um ponto de concentração, para, logo em seguida, tornar-se um foco de dispersão dos grupos de famílias a partir do ano de 1986. A passagem do modo concêntrico/convergente para o dispersivo/divergente que a Fazenda Guarani consubstancia será alvo de meu interesse ao longo deste trabalho. Voltarei a este tema.

³⁷ Em capítulo específico, apresento maiores detalhes da história da Fazenda Guarani e do antigo destacamento militar.



Figura 10- Rua principal da aldeia Sede, julho 2012.



Figura 11- Ruínas do antigo hotel construído por Magalhães.

Em junho de 2012, a aldeia Sede contava com uma população de 96 pessoas, distribuída em 4 grupos de famílias e com um total de 24 grupos domésticos. Vale ressaltar que essa aldeia resulta de dois movimentos opostos dos grupos familiares, ou seja, da permanência de uns e da retirada de outros. Sua base inicial foi composta por sete grupos domésticos oriundos da Bahia, a saber:

- pela família do seu Manoel,
- pela família do seu Valdir, mais conhecido por Vardinho,
- pela família do seu Alcides, apelidado por Cidinho,
- pela família do seu José Mariano Ferreira da Silva, também conhecido por Seu Zuza³⁸,
- pela família do seu Sebastião, acompanhado por seu irmão Divino, e por seu primo Valmir, também conhecido por Avelino ou Amburé,
- pela família do seu Paulo Braz³⁹,
- e por fim, pela família do seu Nilson, conhecido por Seu Sapucaia.

A maioria dos indivíduos pertencentes aos quatro últimos grupos domésticos acima citados já não se encontra mais na aldeia Sede, pois compõem outros grupos familiares que *puxaram a rama* para constituir outras aldeias em Minas Gerais. *Puxar a rama* é uma expressão categórica entre os Pataxó, ouvida em quase todas as aldeias visitadas. Na medida em que os grupos familiares vão crescendo, alcançando proporções maiores, os grupos tendem a *puxar a rama*. Segundo Dona Nete, isso acontece porque eles gostam de muito espaço, de ficar à vontade, além do que sempre viveram assim desde os mais velhos, o que nos remete à ideia de Paraíso (1994) de “afastamento dispersivo”, citada anteriormente. Dona Nete, para embasar o seu raciocínio, lembrava-se de vários grupos de famílias que, inicialmente, vieram para a Fazenda Guarani na década de 1980, e que estão vivendo, atualmente, em outros lugares. A expressão nativa *puxar a rama* pode ser traduzida, sem maiores prejuízos, como ramificação. O mito dos dois cunhados, também conhecido por mito do *bicho Caveira* (discutido mais adiante), também é acionado como um dos motivadores para *puxar a rama*, muito embora de forma mais velada. Os sentidos associados às *puxadas de rama* serão discutidos na sequência.

³⁸ Dados oriundos de entrevista realizada com o Seu Valdir Ferreira da Silva (conhecido por Vardinho), em junho de 2012.

³⁹ O Seu Paulo Braz faleceu na aldeia Sede. O seu filho Baiara, atual cacique da aldeia Jeru Tucunã (Açucena/MG), revelou-me que era um sonho do seu pai constituir uma nova aldeia para o seu grupo familiar.

Durante a minha estadia, alojado no interior da escola, identifiquei várias casas desocupadas em poder dos grupos de famílias que permaneceram na aldeia. Os dados apresentados por Coelho (2011), levantados em sua pesquisa, em 2010, reforçam essa constatação em campo. De acordo com o diagrama genealógico por ele elaborado, a população da aldeia Sede era de aproximadamente 230 pessoas⁴⁰. O fenômeno de dispersão pode ser observado desde o ano de 1986, com a formação da aldeia Imbiruçu, como se verá a seguir.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Sede (2012)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Seu Manoel	30	8	8	Estão incluídas no grupo do Seu Manoel as recentes famílias de Zezinho e Jocilei.
Seu Cidinho	37	8	8 ⁴¹	
Seu Valdir	18	5	5 ⁴²	
Seu José Ricardo	11	3	3 ⁴³	
Totais	96	24	24	

Não está incluído neste levantamento o grupo familiar do Seu Erismar, oriundo da Aldeia Retirinho, pois durante o campo seu grupo estava em trânsito entre uma aldeia e outra, além do que seus familiares não se encontravam instalados em nenhuma residência da Sede, mas ocupando provisoriamente velhas edificações da Fazenda Guarani, no tempo de Magalhães.

A *aldeia Imbiruçu*, conforme já apontado, possui o seu território circunscrito à Reserva Indígena Fazenda Guarani, juntamente com as aldeias Sede e Retirinho. Sua existência origina-se de uma divisão do aglomerado de grupos domésticos que havia na sede da Fazenda Guarani, logo após o período de desativação do Reformatório Indígena. De acordo com Torreta (1998, p. 20), em 1986, o grupo familiar do Seu Sebastião, agora

⁴⁰ Agradeço ao pesquisador e amigo Luciano Silveira Coelho por ter gentilmente disponibilizado os diagramas genealógicos da aldeia Sede, poupando-me de um enorme esforço em campo.

⁴¹ O grupo familiar do Seu Cidinho detém a posse de outras casas adquiridas de parentes que saíram da aldeia Sede.

⁴² Uma família deste grupo familiar reside na cidade de Carmésia. Este grupo familiar também detém a posse de outras edificações na aldeia.

⁴³ Este grupo familiar detém a posse de várias casas desocupadas em função da recente saída de seus parentes para o levantamento da aldeia do Seu Zuza, no Parque Estadual Serra da Candonga, em Guanhães, bem como da compra de outras casas de parentes que saíram para formar a aldeia Jeru Tucunã, na cidade de Açucena (MG).

sob a alcunha de Cacique Mongangá, acompanhado pelo seu irmão, Seu Divino, entre outros parentes, deixou a aldeia Sede para levantar um novo agrupamento, concentrando-se na gleba chamada Imbiruçu. Durante quase 20 anos, essa aldeia foi chefiada por ele. Após a sua morte, em 2003, um dos seus filhos, Romildo, assumiu a posição de cacique. Atualmente, o espaço onde se realiza o principal ritual da aldeia, a *Festa das Águas*, recebe o nome de espaço cultural Mongangá. Dona Rosa e seu filho cacique, juntamente com Dona Eliene e seu esposo Soin, dentre outras pessoas, além de me acolherem, também compartilharam muitos dos seus saberes.



Figura 12- Espaço cultural Mongangá nas vésperas da Festa das Águas, out. 2012.

É digno de nota que nesta aldeia a geração mais nova evidencia as relações interétnicas travadas ainda no extinto Reformatório, quando índios de várias etnias compartilharam o espaço do RIN. Em campo eu conversei com alguns jovens descendentes de relações entre Pataxó e Kaingang, Pataxó e Krenak, Pataxó e Pankararu, e Pataxó e Tuxá. Recordo-me dos diálogos realizados com Waketã, também conhecido por Coloca, filho de pai Kaingang e mãe Pataxó, questionando-me se eu já havia visitado alguma aldeia Kaingang, pois ele carregava o desejo de um dia conhecer a aldeia do seu pai.

Em outubro de 2011, a aldeia Imbiruçu contava com uma população de 82 habitantes, organizada em 3 grupos de famílias distribuídos em 19 grupos domésticos. Em junho de 2012, a mesma aldeia já possuía uma população de 95 pessoas, distribuídas em 21 grupos domésticos. Os dois novos grupos domésticos resultaram de um casamento local e da chegada de uma família da aldeia Coroa Vermelha (BA). Registro, além destes, o acréscimo de mais uma família oriunda da aldeia Retirinho. Esta já mantinha, antes da migração, fortes vínculos, sobretudo de parentesco, com a aldeia Imbiruçu.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Imbiruçu (2012)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Romildo	40	11	9 ⁴⁴	
Soin	39 ⁴⁵	7	7	
Jesilvado	16	3	3	
Totais	95	21	19	

A maioria dos indivíduos dessa aldeia estabelece uma íntima relação com os membros da aldeia Sede, donde *puxaram a rama* em 1986. Esta retomada de relações entre as duas aldeias (Sede e Imbiruçu) surge a partir do falecimento do seu Sebastião e do casamento de sua neta com o atual cacique da aldeia Sede. No entanto, essa retomada de relações não se observa com a aldeia Retirinho, como veremos, que também se encontra na Reserva.

A *Aldeia Retirinho* resulta de uma *puxada de rama* a partir da aldeia Imbiruçu, decorrente de fortes rivalidades entre o Seu Sebastião e seu irmão, ocasionando, assim, por volta de 1994, a constituição de novo agrupamento. Em função de uma maior concentração desse novo arranjo em uma antiga gleba denominada Retirinho, a aldeia ganhou esse nome. Em outubro de 2011, a aldeia contava com uma população de 78 habitantes, distribuída em três grupos de famílias (GF) e 14 grupos domésticos, em 11 casas, compartilhando o mesmo território circunscrito pela aldeia.

⁴⁴ Tendo em vista que este grupo familiar conta, dentre os 11 grupos domésticos que o constituem, com dois vivendo na cidade, deve-se acrescentar mais duas casas situadas na cidade de Carmésia, que dista aproximadamente 7 Km da aldeia Imbiruçu.

⁴⁵ Observa-se, aqui, o aumento de mais seis pessoas, oriundas das aldeias Coroa Vermelha e Pequi. Trata-se de um casal com dois filhos de Coroa Vermelha e mais dois índios da aldeia Pequi.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Retirinho (2011)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Dona Nete	45	6	5	
Erismar	21	4	3	
Seu Antonio Madruga	12	4	3	
Totais	78	14	11	

Numa nova etapa do trabalho de campo, em junho de 2012, a aldeia Retirinho estava com 69 pessoas, com três grupos de famílias, sendo que o grupo de Erismar já estava se organizando para migrar para a aldeia Sede e todo o grupo familiar de Manoel já se encontrava na aldeia Imbiruçu

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Retirinho (2012)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
D. Nete	36	7	6	
Erismar	21	4	3	
Antônio Madruga	12	4	3	
Totais	69	15	12	

A base da minha etnografia está apoiada, mais predominantemente, nesta aldeia, grupo no qual mais facilmente eu consegui uma inserção local. Durante parte do período em que estive na aldeia, fiquei hospedado na casa do Seu Divino e Dona Nete, a atual cacique. O casal constitui um arco de força e poder na aldeia. Importante salientar que lhes devo grande parte da experiência que obtive durante a minha convivência na aldeia. Apresento, a seguir, algumas considerações que julgo importantes sobre cada um deles.

Ela, parteira, curandeira, grande provedora dos saberes do povo Pataxó, com uma memória invejável; ele, caçador, agricultor, *mestre* no conhecimento de diversas espécies vegetais, também grande conhecedor do passado do povo Pataxó, foi cacique durante muitos anos e, não poderia deixar de dizer, é conhecido pela sua bravura, e às vezes temido, pela sua *bramura*⁴⁶. A sua chegada ao RIN, em 1975, deveu-se ao antropólogo Pedro Agostinho que mobilizou esforços para transferi-lo da cidade de Governador Valadares, onde se encontrava detido, para o RIN.

Dona Nete, em conexão com *os velhos*, me oportunizou uma singular porta de entrada à socialidade Pataxó. Sob a influência deles, isto é, *da chegada dos velhos*,

⁴⁶ Este termo pode ser glosado como comportamentos anti-sociais, agressivos. Voltarei a falar sobre isso.

Dona Nete sentia-se segura e sem medo para realizar atividades complexas como partos difíceis, curas de doenças persistentes e lutas frequentes contra males e companhias indesejáveis (seres não humanos agressivos que, comumente, são denominados de *bichos*, *bichos brutos ou caifais*⁴⁷, vistos como encantados de *tipo espiritual ruim*⁴⁸, pois lançam inimizade, feitiçaria⁴⁹ e mal-estar entre os Pataxó), que, frequentemente, se aproximam da aldeia. Dona Nete lembra a figura de um xamã vertical, atuando como uma coordenadora das ações na aldeia, com grande conhecimento da história e dos segredos do povo e com força para atrair parentes para a aldeia. Neste sentido, ela se aproxima de outras lideranças Pataxó em Minas Gerais, tais como Kanátyo (Mãe Mimatxi) Domingos Braz (aldeia Cinta-Vermelha Jundiba), Baiara (Jeru-Tucunã) e Soin (Imbiruçu).

Para Dona Nete, diante de determinadas ações complexas, somente as habilidades humanas seriam insuficientes. Mas para alcançar esta segurança, certa noite, em sua casa, ela relatou-me que, desde criança, havia usufruído da experiência de uma velha parteira e pajé, Maria Antonia. Segundo ela,

Tudo que eu aprendi, eu sempre olhava dos mais velhos, eu era curiosa [...] aprendi a fazer parto quando, eu antes de eu casar eu já sabia qual mato eu pegava para poder fazer banho para mulheres, para cercar a dor né para ganhar neném, depois que ganha, tudo eu já sabia qual era o mato, fazer uma esfregação e eu aprendi muita coisa, então essa Dindinha, Maria Antonia, que é Dindinha e avó quase da comunidade, da minha idade quase tudo, ela era parteira e pajé e aí quando eu era assim [criança] quando papai morreu, ela era muito apegada com papai e aí uma hora dessas assim todos os dias, quase todos os dias tinha fogo, fogueira para contar histórias, para beber cauim na beira da fogueira e tudo, aí, [...] papai ia logo, acabava de comer, muitas vezes nem comia só para ir para lá [...] - eu vou lá para casa de comadre Tonha, quando pega um menino é comadre, aí quando que corta o umbigo, enterra, a parteira fica cuidando dessa parida até ela ficar forte e o pai, marido daquela mulher tem que também sustentar a parteira [...] então assim, ela tinha, parece que ela tinha uma confiança em mim, toda vez que ela ia na roça ela me chamava, as vezes ela ia sozinha, né, [...] eu tinha maior prazer, coragem de andar com ela [...] Aí depois que pai morreu ela ficou mais

⁴⁷ Conforme se verá, os caifais são *bichos* hostis e perigosos. Resultado de muitas transformações ontológicas, são seres não humanos com quem jamais se deve relacionar. Observei que muitos Pataxó evitam citar esse nome.

⁴⁸ Ouvi com muita frequência expressões como “ele tem um *tipo espiritual ruim*”. Esta noção não diz respeito apenas aos encantados mas também aos próprios parentes e não parentes. Dentre os principais efeitos do *tipo espiritual ruim* cito o de produzir mal estar através de uma impressão olfativa desagradável (fedor), bem como o de impedir que o cozimento (ou o preparo, em geral) dos alimentos alcance um ponto ideal. Além disso, a simples presença de pessoas com *tipo espiritual ruim* em uma casa produz o efeito de azedar a comida. Ainda sobre este tema, os Pataxó disseram-me que é rara a participação de não índios em suas cozinhas (*a consideração de cozinha*), pois a maioria dos não índios possui um *tipo espiritual ruim*. Provavelmente em decorrência disto os Pataxó não gostam de comer na presença de pessoas estranhas. Voltarei a este assunto adiante ao mencionar o efeito maléfico do encantado Lombeta na preparação do cauim.

⁴⁹ Os Pataxó para se referirem à feitiçaria usam a expressão *jogar porqueira*.

apegada comigo ainda. E ela era uma velha assim, uma índia que ela gostava de andar toda enfeitada nela, vestido [...] aí então, ela ia pegar os matos cheirosos para fazer a pajelança dela né, [...] então chegava lá ela pegava aqueles matos, a amesca e assim foi por muito tempo, aí quando foi dia lá no cemitério dos Pataxó [Barra Velha], na entrada do Saco é o cemitério, e para lá [depois do Saco] não morava mais ninguém[...] Aí então ela chegava e eu fui crescendo e lá tinha muito cajueiro⁵⁰, cajueiro e amesca⁵¹ né, ao redor do cemitério. Agora que os índios cortou, eu falei com eles, que eles estão fazendo um crime danado, eu vou falar verdade, se eu fosse uma liderança dali, eu acho que eu voltava tudo como era antigamente. Eu falo para eles assim, porque nós que está de cá que valoriza mais lá dentro do que eles lá. Aí nós chupava aquela amesca [...] e os caju tudo rachadinho, caía no chão no meio do cemitério assim, nos panhava e ela falava: olha filha, não pega muito do chão não, viu. E eu falava, Dindinha, mas disse que quando o caju está podado é as almas que chupa. Pois nós vamos chupar também [...] Também eu era medrosa, mas pra mim nessa parte eu não tinha medo, aí até ela pegou confiança em mim, aí ela falou, você é capaz de guardar segredo? Eu sou. Pois quando eu morrer você vai ser igual eu. Aí que eu queria andar mesmo com ela. Aí quando foi esse dia ela me contou a história da amesca e então assim, depois eu perdi o medo, eu já não tinha mais medo de nada, quando eu via um morto, eu queria ver mesmo, não estava nem aí, parece que eu criei coragem na vida, aí eu tomei coragem de tudo mesmo da vida aí.

Para Dona Nete, sempre que necessário, *os velhos*, como Maria Antonia, *chegam* para acompanhar a luta do povo. Daí que, segundo a perspectiva de Dona Nete, uma gente humana, por si só, não atende às demandas e exigências do mundo vivido Pataxó. O mesmo pode ser dito quanto à aldeia, pois somente esta, com suas fronteiras sociais fechadas em si mesmas, não esgota o *socius* Pataxó. Ante este relato, parece-me claro que os Pataxó não estabelecem um corte radical entre vivos e mortos nem tão pouco entre vivos e encantados. Em diversas situações pode-se falar muito mais em proximidade do que em oposição.

Quanto ao seu Divino, embora não manifestasse muito gosto pela conversação, me revelou grande parte de sua história de vida. Sua rotina iniciava-se bem cedo. Acendia o fogo, fazia o café, organizava suas ferramentas e, com muito poucas palavras⁵², saía para o trabalho do dia, enquanto sua esposa permanecia em casa e os filhos se dirigiam para a escola. Os cachorros eram suas principais companhias, exceto quando solicitava, no dia anterior, a companhia dos filhos e dos genros. Via de regra, os

⁵⁰ Os pés de caju são vistos não apenas como árvores protetoras mas também como nações de gente que estão no mundo a favor da luta do povo Pataxó.

⁵¹ Substâncias consideradas “alucinógenas”, cujo aroma protege os Pataxó de seres não humanos maléficos. A amesca está sempre presente nos rituais, estando também vinculada a práticas terapêuticas, como se verá mais à frente.

⁵² De uma forma geral, observei que os Pataxó são reservados, discretos e moderados, sempre atentos para evitar excessos e gostam mais de ouvir do que de falar e, como dizia uma liderança da aldeia Muã Mimatxi (Itapecerica, MG): “falar não é bom, falar nunca é bom, quanto mais com branco”. Evitar os excessos poupa os Pataxó de transformações indesejáveis, do tipo *virar* ou atrair um *bicho* (seres não humanos maléficos).

cachorros são muito bem tratados pelos Pataxó, afinal, ocupam um lugar destacado em sua cosmovisão (retomarei o tema). Durante muitas manhãs, eu acompanhei Seu Divino em suas atividades e acabei acostumando-me com o seu ar grave e silencioso, e não menos com a sua fina ironia. Quando ele amanhecia bem humorado, brincava, dizendo que eu era o novo *guarda da aldeia*⁵³; do contrário, ele manifestava facilmente a sua insatisfação diante da minha inabilidade com o facão e com os leves feixes de lenha que eu conseguia carregar.

Foi dessa forma, no entanto, que me foi possível acompanhá-lo em quase todos os espaços da aldeia. Nos últimos dias de abril de 2011, nós havíamos ido pegar lenha, uma atividade bastante recorrente no cotidiano da aldeia. Eu sempre levava água nestas empreitadas, pois nunca se sabe quando voltar, quanto tempo levará para retornar. Nesse dia, eu acabei esquecendo a minha água. Como meus anfitriões já estavam acostumados com as minhas providências, acabaram não levando suas águas. Foi nessa ocasião que o Seu Divino, já cansado de andar, sentou-se e pediu-me água. Foi lastimável responder-lhe que eu também não havia trazido água. Este fato foi bastante frustrante, especialmente porque eu estava, a todo tempo, buscando consolidar uma relação de cortesia com meus anfitriões. O olhar de desprezo e insatisfação foi o bastante para que eu sentisse uma amarga “condição de pessoa diminuída”, como descreve Wagner (2012). Como ninguém havia levado água, Seu Divino advertiu que seria preciso apressar o passo, caso contrário, todo mundo ia *virar jabuti*. Foi a partir desta experiência com meus colegas de busca de lenha que passei a observar a recorrência dessa fala de virar algo, o que, de certa forma, foi revelando outro horizonte para minhas preocupações em campo.

Após a *puxada de rama* a partir da aldeia Imbiruçu, os indivíduos da aldeia Retirinho não estabeleceram a retomada das relações com seus parentes consanguíneos “próximos”; pelo contrário, percebe-se uma relação de evitação entre essas duas aldeias. Irmãos, ligados por elos consanguíneos, há anos mantêm-se distantes, pois lhes faltam os laços de *consideração*, vínculos fundamentais que complementam os laços de sangue para a afirmação como parentes. Recordo-me que, quando eu fazia campo no Imbiruçu, comumente me perguntavam se eu não havia encontrado muitos *bichos* no Retirinho.

⁵³ Vale ressaltar que, durante grande período da década de 1970, o Seu Divino residiu na Fazenda Guarani, quando esta sediou o RIN (Reformatório Indígena), sob um regime de vigilância dos guardas, isto é, “*debaixo da ordem*” dos administradores do RIN, que vigorou até o ano de 1979. No próximo capítulo voltarei a este ponto.

Não era incomum ouvir imputações de que muita gente por lá (no Retirinho) *virava* e era preciso todo cuidado. Essas insinuações deixavam evidente a fronteira entre os dois grupos (Retirinho e Imbiruçu). Além disso, não compartilham o mesmo território, não se casam, estudam em escolas diferentes, caçam em matas distintas e em campeonatos de futebol, jogam somente em times adversários⁵⁴. Essa oposição também se estende aos grupos familiares da aldeia Sede. Segundo as lideranças da aldeia Retirinho, a ocorrência de casamentos com não índios constitui um ponto de divergência entre as três aldeias da Reserva Indígena. No entanto, a despeito dessas oposições, ocorrem, esporadicamente, ações coletivas e solidárias entre eles. Conforme ouvi de alguns professores, essa fronteira vem se esfumando cada vez mais ao longo dos anos e os empréstimos entre as três aldeias tendem a aumentar.

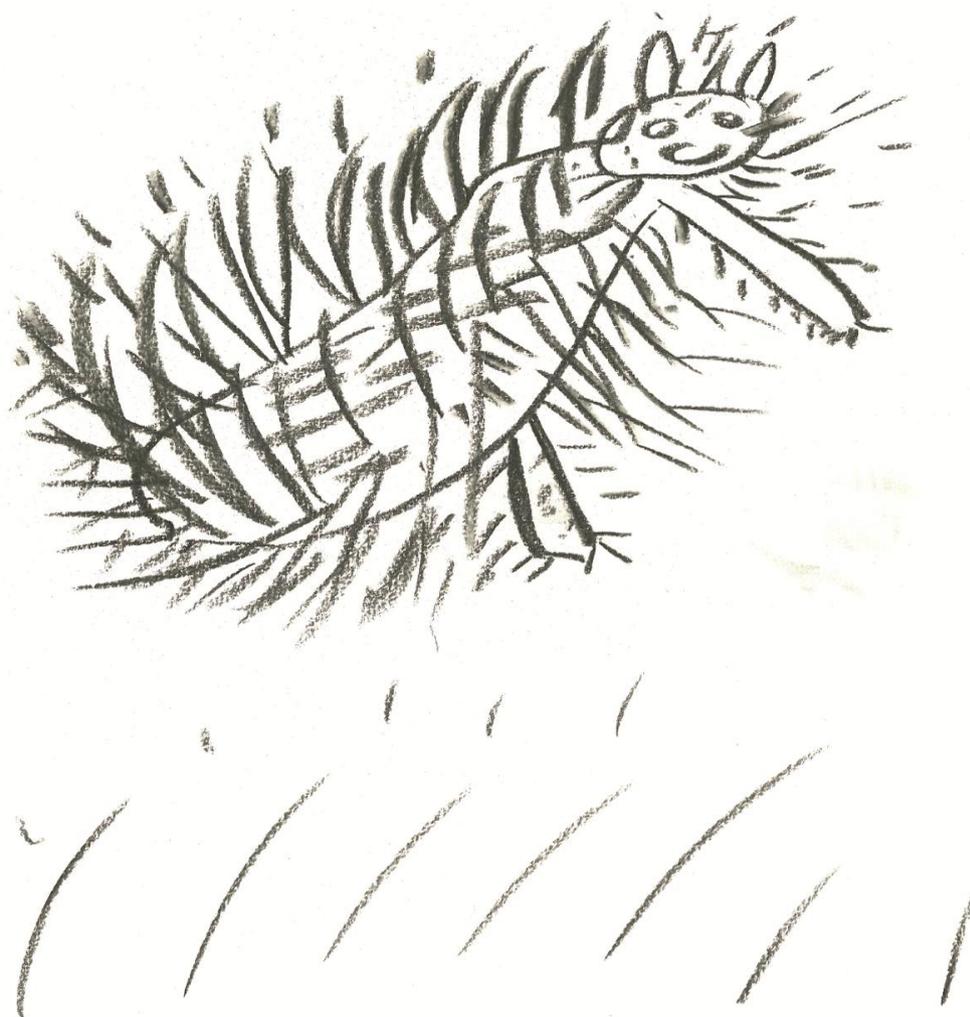


Figura 13- Uma pessoa que virou bicho. Desenho realizado por Valmir, 2012.

⁵⁴ Voltarei a este ponto no decorrer dos próximos capítulos.

1.1.2. A aldeia Cinta Vermelha-Jundiba

A aldeia Cinta Vermelha-Jundiba está localizada na cidade de Araçuaí, a 678 quilômetros da capital mineira. Esta aldeia representa uma confluência de esforços entre três grupos domésticos de duas etnias (Pankararu e Pataxó), que estão juntos desde os anos 1970 no extinto RIN. Ivan Pankararu juntamente com a sua esposa Gel Pataxó iniciou a *puxada de rama* a partir da aldeia Sede, com seu cunhado César Pataxó. Após a doação de 60 hectares de terra pelo bispo local de Araçuaí, no ano de 1994, tem início o movimento migratório que se estende, de forma mais acentuada, até o ano de 2005. Em 2012, a aldeia contava com uma população de 30 habitantes, constituída de um grupo familiar, distribuídos em 7 grupos domésticos, com um total de 7 casas, além de duas desocupadas.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba (2012)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Ivan Pankararu	30	7	9	

Nessa aldeia fiquei acampado em seu pátio central, próximo à escola. Além das crianças, estabeleci um maior contato com Domingos Braz, sua esposa Graça e seu filho César, além de Valmir, também conhecido por Avelino e sua esposa Creuza, neta de Dona Josefa (Aldeia Barra Velha). Nesse período aprendi um pouco mais sobre as concepções Pataxó acerca das ameaças que seres não humanos representam para a organização da vida Pataxó, da teoria do *emprenhamento* e da importância de *puxar a rama* a fim de manter-se conectado aos poderes das espécies vegetais, em particular, a árvore jundiba.

Os meus arquivos de fotografias das casas e dos parentes das outras aldeias visitadas eram bastante requisitados. Ao observarem as fotos, o disco da memória era acionado e inúmeros casos e eventos eram relatados, fazendo emergir um universo de reflexões. Com exceção da aldeia Retirinho, por onde iniciei o trabalho de campo, que demorou um pouco mais a reagir à minha presença, era comum, depois de sete a dez dias em campo, virem à tona as concepções que alimentam a reflexão Pataxó. Aos poucos, era possível registrar diferentes seres não humanos (o caboclo Gibura, *os bichos* que emprenham mulheres, os parentes que *viraram bichos*), e, daí em diante, uma

atmosfera prenante desses seres ganhava relevo, a tal ponto que me fazia pensar que eles eram bem mais numerosos do que aqueles propriamente humanos, configurando um pequeno número de pessoas, mas um ilimitado número de seres não humanos. Recordo-me dos receios de Dona Graça, ao expor os cuidados que ela prestava aos recém-nascidos da aldeia até o umbigo secar. Pois, nessa fase *os bichos*, comumente, vêm chupar o umbigo da criança, daí que se deve evitar deixar o recém-nascido no escuro, e, sempre que possível, a fim de afastar *os bichos*, manter próximo do bebê um objeto pontiagudo ou cortante, como uma tesoura aberta ou faca amolada. Este cuidado encerra somente quando é enterrado (ou “plantado”) o umbigo da criança⁵⁵, por um *parente de consideração*, geralmente as comadres (parteiras que “pegam” o bebê na hora do parto) conforme já havia registrado na Aldeia Retirinho.

1.1.3. A aldeia Muã Mimatxi

A aldeia Muã Mimatxi encontra-se a 210 quilômetros da capital do estado, situada no distrito de Lamounier, subordinado, por sua vez, ao município de Itapecerica (MG). Sua origem resulta de um *puxar a rama* a partir da aldeia Retirinho, no ano de 2006. A aldeia foi formada a partir de dois grupos domésticos, um liderado pelo cacique Kanatyó e o outro pelo seu cunhado Txaru, também conhecido por Clóvis, já referido. Ambos formaram um grupo de famílias, o que resultou na aldeia Muã Mimatxi. Durante a minha estadia, estive acampado próximo à casa de Kanatyó. Além de Kanatyó e seu cunhado, Dona Maria, seu neto Siwe e Duteran foram as pessoas âncoras que sustentaram os meus esforços para fundamentar a pesquisa em *fojos* (buracos) mais profundos. Todos os integrantes da aldeia Muã Mimatxi estão vinculados por laços de parentesco à aldeia Retirinho, pois se trata de um desdobramento do grupo de famílias de Dona Nete.

Em 2011, a aldeia somava uma população de 61 habitantes, distribuída em treze grupos domésticos, com um total de 13 casas, além de mais duas outras, uma em reforma e outra em construção.

⁵⁵ Certa feita, Kanatyó me esclareceu que os vários umbigos já enterrados ou “plantados” no território da aldeia operavam como que uma forma de pertencimento ao local.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Muã Mimatxi (2011)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Kanatyo	61	13	13	

Seguindo a mesma trilha da aldeia Retirinho, talvez em uma versão mais forte, eu ouvi diversas vezes das lideranças locais que “quem casa com branco não fica aqui em Muã Mimatxi”. Esta regra, que Kanatyo buscava tornar compreensível através dos seus contínuos argumentos, não deixava, no entanto, de estabelecer uma fissura entre os grupos domésticos, revelando uma divergência de interpretação com relação à vigência e à eficácia da regra. Nas minhas caminhadas diárias, em visita ao *grupo de baixo*⁵⁶, encontrei alguns parentes visitando a aldeia, pois moravam em cidade vizinha, em função de terem rompido com a regra de casamento endogâmico. Ainda relacionado aos desdobramentos dessa regra, ouvi um rico depoimento de uma índia, que cuidava de sua filha, fruto de um relacionamento com um não índio que a abandonou na aldeia. Para ela, a luta do povo Pataxó não era mais a mesma dos anos 50 e 60. A luta do século XXI, embora fosse outra, sobretudo para as mulheres, também produzia infortúnio, e dentre os piores, ter filhos com branco. Sua luta, em particular, era criar sua filha longe do pai branco, ensinando-lhe a comer a comida do povo, a dançar o *Auê*⁵⁷, contando as histórias dos velhos, a despeito das dificuldades impostas pelos próprios parentes dentro da aldeia. A luta de hoje se agravava mais ainda porque, segundo ela, antes se gastava quase um dia de caminhada para ver-se um branco, ou seja, o tempo que durava uma caminhada, a pé, da aldeia Barra Velha até as praias de Porto Seguro (BA). Agora, no entanto, a todo instante se via branco zanzando nas aldeias e índios fazendo compras em cidades, facilitando e intensificando o contato. Ao levantar a mão em direção às duas outras filhas, uma de oito e outra de doze anos, cujos pais são também não índios, indagava-me sobre como escapar do dilema. Eu articulei poucas palavras sobre os dilemas da relação com os brancos, também observado em outras aldeias, e guardei em segredo minhas reflexões sobre a *gente parente do gavião*. Foi, justamente, quando eu comecei a descortinar a minha condição de forma nítida contra o pano de fundo da experiência Pataxó.

⁵⁶ A aldeia, durante a minha estadia, estava organizada a partir de duas “configurações de casas”, consubstanciando o “grupo de baixo” e o “grupo de cima”; no entanto, os dois não se viam como pertencentes a grupos familiares distintos.

⁵⁷ O *Auê* é um ritual realizado pelos Pataxó que consiste de danças circulares seguida de cantos que comumente conta com a presença dos encantados.

A relação com o branco torna-se mais crítica quando ele se casa com uma índia e vai morar na aldeia, quando tal prática é permitida, pois, nesse caso, segundo os Pataxó da aldeia Retirinho, o branco fica “*siligristido, zoiúdo, querendo mandar mais que os índios*”. Quero chamar a atenção para o fato de que aprendi, entre os Pataxó, várias palavras que são oriundas da língua portuguesa, mas cujo significado é indígena. *Siligristido*, por exemplo, não significa apenas uma pessoa atrevida, espevitada, inconveniente, mas está, sobretudo, relacionada ao denominado branco que burla a regra do casamento preferencial com parentes.

1.1.4. A aldeia Jeru Tucunã

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 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.

Essa nova aldeia resulta de uma *puxada de rama* da aldeia Sede, em julho de 2010. O cacique Baiara, filho de Paulo Braz, apoiado pelo seu cunhado Siquara, que se encontrava no RIN desde 1979, ocupam o Parque Estadual do Rio Corrente, situado no bioma da Mata Atlântica, um santuário florestal e um berçário das mais diversas espécies de aves. Ele vinha sendo destruído por alguns posseiros criadores de búfalos, conforme apontaram os índios. A aldeia possui um grupo de famílias, com uma população de 52 pessoas, distribuídas em 13 grupos domésticos, somando 16 casas, todas de taipa, construídas através de mutirão, uma das quais funciona como escola. Havia intenções de construir ainda mais outras três. Além dessas casas, havia, no centro da aldeia, uma grande cabana para a realização de reuniões diversas e de rituais, como o Auê.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia Jeru-Tucunã (2012)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Baiara	52	13	16 ⁵⁸	

Sem energia elétrica e água encanada (apenas uma bica para servir a todos), a aldeia encontrava-se, até o ano de 2012, ainda em vias de ser homologada como uma terra indígena. O Seu João e sua esposa, Eliene Braz, gentilmente me acolheram durante a minha temporada em campo. O velho Sapucaia, o cacique Baiara e seu cunhado Siquara me permitiram dar prosseguimento à pesquisa.

O nome Jeru-Tucunã é proveniente da *chegada dos velhos*, isto é, uma relação com os parentes já “mortos”. Jeru é o nome de uma espécie de papagaio e tucunã é um tipo de palmeira conhecida pelos Pataxó. O primeiro nome, Jeru, veio a lume através de um sonho de uma das filhas de Dona Nete (Aldeia Retirinho), através do qual ela travou contato com o pai de Baiara, depois de falecido. Segundo Baiara, o seu pai, já “morto”, veio em sonho trazer o nome desse papagaio para denominar a aldeia. Esse fato, relatado com muita emoção, revelou o antigo desejo do seu pai que, antes de morrer, pediu ao seu grupo familiar que abandonasse a Reserva Indígena Fazenda Guarani. Esse desejo há muito vinha sendo alimentado, mas, por falta de opções e recursos, o grupo familiar de Baiara permaneceu por mais de duas décadas na Fazenda Guarani, até que um dia resolveu ocupar o parque.

1.1.5. A aldeia do Seu Zuza

Por fim, a aldeia do Senhor Zuza, que, lamentavelmente, eu não pude visitar. Ela também é oriunda de uma recente *puxada de rama*, ocorrida em julho de 2010, a partir da aldeia Sede. Ao deixar esta aldeia, o grupo familiar do senhor Zuza “levantou” outra aldeia na cidade de Guanhães (240 quilômetros de Belo Horizonte), mediante uma ação de ocupação do Parque Estadual Serra da Candonga (aproximadamente 3.300 hectares). De acordo com dados apresentados por Luciano Coelho (2011) e entrevista⁵⁹ por mim realizada com José Sirley (Filho do Senhor Zuza), a recente aldeia conta com uma

⁵⁸ Uma casa desmobiada estava sendo ocupada por um jovem, muito embora ele dependesse da casa do pai, cotidianamente, para alimentar-se. Eu suponho que tal ocupação justificava-se por seu interesse em casar-se, brevemente.

⁵⁹ A entrevista foi realizada em 07/06/2011, durante a minha estadia na aldeia Sede.

população de 24 pessoas, distribuídas em quatro famílias. Segundo José Sirley, o grupo familiar já possui algumas roças de mandioca, cana, feijão, milho, várias colmeias de abelhas e muitas espécies de frutas, como banana e laranja já plantadas em quintais.

Composição dos Grupos Familiares (GF) da aldeia do Seu Zuza (2011)

Grupo de Famílias	N. Pessoas	Qtde. Grupos Domésticos	Qtde. Casas	Obs.
Senhor Zuza	24	4	?	

Neste capítulo, meu foco central consistiu em mapear as diferentes aldeias Pataxó em Minas Gerais, com o intuito de constituir uma base empírica para pensar a mobilidade e a socialidade Pataxó nos capítulos seguintes da tese. Em função disso, evitei uma descrição densa sobre a rica história de formação de cada uma das aldeias. O conceito local *puxar a rama*, recorrentemente empregado, visa destacar a ramificação e a expansão dos grupos de famílias em Minas Gerais.

Ao etnografar o caminho deixado pelas *puxadas de rama*, foi possível entrever a forma social multilocal que o conjunto das aldeias configura. Esta forma multilocal, eu suponho, intensifica a movimentação de pessoas entre as diferentes aldeias. Durante a minha etnografia, não era incomum ouvir intenções e desejos de conhecer outras aldeias, de conhecer as condições dos parentes noutra lugar, bem como a vontade de migrar para outra aldeia alegando motivos de insatisfação no convívio local. O teor destas conversações deixava clara a condição instável da relação entre os grupos de família Pataxó que compõe as aldeias, o que ocasiona as *puxadas de rama* e o trânsito de pessoas pelas aldeias em Minas Gerais. Conforme veremos, se os laços de sangue e de *consideração* entre parentes, os diferentes rituais (Festa das Águas, Dia do índio, Festa de São Sebastião, o cozinhado, o Auê), a *chegada dos velhos* e o aroma da Amesca conectam os Pataxó em suas aldeias; por outro lado, a suspeita, a bramura, a influência dos *bichos* perigosos, os caifais, o Caveira e a Imbiara separam os parentes, instaurando o mecanismo das *puxadas de rama*.

No próximo capítulo, apresento uma versão Pataxó da Fazenda Guarani, local a partir do qual os índios deram início à sua migração em Minas. A maneira pela qual os Pataxó concebem esse espaço ilustra bem sua cosmovisão, que inclui, para além de uma rede humana, muitas diferentes “gentes”. Não se deve perder de vista a figura central de

Magalhães (antigo dono da Fazenda Guarani), pois a forma pela qual foi concebido, por determinados grupos de famílias, é de suma importância para o entendimento das *puxadas de rama* em Minas Gerais, além de deixar entrever a imagem (ou o estatuto) dos denominados brancos. Arrisco-me a dizer que Magalhães oferece “cores mais vivas” para pensar sobre nós, os brancos, a partir da reflexão Pataxó. No último capítulo da tese volto a este tema, baseando-me no mito do caburé (os Pataxó) e do gavião (os brancos).

Capítulo 2

Uma outra história do deslocamento e da Fazenda Guarani (MG)

Neste capítulo, destaco a chegada dos primeiros Pataxó em Minas Gerais, por volta do ano de 1975, na antiga Fazenda Guarani, quando ela sediava o extinto Reformatório Indígena (RIN). Ao longo do capítulo, mostro o quanto a migração caracteriza esse tempo histórico, ainda enfatizando o movimento de *puxar a rama*, já apresentado anteriormente. O capítulo pretende oferecer uma base histórica para melhor compreender como os Pataxó, a partir de alguns parentes que chegaram ao RIN, constroem novos territórios entre Minas e Bahia, espalhando-se pela região, conforme visto no capítulo anterior. Veremos como eles lançam mão de sua cosmologia para fundamentar o movimento migratório para Minas, apoiando-se no próprio RIN para reconstituir seus mundos. Sem desejar justificar a existência do RIN, tampouco minimizar o que os próprios Pataxó conceituam como um *tempo doído*, o que me parece claro é que os grupos de famílias Pataxó, a partir de suas capacidades agentivas, “usaram” criativamente o RIN para alcançar seus próprios fins, ou, a partir da conceitualização nativa, os índios deram um *perdido*⁶⁰ no RIN, transformando-o em uma Reserva Indígena. Eu concebo esta operação de dar um “*perdido*” no RIN como um modelo de mudança, sugerido por Peter Gow (2001) como “transformações de transformações” (2001, pag. 309).

A apresentação da leitura Pataxó da Fazenda Guarani, nas diversas temporalidades, objetiva descortinar como os Pataxó registraram as transformações ocorridas na Fazenda, ao longo do tempo, bem como evidenciar as teorias da alteridade presentes em sua consciência histórica, o que, de certa forma, me impele a pensar em uma “cosmo-história” da Fazenda Guarani. Nesse sentido, a interrogação realizada pelos Pataxó sobre a condição humana do Coronel Magalhães, antigo dono da Fazenda Guarani, é fundamental para a compreensão da reflexão Pataxó sobre eles mesmos, os brancos e sobre o mundo, resultando em uma intensa dispersão da antiga sede da Fazenda que leva à formação dos novos grupos já descritos, anteriormente. Estou convencido de que as ações do Coronel Magalhães, lidas pela teoria da alteridade

⁶⁰ É recorrente a expressão “*tomei um perdido*”, ou “*levei um perdido*”. Ela é oriunda das incursões de caça, referindo-se ao *sagaz* movimento das pacas que, entrando e saindo do rio, driblam e escapam do *faro* dos índios e da *perspicácia* dos cachorros, deixando-os enfurecidos.

Pataxó, rendem bastante e permitem pensar a cosmovisão Pataxó, que concebe um mundo povoado para além de somente seres humanos. Em síntese, o meu foco, aqui, é capturar os distintos cenários discursivos que ornamentam o mosaico que a conceitualização Pataxó produziu sobre a Fazenda Guarani, buscando delinear a forma sob a qual eles se apropriaram da história e das transformações ocorridas nessa Fazenda. Para alcançar este fim, é necessário traçar, ainda que em linhas gerais, um breve histórico da chegada e da constituição dos grupos familiares em Minas Gerais.

A migração dos grupos domésticos Pataxó da Bahia para Minas Gerais, em busca de seus parentes confinados no RIN, se dá a partir do ano de 1975. Busco demonstrar que, apesar das vicissitudes enfrentadas, a maioria dos Pataxó permaneceu em Minas Gerais. Dificuldades como a distância dos parentes que permaneceram na Bahia, a ausência das iguarias típicas às quais eram acostumados a fruir, o tratamento nada amistoso recebido em Minas Gerais, a distância do *Mar* e do *Mangue* não impossibilitaram os Pataxó de se fixarem no estado de Minas Gerais. Certamente, nem todos permaneceram, mas uma boa parte daqueles que conheceram Minas Gerais aí se fixou.

Ao desvelar essa história, interessa-me refletir sobre as capacidades agentivas que permitiram a esse povo migrar para uma terra distante, permanecer na antiga Fazenda Guarani, quando esta sediou o extinto RIN, bem como transformá-la em uma Reserva Indígena. Busco descortinar essa história a partir de duas condições, a saber, primeiramente e de fundamental importância, considerar o desenvolvimento histórico dos grupos de famílias em contínuas transformações e, em segundo lugar, partir do suposto de que os Pataxó foram os agentes centrais desse percurso histórico. Descortinar esse processo marcado por turbulências de diferentes ordens impõe-nos o dever de discutir essas capacidades, em especial, a de sobrepor-se ao açodamento da violência do RIN, enquanto um Reformatório Indígena.

Para alcançar o proposto, eu me baseio nos longos diálogos estabelecidos com meus informantes, tendo como ponto de partida determinados eventos que ocorreram entre os Pataxó na Bahia; em seguida, assinalo a chegada dos primeiros índios Pataxó conduzidos ao extinto RIN no ano de 1975 (CORRÊA, 2000, p. 166). Daí em diante, a contínua e persistente luta para fixar-se em Minas, sem, contudo, romper os vínculos com os seus parentes estabelecidos na Bahia. Foi necessário ativar intensas relações com os *antigos*, mas também com os seus santos e com distintos seres não humanos (encantados de diversos tipos e nações subterrâneas) para a luta de *levantar aldeias*.

Além do mais, as contínuas relações entre as aldeias, em particular com aquelas do estado da Bahia (Barra Velha, Coroa, Mata Medonha, Boca da Mata, Meio da Mata e Pequi), a partir do momento em que os Pataxó alcançaram certa liberdade em Minas Gerais, com a desativação do RIN após 1980, nos fazem refletir sobre a necessária implosão de uma suposta representação unitária, fechada e autossustentada das aldeias; ao contrário, nos convida a destacar a importância das redes supralocais e das alianças de parentesco e de trocas comerciais, o que nos permite descortinar um amplo conjunto social, formado pelas diversas aldeias entre Minas e Bahia. Esses objetivos partem tanto de inspirações teóricas quanto etnográficas, conjugadamente.

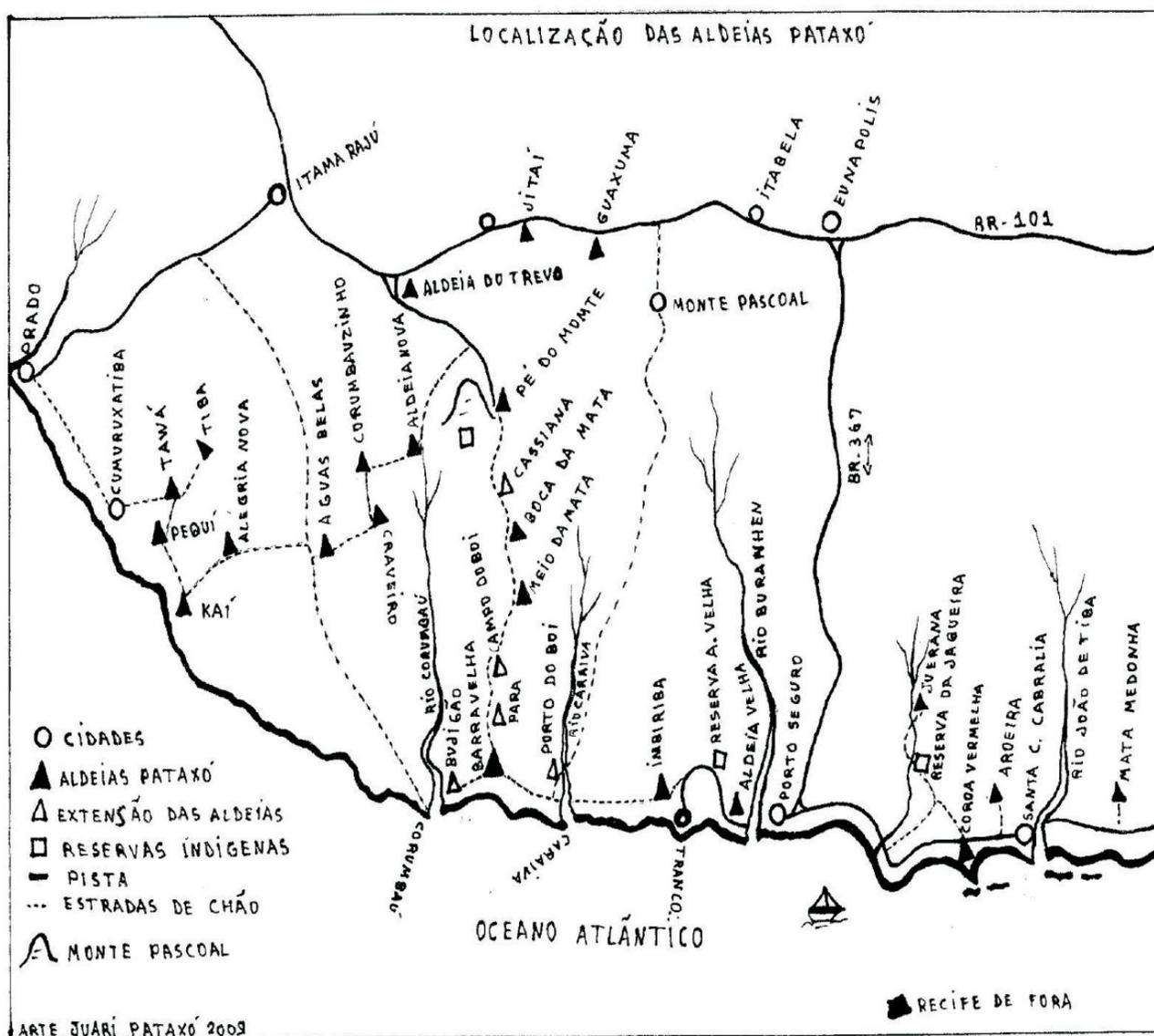


Figura 14- Localização das aldeias Pataxó na Bahia. Fonte: Miranda (2009); Carvalho & Bierbaum (2009).

2.1. Da saída de Barra Velha (BA) para Minas Gerais: percursos imprevistos

Em uma tarde fria do mês de julho, eu acompanhava um antigo chefe local da Reserva Indígena Fazenda Guarani, buscando ajudá-lo a arrancar folhas de tucum para fazer cordas para seus artesanatos, quando estabelecemos uma ampla conversação. Nessa tarde, este chefe me relatou boa parte de sua história, quando ainda vivia na aldeia Barra Velha (BA). Fome, falta de assistência à saúde, parentes desaparecidos, pouquíssimas opções de trabalho que se resumiam à venda de artesanato⁶¹, trabalho quase escravo nas fazendas de cacau ou cidades vizinhas⁶² e poucas índias para casar, tudo isso compunha o quadro desolador esboçado por meu interlocutor. Ele mesmo já havia saído várias vezes da aldeia para buscar trabalho nas fazendas vizinhas, bem como em outras cidades no estado da Bahia, o que era bastante recorrente.

Dona Rosa (aldeia Imbiruçu), atual viúva do Seu Sebastião, que migrou para Minas, com os filhos, nos idos de 1976, para fazer companhia ao esposo, que havia sido encaminhado ao RIN um ano antes, corrobora o depoimento acima. Segundo ela,

Mudou muito a Barra Velha, eu passei muita fome ali em Barra Velha. Quando ele [seu esposo] tava, não, porque ele ia pro mangue, ia pras pedras, ia pescar no rio. Ele não deixava os filhos dele dormir com fome não. [...] mas eu passei. Desde a época minha mais de meu pai, porque meu pai ele era serrador, [...] ele serrou a madeira para fazer um casarão, a primeira casa da FUNAI que teve em Barra Velha foi meu pai que serrou a madeira, mais o outro velho lá que chama Mané Santana [...] Ele saía de manhã, não tinha nada para ele comer, nada para beber, aí ele dizia, eu já vou. Ele tinha seis filhos. Aí ele ia pro mato, aí quando ele chegava:

- Minha filha o que tem para nós comer?

- Não tem nada. Aí ele bebia um gole de água, fazia um cigarrinho, ele gostava de pitar um cigarrinho, fazia, fumava aquilo ali, bebia um copo d'água e voltava de novo.

A busca por melhores condições de vida, por trabalho e renda⁶³, ou mesmo motivadas por falecimentos ou doenças de parentes próximos, além de divergências e desentendimentos com lideranças locais nas aldeias da Bahia são as principais razões apontadas para a migração para Minas Gerais. De acordo com diversos depoimentos,

⁶¹ A venda de artesanato consistia num trabalho bastante sofrido, pois era preciso sair pela manhã da aldeia em direção às praias de Porto Seguro, para retornar somente à noite, enfrentando fome e sede, e tendo que voltar muitas vezes para casa com quase nada.

⁶² Antes de migrarem para Minas, alguns chefes de grupos domésticos relataram que já haviam abandonado a aldeia em busca de trabalho nas cidades de Itamaraju, Itabela, Irecê, Morro do Chapéu e também na BR-101.

⁶³ Os índios me diziam que faltava muito kaiãmbá (dinheiro) em Barra Velha. Ainda hoje, conforme explicaram a mim, o dinheiro aparece no verão, mas no inverno ele desaparece.

essa conjuntura estava intimamente relacionada a dois fatos históricos produzidos pelos brancos, amplamente tratados na literatura pertinente ao povo Pataxó da aldeia Barra Velha. O primeiro foi o “*Fogo de 1951*”, destacado pela ação truculenta da polícia baiana que incendiou aldeias, assassinou, prendeu, torturou e afugentou muitos índios Pataxó, e outros seres mais, como se verá, visando “civilizar” a ocupação territorial da região (PATAXÓ, 2002).

Merece notar que outros grupos indígenas do Nordeste Brasileiro, de modo análogo aos Pataxó, ao lidar com as injunções impostas geralmente por não índios, também lançaram mão de distintos deslocamentos, como foi o caso dos Pankararu (PE), oriundos da aldeia Brejo dos Padres, não distante das margens do Rio São Francisco, que migraram para São Paulo (Favela do Real Parque), sobretudo a partir da década de 1950, para escapar da violência dos posseiros e das difíceis condições a que estavam submetidos (ver Arruti, 1996; Albuquerque, 2010). No entanto, se entre os grupos indígenas no Nordeste a migração ou o *enxamear*⁶⁴ sempre produz novos etnônimos (novos grupos), configurando o que Arruti (1995, pag. 76) chamou de um “caminho das emergências étnicas” ou uma “poética da emergência”; entre os Pataxó, contudo, ao reconstituir o movimento das puxadas de rama em Minas Gerais, o que se observa é um fortalecimento multilocal da unidade do povo e o reconhecimento como pertencentes a um mesmo povo e não a emergência de novos etnônimos.

Ao indagar ao Seu Divino sobre suas recordações desse tempo em que ocorreu o “*Fogo de 51*”, quando ele estava aproximadamente com dois a três anos de idade, ele me relatou o seguinte:

Eu já era gente, só que eu tava com minha mãe, minha mãe correu comigo, ela tava de resguardo né. Na época a minha mãe correu de lá, atravessou um rio, comigo e meu pai, o rio chama rio de Caraíva. Atravessou o rio de Caraíva e foi embora, rompeu, rompeu numa matona, tudo por ali era mato por dentro da mata, foi bater na fazenda de um fazendeiro que chamava Arquimedes. Lá ele deu apoio pra meu pai, meus tios, o pai de Nete também, o compadre Duca [seu genro], aí ficou lá trabalhando. Aí a polícia veio para buscar eles, mas lá, só que a mulher dele [do Arquimedes] era, ela tinha sangue de índio, aí não deixou ninguém mais judiar de nós né e aí o Arquimedes que era fazendeiro muito forte, a fazenda, que nem eles fala

⁶⁴ Segundo Arruti (1995), o *enxame* “é o elemento que dá mobilidade ao sistema das metáforas da emergência, surgindo da relação entre o par tronco/pontas e o composto dos sobrenomes. A noção de enxame nos remete ao mundo animal, está carregada de uma ideia de movimento, expansão e fracionamentos para a constituição de novas unidades e por isso traduz mais adequadamente o aspecto territorial do fenômeno das emergências. Segundo os Pankararus, cada um dos seus sobrenomes permite que do grupo se solte um “enxame”, para constituir um novo grupo, uma nova ponta de rama (1995, pag. 80).

antigamente, era matriculada, não entrava polícia, aí ele também não deixou judiar de nós mais, aí nos ficamos lá. Eu fiquei muito tempo, acabei de crescer um mucadinho, fiquei lá nas fazendas dele. Lá eu fui criado, botava muita armadilha no meio do cacau, pegava saruê, pegava nambu e outros tipos de passarinho, botava espera. Foi indo, depois meu pai saiu, depois foi para Barra Velha de novo e eu acabei de criar cá de novo, acabei de virar homem. Quando eu voltei para Barra Velha já tava quieto já. Eu sei que foi em 1951 que nós corremos né, quando eu voltei eu não me lembro, a gente também não tem muita noção assim [...] me lembro eu tava novo, meus dez anos por aí.

O açodamento da violência desse evento, segundo muitos informantes, marcou fortemente a história do povo Pataxó. Segundo Dona Natalina (Aldeia Sede),

Nessa guerra de 1951, eu era pequena, menina mesma. Quem sabe contar é irmão Vardinho. Eu sei o que o povo contava, que rançaram ate quarto das meninas. Uma mulher de Barra Velha que contou para mim. Eles correndo com medo da policia, entrou debaixo dos arames que fura, foi puxar a menina no meio do jasmim assim e rançou o quarto da menina, morreu na hora.

Não bastasse isso, muitas índias, após a rendição, foram violentadas sexualmente pelos guardas em presença dos próprios parentes. Isso gerou um sentimento indizível de vergonha, e elas nunca mais quiseram voltar a viver na aldeia, conviver com os parentes locais. Conforme apontaram, atualmente, algumas delas, já idosas, ainda moram em cidades vizinhas, no sul da Bahia, em especial, em Cumuruxatiba, distrito da cidade de Prado.

O segundo fato, inferimos, refere-se à transformação de grande parte do território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó em parque nacional, através de um Decreto-Lei de dezembro de 1960, o chamado Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), reduzindo sensivelmente seu território (SAMPAIO, 1996; TORRETTA, 1998; GRÜNEWALD, 1999; ASSIS, 2004). Vários autores convergem no sentido de apontar o advento do *Fogo de 1951* e a redução territorial como responsáveis pela formação de novas aldeias Pataxó. Segundo Castro,

A criação definitiva do Parque Nacional de Monte Pascoal, em 1963, instaurou novas dificuldades, e foi motivo para um segundo movimento de emigração em direção a outras localidades da região. A criação de inúmeras aldeias Pataxó no Extremo Sul da Bahia é atribuída tanto à dispersão causada pelo Fogo de 51, bem como às imposições e restrições advindas com a instituição e fiscalização da área de reserva florestal do Parque. (2008, pag. 79).

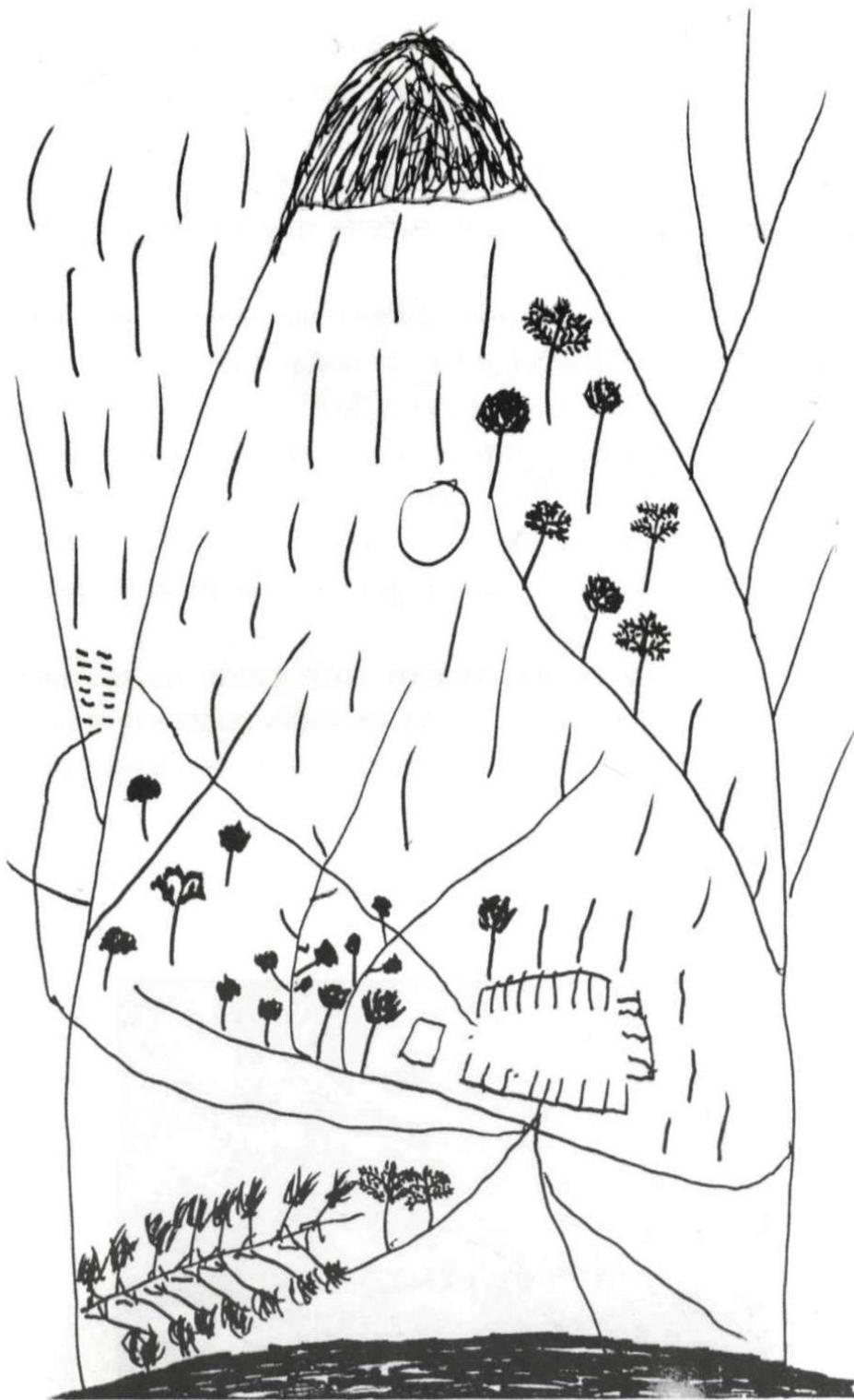


Figura 15- Desenho da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal

Também de acordo com Miranda (2009), a partir de notas pessoais cedidas por José Augusto Laranjeiras Sampaio, cinco comunidades Pataxó no estado de Minas Gerais, além de uma sexta aldeia formada por Pataxó e Pankararu,

indiretamente, essas comunidades foram constituídas como consequência dos episódios do “Fogo de 51” e da criação do PNMP, assim como, posteriormente, do “reconhecimento” dos Pataxó, pela FUNAI, em 1971, que os teria atraído para Minas Gerais pelo fato de aí possuir uma representação que lhes prestava assistência. (Miranda, 2009, pag. 38).

Durante o campo, ouvi vários depoimentos assinalando que, após a redução do território, muitos índios, para escapar da fome, esperavam a noite chegar, longe da vigilância dos guardas do parque, para extrair os “cabelos” (fibras) da piaçaba e comercializar com pequenos comerciantes vizinhos às aldeias. Muitos índios perdiam suas roças, já em flor, depois de muito trabalho, em função da covardia dos guardas que cortavam as cercas e soltavam seus animais. Outros índios, no entanto, intrepidamente, faziam suas roças e ficavam, de sentinela, com facão na mão, afrontando a autoridade indébita dos guardas do Parque Nacional.

Foi diante dessa conjuntura que alguns índios Pataxó, como Seu Divino, se aventuraram a encontrar algum recurso em Minas Gerais, tendo como ponto de apoio a extinta Fazenda Ministério, na cidade de Governador Valadares (MG).

Segundo o seu testemunho:

Eu morei lá na Fazenda Ministério, primeiro morei lá, de lá que eu vim parar aqui [R. I. Fazenda Guarani]. Eu vim de Barra Velha para aí [Faz. Ministério]. Aí era a Fazenda Ministério, era por conta da FUNAI, né. A FUNAI, negócio tudo quanto é assunto de saúde, que dava para os índios, ficava na Fazenda Ministério alojado, e de lá vinha carro buscar o pessoal para fazer exames, fazer esses trem né e na época dava muita coisa a FUNAI. Os Pataxó tinha costume de vir para [Governador] Valadares consultar. Só para consultar e voltava, aí eu fiquei, porque toda vida eu gostei de trabalhar sabe, aí quando eu cheguei aí, o que chamava Tautitim, na época, ele era administrador da FUNAI, lá em Governador Valadares, ele morava lá dentro mesmo em Governador, e cá era só para os índios ficarem, na Fazenda Ministério. Ficava muito tempo tratando, quando ficava bom ia embora. Aí era tudo quanto é índio, era índio Maxacali, Krenak, nessa época os índios Krenak moravam aqui na Fazenda Guarani, capitão Pinheiro trouxe eles.

De acordo com Dona Rita, muitos índios, ao serem conduzidos das aldeias da Bahia para tratamento na Regional da FUNAI, em Governador Valadares, passado o período de internamento na Fazenda Ministério, não mais desejavam retornar. Ainda segundo a mesma interlocutora, nos primeiros anos da década de 1970, vários índios, inclusive componentes da sua família, buscaram moradia no “Santa Paula”, um bairro

periférico da cidade de Governador Valadares. Até o ano de 2011, quando conversei com Dona Rita, seus parentes, um irmão, sobrinhas e primas, ainda residiam nesse bairro. Um plano que se frustrou impediu a minha visita a esse local.

As falas de Dona Rosa, Seu Divino e Dona Rita permitem-nos entrever que as turbulências provocadas pelos dois eventos históricos citados acima (o *Fogo de 1951* e a redução territorial) provocaram sérios prejuízos para a vida cotidiana na aldeia Barra Velha (BA). No entanto, apesar dessas turbulências históricas, não se pode descartar, contudo, outras motivações de diferentes ordens, que também contribuíram para orquestrar esse movimento migratório, em particular, para Minas Gerais.

Um conjunto de narrativas entre os Pataxó me possibilitou descortinar uma dimensão do problema que os afligiu por ocasião do *Fogo de 1951*, isto é, a fuga dos seres não humanos da aldeia Barra Velha. Para Kanatyó (Aldeia Muã Mimatxi) e Domingos Braz (aldeia Cinta Vermelha-Jundiba), após os drásticos eventos provocados pelos brancos em Barra Velha, a terra “adoeceu” e ficou sem proteção, uma vez que os *antigos* (espíritos dos velhos que protegem os Pataxó), os *encantos de luz* que agiam a favor do povo, para que este não adoecesse, fugiram para outras aldeias em busca de *força de vida e poderosidade*. Para Kanatyó, ainda hoje, isto é, dezembro de 2011, quando conversamos, muitos velhos, vistos como seres encantados de um tempo não alcançado, “batem [visitam] lá, mas não ficam” em Barra Velha. Segundo ele me explicou, as turbulências históricas (termo do qual ele se apropriou a partir das conversações comigo, pois afirmou haver gostado dele) haviam “*esgotado os mundos de vida*”, daí as doenças⁶⁵, as mortes, disputas entre os próprios parentes. Domingos Braz (aldeia Jeru Tucunã), tio paterno de Kanatyó, conceitualiza tal conjuntura como *um vorosseiro* produzido pelo branco (voltarei a este conceito mais à frente). Em função disso, os grupos de famílias acionaram o movimento de *puxar a rama* a partir de Barra Velha. Para alguns índios, como Seu Divino, Dona Rita e outros, o deslocamento para a sede regional da FUNAI em Governador Valadares, não se resumia a tratar do corpo, mas implicava em encontrar uma alternativa para escapar dos *mundos esgotados* na Bahia. A doença que a FUNAI diagnosticava e buscava combater no corpo dos índios

⁶⁵ Oliveira (2002, pag. 162-163) registra diversos depoimentos de duas informantes Pataxó Hãhãhae em que fica clara a relação entre doença e a perda de contato com os espíritos protetores da natureza (os encantados). Arruti (1995) também deixa evidente que o desaparecimento da cachoeira de Itaparica, onde os encantados tinham morada, provocou “o fim do segredo Pankararu e, portanto, o esgotamento de sua capacidade de diferenciação, o fim da produção de novos Encantados e seu progressivo afastamento da aldeia que então vai, ela também, se desencantando.” (1995, pag. 164). Em considerando as informações de Arruti (1995), pode-se dizer que o desaparecimento da cachoeira de Itaparica entre os Pankararu teve o mesmo efeito do *Fogo de 1951* entre os Pataxó.

não era a mesma que os índios sentiam e sofriam. Esta não era perceptível aos olhos da FUNAI, nem residia apenas no corpo, mas referia-se, sobretudo, a uma quebra de uma relação com o cosmos, a um convívio que conferia vida e força aos Pataxó até o seu rompimento. Ainda que eu não me sinta à vontade para reconhecer o que me diziam os Pataxó, é forçoso dizer que, tornando-me, aqui, um objeto da antropologia produzida pelos Pataxó, os brancos “*esgotam*” os mundos, isto é, os brancos esvaziam, extenuam, tiram até a última gota das *poderosidades*, das *forças de vida* necessárias à condição humana. As ações cruéis do *Fogo de 1951* ilustram bem como os brancos operam para “esgotarem” os mundos.

Dada a fuga dos seres não humanos, os *mundos esgotados* também podem ser interpretados como mundos em cujo centro só há humanos, ou seja, mundos demasiadamente humanos, com pouco ou nenhum encantado, sem suas *poderosidades*, *força de vidas*, configurando um mundo tão somente de relações e cogitações humanas. O perigo deste excesso de humanidade reside na falta ou na obstrução destas *poderosidades* e *forças* que vêm de fora do *sócius*, fundamentais para assegurar as condições de existências dos Pataxó. Outro risco consiste na proliferação dos brancos, pouco afeitos às relações com os seres não humanos, em detrimento dos pequenos *grupos de família* Pataxó. Nesse sentido, não é difícil compreender, e por certo justificar, os receios de “virar branco”. Afinal, “virar branco” assemelha-se a seguir, inconvenientemente, um curso catastrófico, isto é, *um vorosseiro*. No capítulo 5 buscarei retomar esta discussão, ao tratar da figura do branco como uma *gente gavião*.

A transição do bairro Santa Paula, em Governador Valadares, para o RIN, em Carmésia (MG), foi rápida. Conflitos entre brancos e índios levaram, em particular, Seu Sebastião e Seu Divino ao RIN, para um complexo processo de “reeducação”. Eu registrei pouquíssimas informações sobre a chegada e permanência dos primeiros Pataxó à Fazenda Guarani, quando ela ainda sediava o RIN. Aqueles índios que foram detidos no RIN me pediram paciência e um pouco mais de tempo para conversarmos, livremente, sobre os episódios ocorridos nesse *tempo doído*. Eu não insisti, pois o silenciamento dos meus informantes sobre esse tempo, de certa forma, revelava o quanto foi constrangedor para eles. Percebe-se também que o esquecimento desse período cooperava com a configuração atual que os Pataxó imprimiram à atual Reserva Indígena. De fato, o meu interesse sobre o RIN não contribuía para a economia da imagem que os Pataxó desejavam cada vez mais sobrepor à imagem da Fazenda Guarani enquanto uma Reserva Indígena. Certamente visto como uma forma para

assegurar o próprio território como uma Reserva Indígena, o destaque era conferido às novas imagens indígenas impressas no espaço da Reserva. No entanto, se esse tempo (do Reformatório) era representado pela negativa, curiosamente, o tempo anterior a este, quando a Fazenda Guarani ainda estava sob o poder de Magalhães, era revelado e realçado, o que, de certa forma, permitia entrever as distintas temporalidades que o pensamento Pataxó havia enfeixado sobre a Fazenda Guarani até transformá-la em uma Reserva Indígena. Ante o exposto, é importante ressaltar que eu segui o curso do pensamento Pataxó e é justamente por isso que eu me detenho sobre duas outras temporalidades da Fazenda Guarani, não alcançadas pelos Pataxó, muito embora apropriadas por eles de forma intensa.

2.2. A Fazenda Guarani em suas distintas temporalidades

A Fazenda Guarani, até se tornar uma Reserva Indígena, passou por diversas transformações. Alinho, aqui, quatro tempos marcadamente expressivos. Primeiramente, a Fazenda Guarani, à época do seu antigo proprietário, comumente chamado de Magalhães, “falecido”⁶⁶ em 1946. A reflexão Pataxó investe de muita significação esse tempo. Em seguida, o tempo em que a Fazenda, já sob a posse do Estado de Minas Gerais, serviu como uma base de treinamento antiguerrilha, para os militares da Polícia de Minas Gerais. Em terceiro lugar, quando a Fazenda Guarani, sob o poder da União, por intermédio da FUNAI, sediou o RIN, entre os anos de 1972 e 1979; e, por fim, a Fazenda enquanto Reserva Indígena, a partir de 1991.

Na aldeia Sede, onde ainda se veem as construções em ruína de todos esses tempos, a impressão que eu tinha era que havia um tempo colado/sobreposto a outro, cujas diferentes temporalidades era possível identificar. Como se pudesse seguir uma linha temporal, havia a possibilidade de cogitar de um tempo que remetia à antiga Fazenda Guarani, quando esta ainda pertencia a Magalhães, vindo à superfície através dos escombros do seu chalé que foi destruído, do casarão construído por ele na sede da Fazenda, de alguns pés de café, ainda presentes na Mata da Cotia, de uma curiosa braúna “plantada” por Magalhães e das pitangueiras cultivadas em seu tempo para alimentar seus bichos-da-seda (lagartas de que alguns índios me revelaram ter repulsa), e, também, através das diversas histórias que os Pataxó têm para contar sobre

⁶⁶ Falta-me um termo melhor para explicar, segundo a reflexão Pataxó, o que de fato aconteceu com Magalhães. Não há um consenso entre os Pataxó sobre as transformações ocorridas com Magalhães.

Magalhães. Em segundo lugar, um tempo que remete à Polícia Militar de Minas Gerais, “espacializado” pelo antigo casarão de Magalhães transformado em uma delegacia, pela capela inaugurada em 1968 pelo comandante geral Coronel José Ortiga, bem como pelo escritório e os aposentos utilizados pelos militares. Vale acrescentar que boa parte desses edifícios está em ruínas. Em terceiro lugar, o tempo marcado pelo Reformatório Indígena, a partir do final de 1972, que sinistramente vem a lume através das velhas celas que ainda se encontram no porão do antigo casarão, já citado. Noto que determinados índios, em especial os das aldeias Jeru Tucunã, Retirinho e Cinta Vermelha-Jundiba, demonstram aversão por esse lugar. Noto, ainda, que Seu Divino, que, atualmente, vive na aldeia Retirinho, a menos de um quilômetro do antigo casarão, por mais que eu insistisse, sempre se recusou a vir comigo até a aldeia Sede, onde está localizado o edifício. Para além disso, as minhas poucas visitas às ruínas da aldeia Sede não eram bem vistas pelos índios do Retirinho, o que produzia uma relação de evitação, ainda que velada. Por fim, o tempo da Fazenda Guarani, enquanto uma Reserva Indígena. Na verdade, esses quatro tempos, mais imbricados que sucessivos, afetam, de modos distintos, as diferentes aldeias, em função de sua maior ou menor proximidade e também das diferentes experiências dos atuais Pataxó que se encontram nas aldeias em Minas Gerais.

Na aldeia Sede, onde se concentram todos esses edifícios, as diferentes temporalidades se baralhavam em um só tempo, não sem causar um sentimento de perplexidade. Nas outras duas aldeias localizadas na Reserva, isto é, a aldeia Imbiruçu e a aldeia Retirinho, em função da distância que se situam da antiga sede da Fazenda Guarani e da ausência dos edifícios que “espacializam” os tempos de Magalhães e da Polícia Militar, a distintividade indígena faz-se mais expressiva à primeira vista. Não tenho a menor pretensão de desembaralhar essas imagens intrincadas que, ao longo de décadas, foram enredadas nessas sinuosas dobras do tempo que marcaram, de forma efusiva, a vida desse espaço e permitiram uma instigante reflexão. Vale enfatizar, também que não é meu objetivo tratar com profundidade a gênese da Fazenda Guarani, do ponto de vista de uma historiografia documental. Assim, com vistas a elucidar o contexto atual, tracejo apenas as linhas gerais da sua existência.



Figura 16- Casarão de Magalhães ao fundo e o Pirulito (monumento que servia para o hasteamento de bandeiras) do Tempo dos Maribondos sobreposto com pinturas indígenas do tempo da Reserva Indígena.

2.2.1. A Fazenda Guarani no tempo de Magalhães.

Consultando o Anuário Estatístico e Histórico de Minas Gerais, publicado em 1913, encontramos um sucinto comentário sobre a antiga Fazenda Guarani que ilustra os apontamentos que os Pataxó costumam fazer, reiteradamente:

No Viamão (distrito de S. Domingos) fica a excelente fazenda Agrícola e Pastoril, denomin. *Guarany* e de propriedade do Sr. José Ribeiro Pereira de Magalhães, adeantado lavrador, de origem portuguesa.

Nas margens do Rio do Peixe e naquella zona de município Da Conceição é a Faz. Guarany um estabelecimento modelo, adoptando a lavoura mecânica, os adubos chimicos, a polycultura, o gado seleccionado, as melhores forragens, etc.

As maiores culturas do Sr. Magalhães são as do café (400 mil pés, até 1909) e de arroz, havendo na faz. engenhos para o seo beneficiamento.

Há boas estradas vicinaes para a faz. e que são trafegadas por carros e carroças de eixo de ferro e grandes rodas, o que favorece a conservação dos caminhos. (MINAS GERAIS, 1913, p. 380)

Viamão era o antigo nome do atual município de Carmésia, na região do Rio Doce, centro oeste de Minas Gerais, emancipado em 1962. A antiga denominação de Viamão, além de mais outros dois distritos, a saber, Achopé e Choradeira, está

relacionada ao ataque fatal de onças aos companheiros do bandeirante Borba Gato. Após o ataque, viam-se apenas as mãos das vítimas. Mais à frente acharam apenas os pés dos companheiros, e, por fim, poucos quilômetros adiante, não acharam mais nada, as onças não deixaram nada, foi uma choradeira. Essa história foi contada por um morador da cidade de Carmésia e apropriada pelos índios do Retirinho, para ilustrar suas narrativas sobre os verdadeiros donos da terra: os índios.

A Fazenda Guarani, de fato, para merecer menção em um anuário estatístico, não era uma simples propriedade rural. Conversando com alguns moradores antigos da cidade de Carmésia, fui informado de que o Magalhães, tratamento utilizado por muitos para se referir ao antigo dono da Fazenda, era muito rico na época, e, em função disso, havia deixado muitos benefícios para a região, em especial, a estrada que liga a cidade de Carmésia a Belo Horizonte, capital do Estado.

Consta no plano de inventário da Prefeitura Municipal de Carmésia que José Ribeiro Pereira de Magalhães faleceu em 1946, após a morte de Dona Florinda, sua esposa. Como não possuía herdeiro, deixou em testamento a sua grande fazenda para a Santa Casa de Misericórdia da Cidade de Guanhães. Segundo informação de um historiador local, funcionário da Prefeitura de Carmésia, como a instituição de saúde não conseguiu administrar a fazenda, esta foi doada para o Estado de Minas Gerais. Ainda segundo esse servidor, a família de Magalhães era tão rica em Portugal que, na ocasião da sua morte, não quis ficar com sua herança, preferindo doar para terceiros. Com uma riqueza inestimável, o senhor Magalhães tinha de tudo na Fazenda Guarani e seus agregados gostavam muito dele, comentou meu entrevistado.

Para a compreensão dos Pataxó, no entanto, a história da Fazenda Guarani e do seu dono é marcada por uma reflexão bastante distinta daquela que geralmente eu ouvia na cidade de Carmésia, que dista uns 7 ou 8 quilômetros da Reserva Indígena. Vale notar que, quando os primeiros grupos domésticos Pataxó chegaram ao RIN, em 1976, este apresentava apenas resquícios da destacada e adiantada Fazenda Guarani do tempo de Magalhães. Importante lembrar que os Pataxó não conviveram com Magalhães, pois os primeiros chegaram a Carmésia depois de quase 30 anos da morte de Magalhães.

Como sempre me alertavam os Pataxó, sobretudo aqueles das aldeias Retirinho, Imbiruçu, Muã Mimatxi e Jeru Tucunã, a Fazenda Guarani não era uma fazenda qualquer. Relatavam-me, não sem certa “*cisma*”, que havia muita fartura e riqueza à época de Magalhães. Quando estava com seus trabalhadores, a fazenda abrigava quase duas mil pessoas. Havia sapataria, pousada, farmácia, correios, em suma, havia de tudo

na fazenda, afirmavam os índios. No entanto, não era incomum ouvir que a Fazenda construída por Magalhães não deixava de ser um lugar “estranho”. As imponentes benfeitorias por ele deixadas eram bons indícios para calçar as narrativas que me apresentavam sobre a antiga Fazenda. Os índios que não mais viviam na aldeia Sede tratavam do tema com desconfiança e cuidado. Recordo-me que Clóvis, um dos maiores colaboradores do meu trabalho em campo, quando ainda estava na aldeia Retirinho, jamais se predispôs a contar suas histórias nas imediações do casarão, pois havia algo de interdito ali. Estando próximo do casarão, ele sempre se desculpava, passando as mãos sobre a cabeça, ora dizendo que não se lembrava de nenhuma história, ora afirmando que estava com muita dor de cabeça, o que podia lhe deixar louco; ou mesmo começava a falar através de uma língua incompreensível para mim, evitando qualquer conversação sobre Magalhães. Era preciso esperar chegarmos à aldeia Retirinho para ouvir suas histórias. Este fato, bastante recorrente durante o meu campo, tornava evidente que à medida que se adentra um espaço ou território alheio, corre-se o risco de *virar outro*, ocasionando transformações indesejáveis no próprio corpo. Nesse sentido, Clóvis, bem como Seu Divino, Baiara, Seu Sapucia (estes dois últimos, da aldeia Jeru Tucunã), dentre outros, deixavam claro que o espaço nas imediações do casarão ameaçava perigos, exigia cuidados, pois ao se aproximarem do casarão, estariam suscetíveis a transformações inconvenientes, daí o silêncio, a reserva e as *puxadas de rama*. Em outros termos, o estatuto conferido a estas construções contribuía, e muito, com as razões que orientavam as migrações em Minas Gerais.

Ao longo da minha estadia nas aldeias em Minas Gerais, era muito recorrente ouvir histórias sobre Magalhães e sua velha fazenda, que também era referida simplesmente pelo nome de “Guarani”, ou “lá no Guarani”. Quanto mais distante dela, de mais liberdade gozavam os índios para apresentar suas concepções. Indo direto ao ponto, a urdidura da reflexão Pataxó sobre a Fazenda Guarani penetrava no âmago de uma questão importante: afinal, quem era Magalhães? Qual a procedência da riqueza e do seu êxito? Ademais, insinuavam: como Magalhães, com tanta riqueza, não tinha sequer um herdeiro? Porque não teve filhos? Se ele não tinha parentes, como conseguiu construir, sozinho, uma fazenda tão rica? O que esse português estava fazendo aqui no Brasil, com tanta terra? Essas e outras indagações fomentaram muitas reflexões quando eu estava em campo. De acordo com os Pataxó, isso deveria merecer a minha atenção. Durante um bom período eu segui o curso dessa marca que se impôs à atividade do pensamento Pataxó. Clóvis, que chegou à Fazenda Guarani acompanhado por sua

família, fortalecendo o grupo familiar de Dona Nete (Retirinho), frisava que era necessário que eu entendesse que,

(Magalhães) ele não trabalha(va) com gente não, era só com os bichos, é por isso que ele, que ninguém não quis, o pessoal dele não quis esse lugar (a Fazenda Guarani). Quando ele morreu, aí ficou lá abandonado, ninguém quis, nem o pessoal dele mesmo não quis.

Segundo Seu Divino (Retirinho), Magalhães não *considerava* seus trabalhadores. Além de pagar muito pouco, ninguém via o dinheiro dele, pois acertava suas contas com “vales”, de modo que não corria dinheiro na fazenda. O Senhor Divino acredita que ele desprezava seus empregados porque possuía uma força descomunal. Pedras, toras de pau que 4 a 6 homens não conseguiam levantar, Magalhães ergui com facilidade. Quando perguntei de onde vinha tamanha força, ele me explicou que Magalhães era *parente* dos *bichos*. Era daí que vinha sua força.

Em conversa com Clóvis sobre Magalhães, especialmente sobre os seus dotes físicos, ele esclarecia:

Na hora que ele pegava um peso, aí ele gritava para os bichos dele, quando gritava, ôôôh, aquele pesinho ficava mesmo que uma pena. Colocava aonde que quisesse. Você não viu não? As lasconas de pedra que têm nas casas? [...] quando ia pegar um peso ele gritava por esses negócios, essas pessoas também, é, aí na hora que ele gritava, aí o peso parece que tava pegando uma pena. Ele pegava o peso e jogava para cima, é mesmo, uma pedra como daqui aí na casa de Duteran, dessa altura. Você vê lá, naquelas casas, é cada uma lascona de pedra como daqui lá, dessa grossura, tudo amontoado em cima da outra.

Relato semelhante eu ouvi de Dona Rosa. Segundo ela,

Fez muita coisa, as casas dele eram tudo feitas daquele madeirão, braúna, pau roxo, pau-ferro. Agora as coisas que ele fez, negócio de café, laranja, pomar de laranja, maçã, pimenta do reino, uva, até bicho de seda tinha. Tinha as mulheres para ir enrolando aquela seda para transportar aquele fardo para fora. Nossa senhora, ele era rico demais! A maioria do pessoal de Carmésia morava aqui. Muita gente aí nasceu aqui e foi criado aqui. E quando ele [Magalhães] morreu, foi acabando tudo, sumindo, sumindo, até acabou tudo. Era muito vinho, muita rapadura, nossa! Era muita coisa, muita cana. Os homem, batia, batia, e nada, nem abalava, aí, diz que ele gritava pela força de tudo quanto é bicho, aí, daqui a pouco, ele entrava debaixo assim, levava a pedra e botava no lugar.

A prosperidade da Fazenda Guarani, no tempo de Magalhães, estava relacionada ao parentesco com os *bichos*, daí o desprezo em relação aos trabalhadores, às pessoas

que com ele conviviam. Especialmente no que diz respeito à comida, na hora do almoço, é que se podia perceber o seu desdém. Ainda de acordo com Dona Rosa:

Aí tocava aquela sirene e ela zoava lá pros matos afora, que os pobres coitado vinha até tropicando para comer. Um panelão de comida. Essa sirene ficou até o meu tempo quando chegamos aqui. Chegamos aqui, olha ela ainda aí. Ela era do tempo de Magalhães, quando nós chegamos aqui ela não funcionava mais não [...] ela não zoava mais, mas ainda tinha ela [...] Ela soava o mundo inteiro aí, aí o povo vinha, mas que vinha com tudo pra comer. O que chegava primeiro comia bem né. Agora os que chegavam por último, coitadinhos, tinha vez que voltava com fome para trás. Ali em cima tem um velhinho que chama senhor Euzébio, ele trabalhou aqui no tempo da escravidão. Ele conta esse caso. Diz ele que eles botavam cozinha assim, para cozinhar, era feijão, não catava, do jeito que tava jogava, aí, diz ele que um dia o pessoal achou até uma perereca no meio da comida. Era muita nojeira o que ele fazia com os pobres coitados. Nossa. Mas pros bichos ele fazia coisa boa.

Essa era a razão da indignação dos Pataxó para com Magalhães: indiferença para com as pessoas e *consideração* para com os bichos. Para meus interlocutores, essas relações soavam mal, eram potencialmente perigosas, mas, no entanto, geravam riqueza e fartura. Era sob tal ótica que os Pataxó mais velhos me explicavam o porquê da ausência de herdeiros, pois não havia necessidade deles, já havia muitos *bichos* trabalhando para Magalhães. Os seus parentes eram os *bichos*. Além disso, Clóvis me explicava, franzindo a testa, Magalhães era muito zeloso com as lagartas. Havia muitas amoreiras e pitangueiras na Fazenda Guarani, exclusivamente para alimentar as suas “lagartas”⁶⁷ (bicho-da-seda):

Ele plantou muitas pitangas e as lagartas só comiam pitanga, amora, essas frutas assim. O Magalhães criava lagarta para tirar a seda. Ele tirava a seda do cocô [fezes] da lagarta, então, a lagarta que dava seda só cagava pura seda. Ele trabalhava com elas.

Havia certo pesar na narrativa de Clóvis, pois a lagarta era vista como algo “nojento” e “langanhoso” (mole, disforme, não resistente), que não merecia apreciação, sobretudo porque continha a ameaça de engravidar moças que não sabem guardar suas regras. No entanto, era justamente aos animais que Magalhães dava mostras de mais apreço. Ademais, o zelo de Magalhães estendia-se para além. Ele tratava também de

⁶⁷ A lagarta, na concepção Pataxó, é um animal complexo, pois, em determinados momentos, aciona a sua “parte humana” capaz de engravidar mulheres, à semelhança do Caboclo Gibura, um encantado miudinho que gosta de roer frutas.

outros *bichos*, cuja natureza é percebida com mais clareza pelos Pataxó, pois eram esses *bichos* que emprestavam suas agências para o sucesso de Magalhães. Colhi em campo diversas versões sobre uma ação frequente de Magalhães, que consistia em levar caixotes de comida para a Mata da Cotia, a fim de alimentar os *bichos*⁶⁸. Seu Divino relatou que havia uma cozinheira no tempo de Magalhães que, em um determinado dia, furtivamente o seguiu com um grande panelão em direção à Mata da Cotia. Lá, ela o viu oferecendo a comida para os *bichos*. Após ter visto os *bichos* devorando a comida, a cozinheira pediu para sair do trabalho e nunca mais quis voltar à fazenda.

Dona Pacamanaquá, mãe de Kanatyó, que também migrou para Minas em 1987 (data aproximada), vivendo vários anos na aldeia Sede (mas agora estabelecida na aldeia Muã Mimatxi), confirmava o relato, ao lado de Clóvis, com a seguinte narrativa:

[...] tinha uma tachona de cobre de fazer comida, fazia aquelas comidas, disse que mandava levar lá no mato, e chegava, que botava, aí os bichos comia tudo, disse que ia ver, tava limpinho o tacho (- que bicho era esse?) Era o inimigo, o demônio que comia. Disse que era figura de gente que comia, mas sumia outra vez, mas não era gente não, era bicho [...]

Dona Maria (esposa do Seu Manoel), a mais velha moradora da aldeia Sede, também confirma a atenção de Magalhães para com os *bichos*:

As mulheres cozinhavam aí no chalé e punha as comidas tudo no caixote. Levava tudo lá em cima, para comer lá, é tanto que o fogão dele lá, até hoje essa gente fala que achou panela velha lá da cozinha dele, lá com os bichos. Essa cozinha dele é lá dentro, no chapadão, no centro da Mata [da Cotia]. Ele passava as quaresmas tudo dentro, mas ele não era sozinho não. [...] É por isso mesmo que a riqueza dele foi em nada, a gente quando arruma a riqueza com o demônio ele não vai para frente não. Até hoje eu fico boba onde que o dinheiro desse homem foi [...]

Antes de finalizar esta seção, vale ressaltar uma associação muito particular, elaborada por alguns índios, entre Magalhães e as braúnas, capturando, assim, as imagens da sua pessoa no pensamento Pataxó. Revisitando minhas notas de campo sobre Magalhães, foi possível observar certa regularidade desta associação. Já ressalttei, neste capítulo, a força exagerada e a condição incansável e persistente que os Pataxó atribuem a Magalhães para a realização dos seus feitos quase heroicos⁶⁹. A braúna

⁶⁸ É digno de nota que também ouvi na cidade de Carmésia versões sobre a avareza e estranhos comportamentos de Magalhães na Mata da Cotia.

⁶⁹ Dentre os fatos que revelam essa faceta heroica dos feitos de Magalhães, merece menção a ocasião em que “ele fez os córrego tudo pocado de pedra, os lados e os fundos de pedra, a água passa em cima, não desbarranca nem nada, tem aí ate hoje.” (Dona Maria).

também é vista pelos Pataxó como uma espécie vegetal que se destaca pela sua grande durabilidade, por ser muito pesada e bastante resistente, “*porque braúna tem valor, o senhor sabe, nada cansa ela, ela fica na terra muitos anos, nada rança ela, aqui mesmo tem pau dela*”. Neste sentido, pode-se dizer que a imbricação entre Magalhães e as braúnas é bastante clara. No entanto, como se verá mais adiante, essa associação vai além dessa relação metafórica.

De acordo com Dona Maria (Aldeia Sede), a antiga Fazenda Guarani era ricamente farta em braúna, “carros de boi [...] cantava para essas matas tudo tirando braúna e as matas que ele [Magalhães] tinha aí de pau fazia os esteio tudo de braúna”. Além das pedras, os esteios de braúna não faltavam nas casas construídas no tempo de Magalhães. A narrativa, descrita abaixo, revela o quanto as braúnas ainda hoje reverberam a figura de Magalhães entre os índios. Ainda é Dona Maria quem está com a palavra,

O homem era tão trabalhador que todo mundo ficava bobo com o trabalho do homem [...] que a cerca de Magalhães, vou falar pra o senhor, não era com madeira fraca não, era só braúna que ele fazia cerca. [...] Tudo dele aqui era só braúna, não punha outra madeira, cerca de arame fazia tudo de braúna.

A preferência quase obsessiva pelas braúnas na realização de cercas, esteios de casas e outras benfeitorias revelam a afinidade de Magalhães com esta espécie vegetal, bem como a eficácia dos seus feitos na memória dos Pataxó. Mas o curioso é um ato enigmático de Magalhães, realizado antes de morrer. Segundo Seu Sapucaia, “tem um pé de braúna lá que tá enterrado de cabeça para baixo. Ele tá lá para todo mundo ver. Ele tá lá até hoje não acabou, ah aquilo lá não acaba nunca, que ele é grosso.” Discutirei mais sobre essa imagem da braúna no capítulo 5.

Duas fortes impressões herdadas do tempo de Magalhães não se apagaram da reflexão Pataxó: a primeira é que ele era parente dos *bichos*, pois manter relações sociais com esses seres, dotados de *bramura*, faz *virar bicho*. Certamente, a riqueza inestimável de Magalhães, sua avareza, mas também a inexistência de filhos, figuraram como critérios definidores para classificá-lo como um *bicho*, mas o dado essencial foi a sua *consideração* para com aqueles. Através dos laços de *consideração*, o antigo dono da Fazenda Guarani reconhecia como parentes os *bichos* que ele alimentava na Mata da Cotia; com sua morte, “a fazenda encantou tudo, desapareceu tudo junto com ele”. Daí a

segunda impressão: que, com a “morte” de Magalhães, o lugar ficou tão feio que somente os maribondos⁷⁰ (policiais e/ou guardas) quiseram vir para a Fazenda Guarani.



Figura 17- Casarão visto por trás. A cor marrom glaze das esquadrias, portas e janelas revela o uso militar do edifício.



Figura 18- Visão interna do Casarão de Magalhães transformado em delegacia no tempo dos Maribondos. As celas, em ruínas, ainda persiste no porão do Casarão.

⁷⁰ Os índios me diziam que sonhar com maribondos não é bom, pois toda vez que eles sonham com esses insetos aparece polícia na aldeia.



Figura 19- Placa de inauguração da capela pelos militares no ano de 1968.



Figura 20- Capela em ruínas.

2.2.2. A Fazenda Guarani no tempo dos maribondos

Este tempo, também não alcançado pelos Pataxó, mas apreendido pela sua reflexão, é diferenciado do tempo de Magalhães. A sua especificidade recai sobre os policiais, cuja imagem emerge das ruínas das construções que ainda se pode observar na sede da antiga Fazenda Guarani. Ao conversar com os Pataxó sobre esta temporalidade, percebi que suas reflexões não se aninharam muito dessa ocasião na qual a Fazenda Guarani se tornou propriedade da Polícia Militar de Minas Gerais.

Nomeado ora como o “*tempo da tirambança*” (barulho provocado pelos disparos de armas de fogo), ora como o “*tempo da poliçada*” (“*polícia pura*”), tal temporalidade é muito pouco “palatável” aos Pataxó. A experiência, ainda recente, dos Pataxó na Bahia com guardas e policiais não era, absolutamente, amistosa. Foi necessária uma dose excessiva de persistência em campo para obter algumas imagens desse período, também visto como “*tempo dos maribondos*”. Afinal, os Pataxó não têm a menor simpatia por insetos⁷¹, pelo contrário, pois sua origem vem das mãos do inimigo, pois acreditam que Txopai (um ser primordial) não criaria um ser tão imprestável.

No tempo da poliçada⁷², as novas benfeitorias construídas foram fundidas à concepção da antiga sede da Fazenda. Conforme me apontaram, o pirulito⁷³, a igreja que atualmente está em ruínas, uma grande granja, além de algumas outras casas, foram as únicas construções feitas pelos militares. O antigo casarão⁷⁴ de Magalhães foi transformado em uma “delegacia”, em cujo porão, certamente em função de suas largas paredes, foi construído um conjunto de celas.

Eram tropas de soldados armados, com grandes mochilas às costas, embarricados dentro das grotas, nas matas, que não ofereciam sossego para o lugar, afirmava o Seu Manoel. Segundo a estimativa dos próprios índios, os oficiais da polícia militar permitiram a permanência de algumas famílias na área da base militar⁷⁵ (antiga Fazenda Guarani), espalhadas nas diversas grotas (ou glebas) do Mono, do Córrego do Engenho, das Posses, do Retirinho, da Onça, do Imbiruçu e da Cachoeira. Essas

⁷¹ Eu ouvia, comumente, frases do tipo: “aquele inseto, aquele infeliz é um inseto”.

⁷² Curiosamente, embora os índios não tivessem alcançado esse tempo, eles referiam diversos nomes dos militares destacados na base militar, tais como Nicolau, Balbino, Valter, Afonso e Murici.

⁷³ O “pirulito” consiste de um monumento de alvenaria, em forma circular, cuja base possui um diâmetro maior, que vai se afunilando em direção ao seu ápice. Atualmente ele se encontra ornado com pinturas indígenas. Os índios da Sede utilizavam-no como um mourão ao qual se amarram os cavalos ou se assentavam os índios para uma boa conversa de final de tarde.

⁷⁴ Esse antigo casarão também é denominado por alguns índios como o “sobradinho de Magalhães”.

⁷⁵ Segundo Corrêa, eram “29 famílias de assemelhados da polícia militar (381 pessoas)” (2000, p. 165).

famílias remanescentes, antigos funcionários de Magalhães, tiveram que se adaptar ao regime militar, pois segundo Dona Maria (Sede), durante a noite ninguém podia ficar “*loiando*”⁷⁶ pela área, já que a ordem era ficar “sossegado debaixo das casas, tudo fechado”. “Quando era de noite eles ia fazer os treinamentos. Aquelas ruas enchiam de soldado soltando aquelas bombas. Aquilo estremecia o lugar, fazendo aquelas tirambanças”, complementa Dona Maria.

Essa temporalidade inextricavelmente relacionada aos policiais é contrastada com os tempos atuais, pois, conforme apontaram, com os policiais não tinha a “*chiola*”⁷⁷ que se vê hoje. Para Dona Maria (Sede), nesse tempo, “quem fazia confusão aqui ia preso, ali na delegacia, dentro do casarão, o tenente mandava prender, ainda eles dava uma surra, batia no danado e mandava ele embora. Era assim que eles faziam aqui”. Outra referência a esse *tempo dos maribondos* está relacionada aos serviços oferecidos pelos policiais, pois estes pagavam bem, e com dinheiro, situação que não ocorria no tempo de Magalhães, para quem todo mundo trabalhava, mas ninguém via o dinheiro dele.

A desativação da base militar ocorreu em função de um acordo entre o governo estadual de Minas Gerais e a FUNAI. O governo “doou” a área da antiga fazenda à FUNAI a fim de que esta cedesse o território do povo Krenak (em Resplendor / MG) para o governo e este a repassasse para os seus aliados políticos da região do rio Doce. Corrêa (2000) esclarece que a ilegalidade dessa operação fundiária foi a razão pela qual o Supremo Tribunal Federal outorgou a reintegração de posse da antiga área aos Krenak depois de mais de duas décadas em que foram transferidos, à força, para a Fazenda Guarani (CORRÊA, 2000, p. 165). Os Pataxó relatam que, deslocados os policiais, a chegada dos primeiros índios ao RIN impossibilitou a permanência no local de outra nação que não fosse a “nação dos índios”.

Conforme já assinalado, os Pataxó não alcançaram estas duas temporalidades (o tempo de Magalhães e o dos Maribondos); no entanto revelaram bastante conhecimento sobre eles. Não se trata, decerto, de memórias, mas de um grande aprendizado com seus vizinhos locais, bem como de uma intensa vivência neste espaço, cujas ruínas das construções ressoam, ainda hoje, esses tempos “passados”. Ademais, tais

⁷⁶ *Loiando* significa ficar zanzando, andando à toa, passeando pela fazenda durante a noite.

⁷⁷ *Chiola* ou *chiolada* significa anarquia, falta de respeito, sobretudo para com as moças, envolvendo os brancos da cidade de Carmésia. Segundo as lideranças mais velhas, quanto mais os índios ficassem afastados da cidade, menos problemas chegariam à aldeia. No entanto, as interações com a cidade eram, e ainda são, difíceis de conter.

temporalidades concebidas pela socialidade Pataxó, provocaram o aparecimento de inúmeros seres não humanos, povoando a Fazenda Guarani com novas existências que, por sua vez, passaram a lhes exigir um modo distinto de permanência na Fazenda Guarani. Desnecessário dizer que todos esses seres não humanos são inteiramente desconhecidos e estranhos aos seus vizinhos não índios, tanto dos povoados rurais (Córrego de Engenho, São Tomás, Morro do Pilar) quanto da cidade de Carmésia / MG. No entanto, o desconhecimento dos seres não humanos por parte dos não índios com quem eu conversei é razoavelmente compreensível. A sua existência (os encantados, por exemplo) envolve mistérios (encantamentos), além de representar uma fronteira arriscada, isto é, uma porta de entrada a um mundo perigoso e temerário. Os não índios não detêm, minimamente, os controles ou os saberes diplomáticos para lidar com tais seres que, conforme aprendi com os Pataxó, exigem bons modos cosmológicos, sob pena de duras represálias.



Figura 21- Casarão de Magalhães sob a posse da FUNAI no tempo do RIN



Figura 22- Celas reativadas no tempo doído do RIN.

2.2.3. A Fazenda Guarani no “tempo doído” do RIN

Dados históricos sobre o RIN (Reformatório Indígena) ou, como denomina Queiroz (1999), a Colônia Penal, vêm se ampliando a partir da divulgação tardia de relatórios e documentos antes confidenciais e de acesso não autorizado⁷⁸. Em função de meus interesses específicos, mas também compartilhando anseios dos próprios Pataxó em Minas Gerais, não me detive sobre esses dados. Apenas com o intuito de apoiar determinados relatos narrados pelos índios, buscando tornar denso esse tempo que eles resumem como o tempo em que estavam “*debaixo da ordem*”, é que apresento um breve esboço da história dessa instituição penal. Vale ressaltar que o tema é apreendido por determinados índios de forma sensível. Apenas para avaliar a particularidade delicada da temática, merece ser citado o trabalho de Coelho (2011), que afirma:

Passados aproximadamente 35 anos a reserva não tem mais nenhuma relação com o antigo reformatório indígena que ali fora instalado e seus moradores mais antigos não se sentem a vontade para falar sobre os motivos que o levaram até lá. (COELHO, 2011, p. 28).

Eu não obtive impressão diferente. Não era incomum suscitar alguns diálogos sobre fatos ocorridos no período do RIN, para, logo em seguida, os índios solicitarem que eu esquecesse de tudo que eles haviam dito, pois não valeria a pena perder tempo com as recordações desse “*tempo doído*”. Os relatos que seguem não representam senão uma moldura desse tempo vivenciado pelos primeiros Pataxó que chegaram ao RIN. Após algum tempo, foi permitida a vinda de seus parentes oriundos das aldeias da Bahia.

Na realidade, a história do RIN, propriamente dito, não se inicia na Fazenda Guarani. O seu ponto de partida esteve em Resplendor (MG), em uma área indígena Krenak, onde fora instituída oficialmente em janeiro de 1969, justo onde funcionava o Posto Indígena Guido Marliére. Queiroz afirma que, no território Krenak, em Resplendor, “foi construído um prédio seguindo-se o modelo de um presídio agrícola, cujo objetivo foi o de confinar índios, considerados criminosos, provenientes de várias partes do país” (QUEIROZ, 1999, p. 86).

⁷⁸ Cf. Relatório Figueiredo e o genocídio indígena no Brasil, hoje disponível pela web. Veja link: <http://pt.scribd.com/doc/142787746/Relatorio-Figueiredo>

Em função de uma série de conflitos, envolvendo uma empresa mineradora, grileiros, fazendeiros da região e indígenas, o Reformatório Indígena Krenak⁷⁹ em Resplendor foi transferido, no final de 1972, para uma extinta base militar em Carmésia (MG), já mencionada anteriormente. O reformatório é reinstalado na área da antiga Fazenda Guarani, cedida pela Polícia Militar de Minas Gerais à FUNAI em troca do território Krenak em Resplendor (MG), através de um acordo intermediado pelo capitão Pinheiro⁸⁰. Segundo dados apontados por Correa (2000, p. 165-166), em 15 de dezembro de 1972 foram transferidos 36 krenak e 19 índios confinados, bastante insatisfeitos, em função da transferência forçada pelos militares. Passados mais alguns meses, em 8 de agosto de 1973, mais 32 índios Guarani e 12 Tupiniquim chegam ao Reformatório, além de índios Pataxó (nem a quantidade nem os nomes foram especificados) que chegaram em 1975.

Marcato (1979), em visita ao Reformatório instalado na Fazenda Guarani, relata que a instituição abrigou índios de diversas etnias: Krenak, Fulni-ô, Pankararu, Pataxó, Xerente, Maxakali e Guarani, revelando, com certo terror, uma atmosfera de violência física e simbólica exercida pelo Estado, cujo grande objetivo, nesse período, foi certamente promover a eliminação das diferenças. Ainda segundo Marcato (1979, p. 38), entre 1972 a 1974, funcionaria o RIN como estabelecimento correccional, sendo, logo em seguida, oficialmente desativado. No entanto, dados apontados por Corrêa (2000, p. 171) revelam que até o ano de 1981, índios de diversas etnias considerados “problemáticos” eram encaminhados para o RIN.

Em campo, dos 8 índios Pataxó que chegaram ao RIN em 1975 e lá permaneceram até dezembro de 1979⁸¹, 5 ainda estavam nas aldeias em Minas Gerais, outros dois já haviam falecido e do outro restante não obtive informação sobre sua localização. De acordo com os relatos desses primeiros índios encaminhados ao

⁷⁹ Ou “O Krenaque”, nome conferido ao reformatório nas correspondências oficiais da época.

⁸⁰ Manoel dos Santos Pinheiro, então capitão do policiamento rural da Polícia Militar de Minas Gerais, por volta do ano 1968, assume a coordenação das atividades do órgão indigenista Ajudância Minas-Bahia, cuja sede funcionava no horto florestal de Belo Horizonte (MG). Para mais detalhes, cf. Caixeta (1999, p.94) e Corrêa (2000, p. 123). A Administração do órgão pelo capitão Pinheiro encerra-se com a nomeação de Itatuitim Ruas, no final de 1973.

⁸¹ Na dissertação de Correa (2000), no anexo quatro, a partir do relatório de viagem do administrador da Fazenda Guarani, Augusto Souza Leão, em 22 de dezembro de 1979, encontramos os nomes de um dos meus principais informantes sobre o RIN e do seu irmão (já falecido), com entrada no RIN no ano de 1975. Além dos dois irmãos, consta no relatório a presença de mais três índios da mesma etnia, com entrada em 1975. Quatro anos depois, observa-se no relatório a entrada de mais três índios Pataxó.

Reformatório em cumprimento de penas, o regime era de trabalho e impedimento, ou seja, era proibido transitar fora das imediações do reformatório.

Esse impedimento obrigou os administradores da instituição a conduzir para o reformatório as famílias dos índios confinados. Isso apenas foi possível com a chegada de Itatuitim Ruas à FUNAI, que, segundo meus interlocutores, amenizou os difíceis tempos de violência e terror implantados pelo Capitão Pinheiro. Com essa abertura, observa-se a chegada das primeiras famílias Pataxó ao Reformatório, concentrando-se nas imediações de onde hoje está situada a aldeia Sede. As famílias do senhor Sebastião (ex-cacique da aldeia Imbiruçu, já falecido) e do senhor Manoel (cacique da aldeia Sede) foram as primeiras a chegar ao RIN. Somente após algum tempo, os índios receberam autorização para visitar seus parentes na Bahia.

Como se pode inferir, a chegada dos primeiros Pataxó ao RIN não foi muito amistosa. Marcados por uma história turbulenta no extremo sul baiano, o deslocamento para o RIN não poupou os Pataxó de mais infortúnios. Não é incomum ouvir dos mais velhos, que chegaram mais cedo ao RIN em busca dos seus parentes, que ali era uma *terra feia*, um *lugar assombrado* onde encontraram estranhos *bichos* (seres não humanos) com uma *pantomia triste*. Dizem os Pataxó que os *bichos* não falam, eles manifestam barulhos através dos seus gemidos, rugidos e gagueiras. Estes barulhos são concebidos como uma *pantomia triste*. As crianças da aldeia Retirinho, curiosamente, depois de mais de 30 anos passados da desativação do RIN, também me descreveram essas sombrias narrativas, durante as poucas visitas que fizemos juntos à aldeia Sede, sobretudo quando avistávamos o prédio do antigo casarão de Magalhães. Vale ressaltar, entretanto, que observei um entrelaçamento entre a viva expressão de um “*tempo muito doído*” e uma singular capacidade de driblar essas difíceis memórias com gozações, zombarias e jocosidades.

Um informante da aldeia Retirinho, que chegou ao RIN em 1975, relatou-me que, após grave incidente no bairro Santa Paula, em Governador Valares (MG), ele e seu irmão vieram conduzidos pela FUNAI ao RIN, graças à sua amizade com o antropólogo Pedro Agostinho que fora visitá-los em Valadares⁸². Muito embora todos estivessem

⁸² De fato, Pedro Agostinho esteve em Governador Valadares para, atendendo solicitação da Procuradoria Jurídica da FUNAI, elaborar um laudo antropológico sobre os dois irmãos, então detidos sob acusação de homicídio (cf. Laudo Antropológico sobre os índios Pataxó Sebastião Alves dos Santos e Valdevino Alves dos Santos, detidos pela justiça pública da Comarca de Senador Valadares, Minas Gerais, sob acusação de homicídio, 1975, Dat).

“*debaixo da ordem*” dos administradores do RIN, meu informante revelava, com satisfação, suas incursões de caça junto ao seu amigo Antônio Karajá, que estava “confinado” no Reformatório desde o ano de 1973, em “estágio de reeducação” (CORRÊA, 2000, p. 163). Segundo Divino, passado algum tempo da sua chegada, chegaram outros índios, em particular, outros parentes Pataxó.

Conforme me foi apontado, assim que a base da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais foi desativada, os índios logo foram conduzidos ao RIN, sob a autoridade do capitão Pinheiro e de Itatuitim Ruas. Nessa primeira hora do reformatório, os primeiros Pataxó se depararam com as famílias remanescentes (que ainda não haviam sido retiradas do local, e que viviam concomitantemente com os militares na base militar) e com índios de outras etnias que haviam chegado antes de 1975 ao RIN.

Essas famílias remanescentes, que foram compelidas a abandonar o local, deixaram uma marca que ainda persiste na memória Pataxó. O Senhor Manoel, também conhecido como Cacique Thyundayba da aldeia Sede relatou-me, acompanhado de sua esposa, que com a chegada dos índios ao reformatório, o Itatuitim Ruas⁸³ não consentiu que famílias de não índios ficassem no meio dos índios. Em função disso, tais famílias, que há muito viviam na fazenda, algumas desde o tempo de Magalhães, insatisfeitas por não poderem permanecer, lançaram muita praga, amaldiçoando o lugar, principalmente aquelas que saíram “*a galope*”. Assim eles narravam:

Mas eu vou falar para o senhor, o tanto de gente que saiu daqui jogando praga de arrepiar cabelo: – ‘É, aqueles condenados entrou lá em nosso lugar, e tá comendo tudo que nós fizemos. Eles hão de ralar tanto como correia no fogo rala, não é de arrumar nada. Eles devem sair de lá, de limpo também. Assim que nós saímos tudo adoidado, eles também não é de parar lá, não é de ter sossego lá’.

Ainda segundo Dona Maria, “teve gente que saiu daqui chorando, com os filhos tudo na cesta. Saiu tudo chorando, mas jogando praga que nem garrancho, mas jogando praga mesmo, praga cabeluda. É, esses excomungados dos infernos”. Além de abandonar o local, essas famílias tiveram que deixar, muito a contragosto, vários quintais com plantações de café e banana, muitos canaviais, roças de milho e feijão, e também gado para os primeiros índios que chegaram ao RIN. O senhor Divino lembrou

⁸³ Itatuitim foi o chefe da AJMB (Ajudância Minas Bahia), a partir de 1973, coordenando as operações da FUNAI junto ao RIN. Ele é sempre lembrado com respeito e consideração pelos índios, diferentemente do temido Capitão Pinheiro, “que não tinha pena de índio não, não gostava de índio, mandava bater sem dó”, explica Baiara (Aldeia Jeru Tucunã).

que ele e seus companheiros de reformatório haviam, ainda que pouco, sido beneficiados com determinados bovinos desse “*tempo dos maribondos*”. Segundo ele:

aqui ainda tinha muito gado. A FUNAI tomou conta, burro, cavalo, e eu ainda alcancei muito ainda e como de fato eu alcancei que quando a FUNAI dividiu eu tive 4 vacas. A FUNAI dividiu para os índios que estava aqui: eu ganhei 4 vacas, um burro e uma égua. E cada um índio, não teve um índio que falasse que a minha tinha que ganhar mais que outro. Não, todo mundo tinha que ganhar igual. Encheu esse curral aqui duas vezes e foi dividido para cada índio. Aí cada um foi cuidar do seu.

Quanto aos primeiros índios deslocados (antes de 1975), os Pataxó afirmam que foram eles que usufruíram, de fato, da fartura que foi deixada pelas famílias remanescentes, os derradeiros já não encontrando quase nada. Assim relatavam:

os primeiros índios que entrou aqui estragou tudo que o povo deixou. Só entrou para comer, mas para fazer roça eles não quiseram não, o canavial, eles meteram o peito e estragou tudo [...] não fez foi nada aí, só fez comer o que os outros deixou.

Outra queixa dos Pataxó contra os primeiros índios que chegaram ao RIN, além da “*devoração dos quintais*”, está relacionada à destruição das casas para extração e venda das peças de braúnas ou para confeccionar flechas; por conseguinte, afirmavam que, enquanto os primeiros passavam o ano inteiro bebendo café e chupando cana, os Pataxó que chegaram depois quase morreram de trabalhar, para não passar fome. Segundo Dona Maria:

Eles [os primeiros índios que chegaram ao RIN] chegaram, meteram o pau, estragou tudo. Arreventou as casas tudo. Vendeu telha, as madeiras da casa tudo, janelas, fizeram aquela lambança para colher dinheiro. Cabou com a cerca tudo, que a cerca de Magalhães, vou falar para o senhor não era com madeira fraca não, era só braúna que ele fazia cerca. Pois eles tiraram tudo, desmanchou a cerca, tirou os arames, vendeu os arames tudo, tirou as estacas de braúna para fazer flecha para vender [...] Jogou as pobres das casas no chão, para tirar telha para vender, os esteios da casa para vender, acabaram com tudo.

Em compensação, esses primeiros índios de outras nações, como os Guarani, Karajá, Krenak, Tupiniquim, Xerente, dentre outros que não são mais lembrados⁸⁴, não

⁸⁴ Dados especificados por Correa (2000) em seu anexo 4, lista 2, identificam ainda mais cinco etnias que não foram lembradas pelos meus informantes, quais sejam: Bororo, Kaiowá, Pankararu, Sateré-Maué e Xakriabá.

permaneceram, foram embora carregando as pragas que não quiseram ficar na fazenda. Os Pataxó continuaram no local.

Já por volta do ano de 1980, oficialmente desativado e abandonado pelo Estado, ocorre uma dispersão por parte de alguns índios que viviam na Fazenda, em particular os Krenak que, em sua maioria, retornam ao seu antigo território em Resplendor (MG). É nesse vácuo administrativo que os Pataxó, não sem muita luta, e a partir de um modo próprio, transformam a Fazenda em uma Reserva Indígena.

2.2.4. A Fazenda Guarani no tempo da Reserva Indígena

Após a desativação do RIN (em 1980, data aproximada) e a retirada de vários índios, a fazenda passou por um limbo administrativo. Abandonada pelos administradores do Reformatório e pela FUNAI, a fazenda aguardava por uma nova configuração. Nesse período, apenas três grupos familiares Pataxó⁸⁵, que chegaram ao RIN na década de 1970 em busca dos seus parentes confinados, permaneceram. Segundo o senhor Divino, que pertencia ao grupo familiar do Senhor Sebastião, nesse período eles ficaram sós, sem chefe de posto, enfermeiro, pois “não tinha nada, nada mesmo, estava aqui jogado igual um bicho do mato”.

Nesse ínterim, dois grupos, do senhor Manoel (aldeia Sede) e do senhor Baiara (atual cacique da Aldeia Jeru Tucunã), optaram por não sair da fazenda. O grupo familiar do senhor Sebastião (cacique Mongangá), que sempre foi andarilho, nesse período esteve fora da fazenda, realizando distintas viagens pela Bahia, Brasília (DF) e Espírito Santo, nesse último caso nas terras dos Tupiniquim, de onde seguiu destino de volta para a Fazenda Guarani.

Conforme me foi relatado, durante a saída do grupo do senhor Sebastião, com o objetivo de devolver a Fazenda Guarani para o estado de Minas Gerais, a FUNAI buscou impor a retirada dos dois grupos familiares Pataxó permanentes no extinto RIN, argumentando que o local não seria mais lugar para índio. Nem todos os grupos familiares aceitaram essa proposta. O grupo familiar do senhor Manoel resistiu e permaneceu na fazenda, contra a ordem da FUNAI, diferentemente do grupo liderado pelo cacique Baiara, acompanhado do seu pai e do seu genro Sapucaia, que, ante a

⁸⁵ Os grupos familiares de Sebastião, Manoel e Baiara.

imposição da FUNAI, foram constrangidos a deslocar-se para a terra dos Tupiniquim, na aldeia Pau Brasil⁸⁶, no Espírito Santo pelos idos de 1982. Segundo Diu (Jeru Tucunã),

Quando tivemos que sair do Guarani eles falaram que aquela terra não ia servir para índio mais. Aí então como pai não quis ir para Bahia, aí foram bater no Espírito Santo. O caminhão da FUNAI que levou. Oh rapaz você precisa de ver do modo que eles jogaram nós lá, levou todo mundo, porque era só três família sabe, só pai, mais o pai dela aí e o Baiara que era família, nós não era não, nós era tudo solteiro.

Senhor Valmir (Cinta Vermelha-Jundiba), conhecido por Avelino, que também foi conduzido pela FUNAI juntamente com o grupo familiar de Baiara até a terra dos Tupiniquim, relata as difíceis condições vivenciadas nos primeiros dias do novo destino:

não tinha casa, não tinha nada, depois que a firma cortou o eucalipto, deixou a terra para os índios, agora aqui é seus, só um batedor de eucalipto [...] largou nós lá igual quem pega um animal assim. Aí nós descarreguemos, levamos feijão, levamos milho, levamos muita galinha, aí nós cortamos palha de naiá e fizemos uma cobertura assim, [...] aí nos panhamos lenha. Quando deu a noite fizemos um fogo, vimos muriçoca soar igual abelha.

Na aldeia Tupiniquim que, segundo Seu Valmir, “era bom também, um rio bom de peixe, muita caça, mas só que o defeito era os mosquitos”, o grupo familiar de Baiara permaneceu por mais de um ano. Certa feita, eles foram apanhados de surpresa pela presença inesperada do grupo familiar de Sebastião que, retornando de Brasília-DF, decidira visitar seus parentes Pataxó. Segundo Valmir:

Eu mais Sapucaia fomos cá em cima capinar quando eu voltei aí. Aí foi na época que Bastião (Cacique Mongangá) e Divino estava na Bahia, aí foram na Bahia depois eles voltaram e de lá foram para Brasília. Quando voltaram de Brasília passaram lá no Espírito Santo, eu já tava lá trabalhando no café. Quando eu vim do café eu soube que eles estavam lá. [...] Tava cá junto da aldeia Guarani (terra dos Tupiniquim), perto da balsa de Santa Cruz, na estrada que vai para Vitória. Velho Divino e Bastião já vinham voltando de Brasília, aí encostaram lá no Espírito Santo. Era perto do Coqueiral, perto de Caiaras Velhas. [...] Aí eu fiquei lá uns dias com eles, fiquei lá uns 5 meses, depois eles cismaram: – vou embora para o Guarani, você topa? Eu disse sim. Já tinha tirado o pessoal do Guarani (Fazenda Guarani) mas o velho Mané (Seu Manoel) tinha ficado lá com a turma dele.

⁸⁶ Segundo Diu (Jeru Tucunã), dentre as cinco aldeias Tupiniquim, (Irajá, Caiaras Velhas, Guarani, Pau Brasil e Camboje) seu grupo familiar optou por ficar na aldeia Pau Brasil. Seus pais ficaram menos de dois anos, mas ele permaneceu quase oito anos nessa aldeia.

Passado pouco tempo da chegada do grupo familiar do Seu Sebastião na aldeia Tupiniquim, revela Seu Valmir, todos os Pataxó retornaram para a Fazenda Guarani. Nesse retorno, esses dois grupos familiares espalharam-se entre as distintas grotas (ou glebas⁸⁷) da fazenda. O grupo doméstico de Sebastião foi para a gleba do Imbiruçu. A pequena família do Seu Divino foi para a gleba do Córrego do Engenho (juntamente com o Seu Valmir, que nessa época ainda era solteiro), e os familiares do grupo de Baiara se dividiram entre a gleba do Retirinho e a sede da antiga Fazenda Guarani, próximo ao grupo familiar do senhor Manoel, que havia permanecido.

Em oposição à FUNAI, que desde a desativação do RIN pretendia devolver ao Estado de Minas Gerais a Fazenda Guarani, argumentando a ausência de grupos indígenas no local, esses grupos arregimentaram forças para imprimir uma nova configuração à Fazenda. Creuza (Cinta Vermelha-Jundiba), neta de dona Josefa (Barra Velha), de quem certamente ela herdou a coragem, relatou com indignação:

Nós corremos atrás. Ficamos na casa do padre (Belo Horizonte/MG), comendo folha de alface [isto é, comida de lagarta que não alimenta gente]. Aquele Guarani (Fazenda Guarani) ali era para o estado, foi na época de Tancredo Neves [...] que descobriu que tinha índio lá. Ele falou assim, não, lá não pode passar para o estado não. É para deixar para os índios Pataxó. Que era do estado, era do fazendeiro, ele morreu, não tinha herdeiro nenhum, aí ficou para o estado, aí a polícia vinha fazer treinamento ali no Guarani, aí ficou para o estado. Quando foi na época que a gente já estava lá, aí nós soube que ia negociar aquilo. Ia tirar quem tivesse lá, mandar embora, negociar não sei o que eles ia fazer. Aí foi na época que falaram que tinha índio lá. Se tem índio lá, eu quero que eles venham aqui, para mim ver se tem mesmo índio lá. Aí fez o grupo, fez o grupão [todos os Pataxó que se encontravam na Faz. Guarani] e foi todo mundo para lá, foi na época de Eustáquio, era o delegado da FUNAI.

Não fosse a luta persistente dos grupos de famílias, “a FUNAI ia vender tudo, ia voltar para o estado”, afirmam os índios. De acordo com Seu Divino,

aí nós ficamos aqui, mais tarde quando a FUNAI já estava entregando isso aqui, já tava passando o documento pro governo de novo, pro estado de Minas, era o Tancredo, aí nós começamos andar.

⁸⁷ Estas glebas são compreendidas como pequenas porções de terra onde se encontra um reduzido conjunto de casas desocupadas, anteriormente habitadas pelas famílias dos funcionários de Magalhães. Em campo registrei as glebas do Mono, do Córrego do Engenho, das Posses, do Retirinho, da Onça, do Imbiruçu e da Cachoeira.

Esse período de transição, designado como o “*tempo da dureza*”, foi marcado por muitas lutas. Os grupos familiares se espalharam pela fazenda, plantando roças de milho, feijão, arrendando pastos, negociando animais (bezerro e vacas), viajando para Belo Horizonte, para vender peças artesanais e realizar apresentações nas escolas a fim de obter apoios diversos com vistas a assegurar o direito de permanência na fazenda, após a desativação do RIN.

Merece ser salientado nesse período, em particular, a partir de 1985 e 1986, as contínuas viagens para as aldeias na Bahia (Barra Velha, Coroa Vermelha, Imbiriba, Boca da Mata, Pequi, Mata Medonha), em busca de apoio para imprimir uma nova configuração à fazenda. Difícil traduzir o entusiasmo que os índios revelam quando narram essas viagens para a Bahia, principalmente quando descrevem a volta⁸⁸. Na ida, levavam a vontade de conquistar o território, além de licor de jabuticaba produzido na Fazenda Guarani e cachos de banana verde. Na viagem da volta, traziam irmãos, pais, primos, genros, tias, além de coco, peixe seco, farinha de puba, mariscos diversos, mas também colares, cocares, mudas de árvores, mudas de capim de aruanda, sementes diversas para plantio e confecção de artesanatos, pedras de cor amarelada da terra de Juacema (onde vivem os encantados), suru (cesto para armazenar peixes), além de galinhas, galos de raça, passarinho, óleo de copaíba e resina de amesca.

Do ponto de vista dos parentes que aceitaram migrar da Bahia para Minas, mesmo passados quase trinta anos das turbulências históricas ocorridas na época do *Fogo de 1951* e dos novos recursos que haviam chegado em Barra Velha, como o posto de saúde e a luz elétrica, a antiga aldeia Barra Velha (BA) não mais se afigurava como lugar para viver de forma saudável. Havia uma ameaça constante de adoecimento, sensação de morte, pois “*o espírito da gente estava morrendo*”, daí a adesão por buscar um novo lugar, um novo mundo para viver.

Com a vinda dos parentes⁸⁹ da Bahia, a fazenda foi gradativamente ganhando novos contornos. Antigas narrativas que estavam subsumidas, o aroma da amesca,

⁸⁸ Em agosto de 2011, em campo na aldeia Retirinho, viajei com esse grupo em direção a Barra Velha. Foi uma viagem “inesquecível”, cujo percurso foi realizado em um ônibus escolar, com poltronas de plástico, superlotado, nada menos do que durante aproximadamente 19 horas. Se na ida o ônibus já estava superlotado, na volta a situação ficou mais difícil ainda. A despeito do terrível sofrimento, pude ter uma percepção da importância dessas viagens, não somente para os idosos dos anos 80, como também para os dias atuais. Recordo-me das broncas inúteis e desarrazoadas das lideranças, alegando que o que estava enchendo demais o ônibus era os impata-toba (travesseiros). Vale salientar que uma das demandas dos líderes à FUNAI, nos dias atuais, é o apoio para realizar, pelo menos uma vez por ano, viagem para as aldeias na Bahia para rever os parentes e visitar o mangue e o mar.

⁸⁹ A principal queixa que ouvi dos parentes que aceitaram o convite para vir para Minas Gerais recaía sobre os precários serviços do cuidado com a saúde nas aldeias da Bahia. As mortes de parturientes e de

rituais como o Auê, que não eram praticados no tempo do RIN, o surgimento da *Festa das Águas* no mês de outubro, o contato mais estreito com índios Maxakali, bem como a possibilidade de amplas trocas com os parentes fixados na Bahia, permitiram que a terra ganhasse vida, isto é, possibilitou que os “antigos”, os *tronco velho*, os *encantos de luz* se “*encostassem*” à fazenda, passando a gostar do lugar, trazendo *força de vida*, *poderosidade* para lidar com as adversidades.

Em 1991, com o apoio obtido do CIMI⁹⁰, que já tinha contato com os Pataxó desde o *tempo doído* do RIN, a luta pela demarcação do território junto ao governo de Minas Gerais é exitosa. Depois de mais de uma década de ingentes esforços, muitas viagens e reuniões, eles conseguem homologar o território como uma Reserva Indígena. Afinal, a FUNAI reconheceu que alguns índios nunca haviam se retirado do local que havia sediado o extinto RIN.

A chegada da escola, no ano de 1994, amenizou o *tempo da dureza* dos primeiros momentos em que a fazenda permaneceu abandonada pelos seus administradores. Embora os professores indígenas ganhassem pouco, o *kaiambá* (dinheiro) passou a colaborar dentro de casa, pois era um recurso que não falhava. Foi esse contexto que deu vida à expressão tão recorrente entre os Pataxó de Minas: “*a escola é o nosso mangue agora*⁹¹”, conforme já visto anteriormente, ou como diz o senhor Divino, “a escola que é o forte daqui.”

Um visitante desatento, que chegue pela primeira vez na Reserva Indígena Fazenda Guarani, dificilmente poderá identificar vestígios do extinto reformatório, dada a sobreposição cultural realizada pelos índios. A despeito de algumas velhas casas de alvenaria em ruínas, justapostas umas às outras, formando pequenas ruas, uma velha igreja, também em ruínas, e o casarão, já mencionado, que até o ano de 2007 era ocupado, ocasionalmente, pelos administradores da FUNAI, nada mais apresenta pistas que descortinem o passado desse lugar. Eu percebi uma compreensível estratégia de “silenciamento” sobre o RIN. Era possível identificar uma outra apropriação do lugar.

crianças recém-nascidas, bem como o difícil acesso para as cidades mais próximas, eram sempre apontados quando eu indagava sobre os motivos que contribuíram para abandonar as aldeias da Bahia.

⁹⁰ Os índios recordam com consideração de alguns nomes que os ajudaram nesse tempo da dureza, tais como o Sr. Luis Lobo (CIMI), o Sr. Nandi (diretor do Parque das Mangabeiras, BH/MG) e também o Sr. José Neto.

⁹¹ Uma clara alusão à substituição da área de mangue da Aldeia de Barra Velha (BA), a sua maior fonte de proteína animal, pelo salário dos professores indígenas, em Minas Gerais.

Não saberia dizer se em contraposição a ou em concomitância com uma história passada, mas era possível “ver” a Fazenda Guarani em uma nova temporalidade. A ampliação e expansão das aldeias através do crescimento dos grupos de família, a atenção e o cuidado dos mais velhos para com os seus netos, o trabalho nas roças, as excursões pela mata, as viagens às aldeias na Bahia, os cantos noturnos improvisados à beira da fogueira e, sobretudo, uma complexa relação com diversos seres encantados, tudo isso contribui para configurar a Faz. Guarani como uma Reserva Indígena.

Inspirando-me em Gow (1991), parece-me pertinente pensar esse processo como gerador de suas próprias condições de existência, através de um conjunto de saberes, bem como acionando relações cosmológicas mediante as quais se pode observar os grupos de famílias Pataxó produzindo outra história para a Fazenda Guarani, sob um ponto de vista próprio, mas não sem a participação de muitos outros que, conforme se verá, constituem a socialidade Pataxó. Neste sentido, é importante salientar que, na aldeia Retirinho, ouvi certos relatos de assombrações que as crianças me apresentavam quando eu me referia ao antigo casarão de Magalhães. De fato, foram as crianças que apresentaram, inicialmente, as pistas que levaram à compreensão de que, de acordo com a concepção Pataxó, havia algo de interdito ligado às benfeitorias que pertenceram ao tempo de Magalhães.

Ao retomar essa descrição, compartilho a minha suposição de que os grupos familiares Pataxó, no tempo presente, veem estabelecendo contínuas relações de alteridade e identidade, num movimento contínuo de concepção de si próprios em relação a tantos outros, bem como a diferentes temporalidades, dentro e fora, distantes e próximos dos seus grupos familiares. Este tempo atual, segundo Kanátyo, é concebido a partir da expressão “*movimento de rede*”, pois as *puxadas de rama* movimentam a rede com novos casamentos, cuja finalidade primordial é alcançar novamente “*a água limpa*”, isto é, um tempo anterior ao *Fogo de 1951*. Voltarei a este tema, ao descortinar as implicações do movimento de *puxar a rama*.

Neste capítulo 2 meu foco incidiu sobre as diferentes temporalidades da Fazenda Guarani. A descrição seguiu uma linha cronológica para melhor distingui-las; no entanto, não se deve perder de vista suas dinamicidades. A seguir, será possível perceber como estas distintas temporalidades baralham-se e reverberam no tempo presente. E como a revivificação destas temporalidades, em particular, a do *tempo de Magalhães* e do *tempo doído*, acabou por acionar o mecanismo das *puxadas de rama* em Minas Gerais.

Depois deste sucinto sobrevoo histórico, em um contexto mais geral e considerado necessário para melhor situar os Pataxó em Minas Gerais, passo a incursionar mais de perto pelo cotidiano Pataxó. Os capítulos que seguem jamais poderiam ser descritos não fossem as capacidades agentivas deste povo no sentido de driblar as turbulências históricas nas quais foi envolvido e, reciprocamente, se deixou envolver.

Capítulo 3

Descortinando a vida diária Pataxó

Busco destacar, a seguir, a importância do plano doméstico, ressaltando determinadas ações para a produção da humanidade Pataxó. É neste plano que se observa os investimentos Pataxó para tornar segura e agradável a vida entre parentes. Devo dizer contudo que a produção contínua de parentes entre os Pataxó extrapola as dimensões vividas no nível doméstico, dada as capacidades agentivas proveniente dos seres não humanos.

Conforme já apontado, o meu trabalho de campo se concentrou na aldeia Retirinho; no entanto, a partir dessa aldeia foi possível alongar as reflexões, sem ofuscar a especificidade local das outras, em cujo acesso foi menor. A minha permanência nas aldeias causou certo estranhamento por parte dos índios, muito embora quase todos já me conhecessem desde o ano de 2004. Acostumados com minhas visitas em curtas temporadas, não mais do que 3 a 4 dias, foi difícil explicar porque agora eu desejava permanecer mais tempo entre eles. Uma atmosfera de desconfianças e incompreensões marcou o começo dos trabalhos. Até a minha chegada, a maioria das aldeias jamais havia recebido um pesquisador que permanecesse por um período maior. Assim, a presença de um pesquisador em tempo integral nas aldeias era absolutamente irregular. Sem alguém que pudesse intermediar a minha entrada em campo, foi preciso construir, por minha conta e risco, a inserção nos grupos. Importante ressaltar que nenhuma das aldeias visitadas conta com chefe de posto. A Reserva Indígena Fazenda Guarani, a despeito de um escritório da FUNAI, há anos não é servida por funcionários locais.

No início dos trabalhos, eu recorri à colaboração das crianças que aceitavam a minha companhia em suas ações diárias, sobretudo quando elas iam banhar-se no rio Guarany (Aldeia Retirinho), no rio Jequitinhonha (Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba) e quando iam brincar na cachoeira que fica acima da escola da aldeia Sede. Devo dizer que contraí uma enorme dívida para com as crianças Pataxó de todas as aldeias que visitei. Sem elas, eu não teria me investido da coragem e do esforço que o campo me exigiu, sobretudo em seu início. Sem dúvida, foram as crianças que, primeiramente, me ensinaram a aproximar de um pensamento que revela diferentes percursos e perspectivas da vida social. As primeiras genealogias, a descoberta dos espaços, os principais afazeres e as primeiras conversas sobre os encantados foram produzidas

através das crianças. Não devo desmerecer, no entanto, os cachorros que me acompanharam pelas aldeias e que também foram bons companheiros. É uma pena o fato de eles não falarem.

Recordo-me que já havia se passado quase uma semana, quando o senhor Divino, buscando encontrar uma posição para me situar na aldeia, recordou-se da antropóloga Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, que havia realizado trabalho de campo na aldeia Barra Velha (BA), nos anos de 1975 e 1976⁹². Depois dessa recordação a minha permanência nesta aldeia tornou-se mais confortável. Percebi o apreço e a enorme consideração que os índios, principalmente os mais velhos, guardam com relação à pessoa da antropóloga. Sem que eu pudesse conter, rapidamente espalharam-se pela aldeia inúmeras associações entre a minha atividade e o trabalho de Maria Rosário em Barra Velha. Muitos índios solicitavam notícias suas, como se eu fosse um parente de Rosário⁹³. Certo é que a recordação do Seu Divino colaborou bastante. Fato curioso é que, quando eu estava visitando outras aldeias, antes mesmo que eu me apresentasse, as lideranças locais já estavam sabendo que eu era ou aluno ou parente de Maria Rosário. Foi assim que ela se tornou o meu “anjo guardião”, ainda que à distância. Passada essa fase inicial, optei por acompanhar mais intimamente a jornada diária de alguns índios.

3.1. O cotidiano das aldeias

De uma forma geral, o cotidiano das aldeias é bastante previsível. Os principais afazeres se resumiam às atividades ligadas à casa (atividades domésticas em geral), atenção às crianças menores, atividades escolares, coleta de sementes⁹⁴, confecção de peças artesanais, viagens esporádicas para venda e exposição de trabalhos manuais e visitas ao posto de saúde uma vez por semana. Mais especificamente entre os homens, acompanhei atividades relativas à busca de lenha, atividades escolares, mutirão para trabalho nas poucas roças, incursões de caça e cuidados relativos aos cachorros nos terreiros. Na maioria das aldeias, os índios criam um grande número de cachorros e aves da família dos psitacídeos (curicas, maritacas e cocotas).

⁹² Cf. Carvalho (1977).

⁹³ A partir da perspectiva Pataxó isso é bastante compreensível, pois apreendendo-se o parentesco pelos laços de consideração, de fato, somos parente próximos.

⁹⁴ As principais sementes utilizadas para a confecção de peças artesanais são: tento, pacari, milagre, salsa, maui, açáí, tingui, juerana, sabão de macaco, tiririquim, olho de pombo, pau-brasil, chapéu de Napoleão, aleluia, mata-passo, pariri, café-beirão. A maioria dessas sementes, que não eram encontradas nas aldeias de Minas, vêm sendo cultivadas desde a década dos anos 1980 pelas famílias. Em caso de falta, os índios geralmente as compram de seus parentes na Bahia.

A base da alimentação diária, com poucas variações entre as aldeias, é composta pela farinha de puba, acompanhada de arroz, macarrão, feijão, banana verde frita, carnes de frango, de preferência assado, e muito poucas verduras. A carne de caça é escassa. Os animais se alimentam praticamente da mesma comida, pois conforme me apontavam, “aqui os bichos [animais] comem igual gente”. Este cardápio, considerado como “comida de branco”, não é o tradicional, exceção feita à farinha de puba, daí que ela jamais deveria faltar. Não era incomum ouvir queixas de que a “comida de branco” enjoava bastante.

A “comida de índio”, segundo meus anfitriões da aldeia Retirinho consiste basicamente de farinha de puba produzida na Bahia. Além desta, comumente eu ouvia referências a uma comida muito apreciada (embora ausente do cardápio cotidiano) que tem como base peixes e mariscos do manguezal: caranguejo, siri, aratu (pequeno caranguejo do mangue), concha, ostra, lambreta (um molusco que gosta da água lamacenta do mangue), bugigão, guaiamum (outra espécie de caranguejo); do mar (ouriço, polvo) e a carne moqueada ou cozinhada para sorver o caldo. Segundo me relataram, aprenderam a comer a “comida de branco” com os funcionários da FUNAI, pois estes não viam como comida o que os Pataxó comiam. Foi assim que a FUNAI introduziu o macarrão, que alguns índios comiam cru, o arroz e a farinha de trigo.

As refeições do almoço ou do jantar sempre contam com a participação dos membros de cada grupo de famílias. Nesses momentos a intimidade atinge uma potência máxima, principalmente quando há uma boa comida. Estas ocasiões mostraram-se as mais propícias para excelentes conversas. O problema, no entanto, era manter o cardápio ideal, tendo em vista a falta de recurso, tanto meus quanto dos grupos familiares. O meio termo era contentar-se e “saborear” as bananas verdes fritas.

Após quase dois meses de trabalho, em função de uma brusca perda de peso, tive que complementar minhas refeições com aveia, o que me garantiu um estado mais razoável de saúde, mas por pouco tempo. A introdução da aveia, no entanto, foi uma perigosa derrapagem em campo, pois foi recebida com suspeita e muita zombaria por parte dos meus anfitriões nas aldeias Imbiruçu e Retirinho. Associada à descrença em sua eficácia, precisei suportar, por certo tempo, expressões do tipo: “Fabiano agora esta comendo uma véia toda manhã”, “Fabiano está tomando na veia agora”.

O café, o fogo aceso e a lenha são os elementos imprescindíveis para alimentar as relações de todo um grupo familiar. Durante as nossas caminhadas, uma das situações que mais agradava ao Seu Divino era levantar a mão para uma determinada direção e

dizer: – “Olha lá, Fabiano, aquele angico velho, vai dar muita lenha”. Certa feita, Dona Nete relatou, em particular, que o Seu Divino adocece quando falta café ou lenha em sua casa. Durante o dia, desde as primeiras horas da manhã, até a noite, o fogão à lenha estava sempre de prontidão. Para Eliene, aldeia Jeru Tucunã, o fogo traz os velhos, puxa a memória deles, pois a sua função é guardar toda a sabedoria que os velhos deixaram. Conversando com Inajé (Retirinho), ela me informou que o “*fogo é o melhor amigo dos velhos, o fogo guarda o segredo deles*”. Por isso, explicava, eles (os Pataxó dali) gostam tanto de fogo que não deixam faltar pau de candeia dentro de casa, pois essa madeira é muito boa para acendê-lo. Perguntei-lhe, então, como os atuais Pataxó tinham acesso a essas histórias tão antigas, e ela me disse que se os velhos acendiam seus fogos para contar suas histórias, é porque eles sabiam que um dia o povo iria precisar delas, daí guardarem as histórias com a ajuda do fogo. De modo que o fogo acumula a função de guardar e propiciar a memória dos velhos. Assim, toda vez que um Pataxó acende um fogo ao lado de seus parentes, esse mesmo fogo funciona como um desencadeador e revelador das histórias antigas, de um tempo não alcançado. Vale dizer que, se foi o fogo que guardou a memória dos velhos, foi a Japira (ave de coloração preta e avermelhada) que o guardou para os Pataxó atuais, como se verá, subsequentemente.

Os principais rituais realizados são o *Cozinhado*, a *Festa das Águas*, o *Auê*, os *Cultos evangélicos* (aldeia Sede e Cinta Vermelha-Jundiba) e raras celebrações católicas (aldeia Sede e Imbiruçu). Outro ritual, bastante comentado pelos índios, é a *Festa de São Sebastião* que acontece anualmente na Aldeia Barra Velha (BA), evento bastante atraente para os índios em Minas Gerais. Em particular, na aldeia Retirinho, a viagem, que ocorre no final do mês de dezembro para participar da festa, é um dos acontecimentos mais esperados ao longo do ano. Geralmente, um ou dois ônibus são lotados por quase todos os integrantes da aldeia. Nessas viagens ocorre um intenso intercâmbio entre as aldeias.

O ritual do *cozinhado* encontra-se inserido em uma atmosfera de atenção que o recém-nascido exige. Sua realização acontece, comumente, a partir do quinto dia do nascimento. É o momento em que a criança recebe as “boas-vindas” da comunidade, divulgando-se-lhe o nome. Geralmente os pais da criança atribuem aos *parentes de consideração* a prerrogativa de nomear seus filhos. No ritual são oferecidas comidas

típicas, como escaldado de farinha de puba, frango e peixe moqueados, arroz, feijão, o que geralmente acontece no mikay (cabana onde os rituais são realizados).

É durante a realização desse ritual que se enterra (ou “planta”) o umbigo da criança, acompanhado de um “*parente de consideração*” da família. Dizem os Pataxó que é através do cordão umbilical que os *bichos* costumam invadir os corpos das crianças, provocando a morte destas, pela captura ou roubo da alma⁹⁵ (outro corpo), daí que devem ser bem enterrados os umbigos quando caem. Durante a minha estadia em campo presenciei apenas quatro *cozinhados* que, em função da falta de recursos, vêm sendo substituídos por eventos mais modestos e menos abrangentes, comparativamente aos rituais realizados no passado, conforme afirmação de uma informante do Retirinho.

O *cozinhado* é bastante prenhe ao longo da vida da pessoa, por isso que se deve realizá-lo sempre que possível e com certos cuidados, isto é, sem excessos. Uma mãe da aldeia Retirinho contou-me que seu filho, já homem casado, era muito festeiro e gostava, de vez em quando, de beber “uns goles”, porque quando nasceu, durante o *cozinhado* o povo festejou muito. Ele “é festeiro assim porque quando ele nasceu fez muita festa para ele”.

Quando o ritual não ocorre logo após o nascimento da criança, geralmente durante a *Festa das Águas*, o cacique o realiza, pegando a criança no colo, levantando-a a fim de que todos da comunidade a vejam e pronunciando, em voz alta, por várias vezes, o seu nome. Observei essa prática na *Festa das Águas* de 2011, na aldeia Imbiruçu. Nessa data ocorreram três ritos de *cozinhado*, inclusive o de um menino já com 9 anos de idade, a pedido da sua mãe, pois ele, excepcionalmente, ainda não havia participado do ritual.

A *Festa das Águas* ocorre no mês de outubro com a chegada das chuvas, um evento importante tendo em vista a gênese pluvial dos Pataxó. Este ritual, salvo engano, não ocorre nas aldeias Pataxó do Estado da Bahia. Trata-se de uma particularidade das aldeias em Minas Gerais. Em três aldeias em Minas Gerais, registrei a importância da *Festa* para a produção da socialidade Pataxó. A presença dos parentes da Bahia, em especial da Aldeia Barra Velha, é recorrente. Índios da aldeia Pequi e Coroa Vermelha (BA) participariam da *Festa das Águas* no Imbiruçu em 2011, não fosse a falta de

⁹⁵ No mito da Arara e do Gavião entre os Kiriri, tem-se referência dos muitos “bicho brabio”, isto é, dos “encantados ruins” que buscavam roubar os bebês, daí as ações no sentido de “tapar” o buraco da Arara e de “trancar” esse gavião. (ver NASCIMENTO, 1994; REESINK, 1999).

transporte ocorrida de última hora. Neste ritual, conforme veremos no capítulo 4, os Pataxó mineiros festejam o surgimento do povo, em sua versão inicial.

O *Auê*, dança circular seguida de cantos, comumente conta com a presença dos encantados, dos parentes já falecidos, como é o caso de Maria Antônia, já referida anteriormente. Através do odor agradável da resina da amesca, sempre presente, tem-se uma comunicação ampliada durante a realização deste ritual, contribuindo para a aproximação dos encantados, ao mesmo tempo em que assegura o afastamento dos *bichos* maléficos.

Em determinadas aldeias, como Retirinho, Muã Mimatxi e Jeru Tucunã, não observei nenhum culto vinculado a tradições não indígenas, pois suas lideranças afirmavam-me que a religião do “*fundamento do índio*” é o ritual do *Auê*, quando ocorre a “*chegada dos velhos*”. Percebi nessas três aldeias uma clara recusa em permitir qualquer prática religiosa que não fosse indígena, divergindo da visão do jovem Isaias, pastor indígena da aldeia Sede, que me assegurou que a Igreja Evangélica Pataxó por ele conduzida era uma manifestação religiosa indígena.

De acordo com seu Divino, certamente com o propósito de marcar uma clara distinção entre sua aldeia e as outras duas da Reserva Indígena (as aldeias Sede e Imbiruçu), que apresentam um grande número de índios evangélicos, ele “quase” seria um “apóstolo de Jesus”. Em seu relato, ele não se tornou “apóstolo” porque sabia que, se passasse para a “Lei dos crentes”, São Sebastião viraria as costas para sua família. Como ele sempre depositou muita consideração no santo, este revelou a “Lei dos crentes” para ele. Conforme sua narrativa, ele escapou graças a um sonho revelador, que o ajudou a descobrir a natureza de determinados crentes. Neste sonho, São Sebastião conduziu-o a uma região agreste e fê-lo ver alguns crentes soltando fogo pela boca, quando cantavam, em face do que a sua conclusão de que eles só podiam ser dos caifais, encantados agressivos sobre o qual discutirei no capítulo 4.

Vale ressaltar que no discurso indígena são muito comuns expressões do tipo “faltou um nada para...” ou “ele é quase um rato”, “ele é quase um sapo” ou “quase um apóstolo de Jesus”. Acredito que essas expressões revelam a maneira pela qual os Pataxó concebem e se relacionam com seus vizinhos à volta, cujas fronteiras me pareceram bastante frágeis. Ou seja, uma fronteira sutil, de fácil comutação, multiplicação, proliferação, variação, cujas absorções recíprocas promovem transformações diversas, inclusive ontológicas, que conectam, transformam e aproximam os seres. Nesse processo multiforme de intercâmbio, o deslizamento que ele

oportuniza não deixa de oferecer um perigo, suscitar receio, pois “por um nada” pode-se resvalar para rumos e naturezas indesejáveis. Daí que é preciso conter-se, reservar-se, de maneira segura, nas formas fixas, duras e resistentes que os corpos possibilitam. Neste sentido, parece-me pertinente dizer que o corpo, bem construído, funciona como uma fronteira, ainda que muito maleável.

3.2. Descrevendo alguns espaços

A organização do espaço das aldeias compreende a casa, o terreiro, o quintal, a mata, a roça, a escola, o mikay ou cabana (onde acontecem os rituais), o campo de futebol, uma quadra de esportes coberta (somente na aldeia Sede), o posto de saúde (exceção feita às aldeias Jeru Tucunã, Cinta Vermelha-Jundiba e também à aldeia do Seu Zuza) e o espaço “lá fora”, isto é, o espaço urbano das cidades vizinhas às aldeias. A seguir, apresento uma sucinta descrição dos sete primeiros espaços citados pois sem eles seria impossível conceber a produção da humanidade Pataxó. Quanto aos outros, não disponho de maiores observações senão aquelas pertinentes às óbvias funções a que são destinados.

A *casa* é a menor unidade espacial da aldeia, compondo uma “configuração de casas” (MARCELIN, 1999). É neste espaço que se experimenta a dimensão da intimidade doméstica, do relacionamento diário com os parentes, das conversas reservadas. A cozinha, que comumente oferece porta de saída para o terreiro, é o espaço da casa mais frequentado durante o dia. O fogão à lenha assegura confortável aquecimento ao corpo nos dias frios, e sua fumaça, penetrando casa adentro, defuma tudo à sua volta, e, aos poucos, impregna os corpos e as roupas com o seu aroma, a tal ponto que persiste um odor cotidiano, sendo possível perceber a intensidade de sua impregnação somente quando se sente o cheiro da cidade, com suas fragrâncias diversas. A “configuração das casas” dá existência ao que os Pataxó chamam de “grupo de famílias”. Um ou mais de um grupo de famílias confere existência a uma aldeia. É através do grupo de famílias que os Pataxó revelam o “nós” mais inclusivo. Conforme foi visto, em Minas Gerais, a constituição das aldeias varia de 1 a 4 grupos de famílias.

Há casas de alvenaria, de taipa, sendo a maioria cobertas com telhas de amianto, e outras poucas com cobertura de laje de cimento. De forma geral, a cozinha segue disposta ao fundo (ou à parte final da casa), cercada com paredes de bambu, com piso de chão batido. Flexível, permite que a casa seja alargada horizontalmente, a fim de dar lugar à chegada de um novo filho ou de um parente imprevisto que aparece na aldeia. A

disposição das casas no espaço das aldeias é bastante irregular, exceção feita à aldeia Sede, cuja disposição ainda acompanha o arruamento do antigo destacamento militar que antecedeu à sua existência. Conforme já visto, um grupo de famílias Pataxó varia em uma composição de 3 a 13 casas.

Na Reserva Indígena, a maioria das casas de alvenaria ainda pertence ao tempo de Magalhães, o velho português dono da antiga Fazenda Guarani, com imponentes alicerces de pedra bruta. Geralmente essas casas inspiram muita reflexão e diálogo entre os índios, especialmente por que elas foram feitas por Magalhães, cuja condição humana figura como um ponto de interrogação para a reflexão Pataxó. Muitas famílias já habitaram essas casas, tanto devido à sua durabilidade física, quanto pela necessidade acarretada pela mobilidade dos grupos domésticos entre as aldeias. Não era incomum ouvir índios das aldeias Cinta Vermelha-Jundiba, Muã Mimatxi e Jeru Tucunã afirmar já terem habitado essas casas. As casas e outras benfeitorias que pertenceram ao tempo de Magalhães estão concentradas, predominantemente, na aldeia Sede e, em número bem menor, na aldeia Retirinho.

As casas que conformam um grupo de famílias são concebidas e vividas em interrelação com as outras, que configuram o grupo. Os indivíduos residentes nessas casas se movimentam entre elas, geralmente situadas em um espaço próximo, ainda que haja, embora em menor quantidade, casas mais afastadas, o que não impede, no entanto, as contínuas visitas, sugerindo a noção do território trilhado proposto por Viegas (2003).

Observei contínuas trocas cotidianas entre as casas de um mesmo grupo familiar, além de um uso coletivo de determinadas casas, sobretudo aquelas com maiores recursos para a realização de diversas atividades cotidianas. Não era incomum encontrar os membros de um mesmo grupo de famílias nas casas de seus parentes próximos, ora comendo, ora banhando-se ou praticando outra atividade doméstica como lavagem de roupas, uso da casa de farinha, confecção de artesanatos etc. Além disso, na falta de um determinado produto alimentício, sempre se recorre àquelas casas pertencentes a uma mesma “configuração de casas”. Em função dessa interação entre as casas, os avós intervêm ostensivamente na criação dos netos ao mesmo tempo em que criticam a conduta dos pais por uma ou outra ação em relação aos filhos.

Assim, via de regra, uma casa não se mantém sozinha, mas cotidianamente necessita do apoio oriundo das outras casas que conformam o grupo de famílias, pois, do contrário, os seus membros não teriam asseguradas as condições mínimas de

existência. Essa interação entre as casas é, pois, fundamental para a produção da vida diária. O conceito de “configuração de casas”, desenvolvido por Marcelin (1999) em seu estudo sobre parentesco e família entre os negros no Recôncavo Baiano, elucida a organização das famílias a partir das casas que conformam o *grupo de famílias* (conceito local Pataxó). Para este autor, “a casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em interrelação com as outras casas que participam de sua construção – no sentido simbólico e concreto” (MARCELIN, 1999, p. 36).

McCallum e Bustamante (2012), que também lançam mão do conceito de configurações de casa, esclarecem que nesta acepção as casas integram um “conjunto que não é imediatamente localizável ao pesquisador. Este conjunto não corresponde ao conceito de ‘família extensa’. Trata-se de uma conceitualização, por meio da categoria cultural ‘casa’, de processos relacionais entre agentes familiares originários de várias casas” (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012, p. 228).

O número de casas existentes nas aldeias é insuficiente, pois a formação de novas famílias geralmente não se faz acompanhar, de imediato, pela construção de novas casas, o que compele, às vezes, os novos casais de compartilhar, por muito tempo, a casa dos pais da noiva, e ao genro o dever de trabalhar para o seu sogro, sem direito a remuneração, o que na prática configura prestação similar ao “serviço da noiva”. Esta relação sogro-genro é eivada de conflitos, à semelhança da relação entre cunhados. Mesmo após a construção de novas casas, ampliando a rede do grupo de famílias, aquelas mantêm uma relação de subordinação às casas mais antigas. Estas sempre se apresentam melhor servidas de utensílios domésticos, tais como fogão a gás, televisão, aparelhos de som, além de agregar maior quantidade de reserva de produtos alimentícios.

Durante o campo percebi que as casas construídas recentemente quase sempre permaneciam vazias, pois seus donos geralmente passavam o dia nas casas antigas de seus parentes próximos. Era muito raro encontrar o fogão à lenha aceso, o que contrastava com as casas mais antigas sempre cheias e continuamente a servir aos membros de todo um grupo familiar. A minha permanência nestas casas antigas me possibilitava, por outro lado, conversar com quase todos os membros do grupo familiar, sendo desnecessário visitar aquelas mais novas, pois muito raramente eu encontrava seus donos por lá.

Pode-se dizer, pois, que há uma relação de subordinação entre as mais antigas e aquelas recentemente construídas, pois as primeiras além de se investirem de mais recursos de diferentes ordens, estão cercadas de uma atmosfera de afetos e vivências que transcendem a sua mera condição funcional. Além disso, geralmente nelas estão os pais de boa parte dos membros do grupo de famílias, o que faz com que elas usufruam de uma atmosfera mais absorvente e cativante do que as de construção mais recente.

Muito embora eu tenha observado o desejo de certos membros, oriundos das casas pertencentes a um determinado grupo de famílias, de obter liberdade para tomar decisões próprias, valorizando suas ações individuais, a subordinação quanto ao grupo de famílias acabava inibindo as ações que pudessem evidenciar práticas mais individualistas. Ouvi também, com certa frequência, por parte de famílias pertencentes a grupos de famílias distintos, mas habitantes de uma mesma aldeia, queixas de falta de apoio ou colaboração entre os grupos.

Não é difícil notar que é com certo esforço que os grupos familiares mantêm e constroem entre si os laços de “parentesco por consideração”⁹⁶. Entre um parente e outro há sempre algo implícito, sob a pele, que a qualquer instante pode causar insurgência, reação negativa, desconfiança, podendo provocar a suspensão destes laços. É neste contexto que parente *vira bicho*, e conseqüentemente, *puxa a rama* para outra aldeia. O mito dos dois cunhados, como se verá, colabora para pensar estas relações entre parentes.

Eventos como a *Festa das Águas*, ou o ritual do *cozinhado*, são ocasiões que aglutinam os grupos de famílias de uma mesma aldeia, ainda que após a sua realização ocorram queixas de que um ou outro indivíduo pertencente a outro grupo de famílias não tenha se comportado adequadamente ou não tenha colaborado, de forma eficaz, para a consecução do acontecimento. Nesse sentido, pode-se afirmar que a relação entre os diferentes grupos de famílias que compõem a aldeia é, tendencialmente, instável, com frágeis vínculos locais, o que motiva as migrações e o trânsito de pessoas por várias aldeias em Minas Gerais. Além disso, ainda que não se possa negar os significados positivos atribuídos à aldeia, os Pataxó estão muito mais voltados para a valorização e o fortalecimento dos seus pequenos grupos familiares, pois são por meio destes, a partir da rede de relações fomentada através dos parentes próximos, que lhes assegura a

⁹⁶ No final deste capítulo, discuto como se constrói essa humanidade a partir dos “parentes de sangue” e “parentes de consideração”, na interdependência entre as casas dos grupos de famílias que constituem as aldeias.

produção, e preservação, da sua humanidade. Em síntese, é através dos grupos de famílias, em uma determinada “configuração de casas”, que os Pataxó compartilham uma “substância comum” (o sangue) entre os membros que possuem os mesmos ascendentes. Esses grupos operam como uma organização familiar fundamental na constituição de uma gente humana “verdadeira”.

Inerente e contíguo ao espaço da casa há *o terreiro*. Trata-se de um prolongamento da casa. Neste espaço multifuncional também toma-se banho, lava-se roupa, confeccionam-se colares, rala-se, seca-se e torra-se a mandioca, bem como são desenvolvidas as mais diversas atividades que o cotidiano da aldeia exige. Aí também são guardados os pertences da família e acolhidos os animais de estimação, como as curicas, os tucanos, os cachorros, entre outros. É um domínio marcado, assim, tanto quanto a casa, pelos laços de consideração. Por isso mesmo, é um espaço não interceptado por nenhuma picada de acesso, já que não se deve transitar por ele sem ser convidado, caso não se trate de um membro do grupo familiar. Essa percepção me ocorreu através das minhas caminhadas para pelotar (caçar com estilingue, usando pelotas/pedras) com as crianças. Essas realizavam longos contornos para evitar cruzar terreiros não pertencentes a seus pais. À medida que as crianças me revelavam os motivos dos enormes rodeios, comecei a descortinar as complexas relações entre os grupos de famílias de uma mesma aldeia, ou seja, estão juntos, mas separados. Ainda sobre essas complexas relações entre os grupos familiares, certos seres não humanos (encantados), bem como certos *velhos*, somente se manifestam no âmbito de determinados grupos de famílias, sendo desconhecidos por outros. Não é incomum a presença destes seres não humanos no espaço do terreiro, pois eles aí permanecem, a observar os índios em seus afazeres.



Figura 23- Casa de Clovis, em Muã Mimatxi, dezembro de 2011.



Figura 24- Casa de Diu, em Jeru Tucunã, junho de 2012

Quanto *aos quintais*, diferentemente dos terreiros, não necessariamente são contíguos à casa e funcionam como pequenos pomares, de propriedade de um grupo doméstico. As principais mudas plantadas que registrei são o coco anão, coco gigante, jaca, cana de açúcar, banana, manga, laranja, limão, abacate, goiaba, mamão, amendoim, urucum. Quase todos os grupos domésticos possuem um ou mais quintais, cujo tamanho é bastante variável. Estes não devem ser invadidos, sob pena de suscitar constrangimento entre os grupos domésticos envolvidos. Conforme observei, tais quintais não são fiscalizados pelos seus donos, mas quando estes os visitam, sempre há uma queixa de que alguém está colhendo às escondidas, principalmente cachos de banana. Não é incomum cavar fojos no espaço do quintal, com vistas a enterrar os cachos de banana, pois além de evitar possíveis extravios, amadurecem mais rapidamente dentro da terra. Mais uma vez, a proximidade com as espécies vegetais me chamou a atenção entre os Pataxó. Expressões como “aqui antes não tinha tanto pé de planta”, “olha a barriga dessa aqui”, vamos ficar “debaixo do ombro dela” eram bastante recorrentes. Elas me fizeram recordar uma visita realizada, em 2004, à casa⁹⁷ do índio Kanátyo, quando ele ainda morava na aldeia Retirinho. Após um grave incidente, ele ficou acamado por mais de seis meses. No vaivém da conversação, ele me revelou que havia sido curado graças à ajuda de um compadre. Quando eu perguntei de quem se tratava, ele se levantou, saiu da saleta de sua casa e seguiu em direção à mata, próxima ao mikay (cabana de rituais). Depois de poucos minutos de caminhada, ele parou defronte de um angico e, com ar grave, como quem avaliava se valeria a pena ou não revelar o que viria em seguida, afirmou: foi ele quem me curou. Talvez porque tenha percebido minha excessiva curiosidade ante aquele depoimento, ele aviou o assunto, dizendo que havia tomado por muitos meses o chá feito de sua folhagem e da casca do seu tronco. Vale ressaltar que a relação que determinados Pataxó estabelecem com muitas espécies vegetais sugere-nos um amplo campo de reflexão, conforme se verá no capítulo próximo.

As *roças* são bem menos numerosas que os quintais e geralmente se localizam mais afastadas da casa. O penoso trabalho que elas exigem está a cargo de todo o grupo familiar. Comumente ocorrem mutirões em épocas de abertura de roça, limpa, plantio ou colheita. Segundo seu Antonio, antigamente, quando as roças eram vistas como *mãe*

⁹⁷ Esta casa é uma das pertencentes ao tempo de Magalhães, conforme já apontado, cujo piso é calçado de grandes pedras. Em 2011, esta mesma casa estava sendo habitada pelo grupo doméstico de Macari.

da gente, todo mundo tinha sua “rocinha”, diferentemente de hoje, que ninguém “topa mais o serviço da roça”. Os índios apresentaram várias justificativas para o desânimo em lidar atualmente com as roças, em especial, a falta de apoio da FUNAI, pois, ultimamente, estão faltando sementes, implementos agrícolas, máquinas. Diferentemente dos mais novos, que revelam certo desinteresse, os mais velhos gostam do trabalho da roça, pois, segundo eles, “livra os índios de comprar”.

Muitos velhos me expuseram que não viam com bons olhos a relação com os mercados, os supermercados e as lojas, pois esses espaços “*enfeitiçam a cabeça do índio*”, “*entra no corpo da pessoa*” à semelhança da Caipora/Hamãy (um encantado) que “cega as vistas da gente”, daí em diante, “*ele dana*”⁹⁸ a querer comprar as coisas”, principalmente “moto, carro, bicicleta, quer ser advogado”, explicava-me seu Divino. Para Domingos Braz, o capitalismo “*entra*” nas pessoas, deixando-as aturdidadas, como se estivessem embriagadas ou seduzidas pelo feitiço das mercadorias, reféns de um encantamento branco. Para ele, este encantamento começa quando os índios começam a auto indagar-se:

Como é que você vai ganhar um dinheiro? Como é que você vai viver dentro da cidade? Como é que você vai comprar um carro? Como é que você vai comprar um mota? Como é que você vai comprar uma bicicleta? Não tem. Você vai ver o povo com ele [dinheiro] lá, mas você não tem, então, entrou isso daí, entrou o que dentro da pessoa? Entrou uma coisa, entrou o capitalismo dentro da pessoa e os índios perde a coisa de cultural dele. Os índios perde essa espiritualidade maravilhosa que ele tem. Ele precisa ir para lá [cidade], quando ele chega para lá ele não tem estudo para ele desenvolver aquela coisa capitalismo que o outro tem, se bate por lá, se bate daqui [...] até perder os direitos dele de ser índio dentro de sua tribo, sua aldeia.

O espaço das roças, portanto, além de “livrar os índios de comprar”, fazê-los escaparem ao encantamento do capitalismo. Vale registrar ainda que seres não humanos, como o Lombeta, conforme se verá, têm um verdadeiro apreço pelo espaço das roças.

⁹⁸ Este verbo foi empregado aqui com o sentido de não apenas ficar enfurecido ou zangado, mas também de revelar o estado de uma pessoa que está “ficando doida”, sem rumo, sem razão.



Figura 25- O Encantado Lombeta, incursionando pela roça de mandioca. Fonte: Pataxó (2001).

O espaço da *mata*, embora seja um lugar de fundamental importância para os Pataxó, é quase sempre um local perigoso, que requer muitos cuidados. Talvez por isso seja mais frequentado pelos homens. Durante o tempo em que estive entre os Pataxó, jamais observei uma incursão das mulheres à mata, exceto quando estive na aldeia Barra Velha (BA), quando, com quase todos da aldeia Retirinho visitamos algumas matas da aldeia, como a mata do Saco (um bairro da aldeia Barra Velha), a mata do Mangue do Avião e outra que se localiza no espaço próximo da Cozinha Velha e do Campo de Aviação.

Em todas as aldeias visitadas ainda se encontra preservada uma pequena porção de mata. É nesse espaço que ocorre a caça, a busca de lenha e a coleta de sementes para a confecção de colares. A mata também abriga certos seres não humanos que se relacionam com os Pataxó, requerendo uma complexa etiqueta de bons modos cosmológicos para uma convivência possível. Mais à frente discuto a existência desses seres não humanos. De acordo com a concepção dos mais velhos, e na falta de uma linguagem mais apropriada, tratar-se-ia de uma gente corporificada nas espécies vegetais que, de alguma forma, se sacrifica em benefício dos Pataxó, a fim de protegê-los. Essa humanidade corporificada nos vegetais, embora se encontre a serviço do povo Pataxó, é uma “*gente arisca*”. Ademais, essa gente confere aos Pataxó o que alguns chamam de “*poderosidade*” ou “*força de vida*”. Daí que é preciso atenção para entrar nas matas, a fim de não afugentar essa “*poderosidade*”. Quase nada da civilização deveria entrar na mata sem a devida autorização dessa gente alocada nas espécies vegetais e dos seres que nela vivem. Além disso, deve-se ter muito cuidado com os brancos, pois eles “*estragam*” a relação com essa gente que confere *poderosidade*⁹⁹. Conforme os relatos que ouvi, muitos Pataxó estão ficando órfãos do contato e da proteção que a relação com essa gente corporificada nas espécies vegetais oportuniza, o que não os isenta de uma destruição iminente. Não passam despercebidos, por parte de

⁹⁹ Para uma leitura divergente da qual faço, sugiro o trabalho de Florent Kohler (2011). Para este autor, a floresta/mata abriga a figura dos Aymores (os homens-besta, os homens subterrâneos que, na minha etnografia, aparecem sob o nome de os Baquirá), vistos pelos Pataxó como a causa dos seus males, inscrevendo, portanto, na paisagem da floresta um passado doloroso, daí que não é possível libertar-se desses males se não incinerar a floresta. Desse modo, lembra Florent, a alma selvagem [A Caipora, eu suponho] não mais será vista em estado errante, vestida de verde, pois seu espaço [reino] se limita às árvores e não às cinzas. Assim, a destruição da mata/floresta equivaleria à maneira pela qual os Pataxó vêm construindo a si mesmos.

alguns mais velhos, os riscos e perigos que os Pataxó vêm enfrentando e poderão enfrentar a qualquer momento¹⁰⁰.

Outro espaço é o *mikay*. Trata-se de uma extensa cabana, onde ocorrem as principais manifestações rituais: o *cozinhado*, a *Festa das Águas* e o Auê. Ele é pouco frequentado durante todo o ano. Todas as aldeias visitadas em Minas Gerais possuem uma ou mais destas cabanas. Por ser considerado, pelo lado externo, como o espaço mais marcadamente indígena, é o local mais frequentado por visitantes e turistas em geral. Penso que esse espaço se presta também a uma projeção material da identidade indígena exigida pelos muitos regionais que visitam as aldeias em busca de um índio selvagem, nu e antropófago. Essa relação com os regionais faz-me, por outro lado, recordar de uma aluna não índia de escola estadual, indagando para um determinado índio se ele era, de fato, “índio de verdade”. A resposta, carregada de humor e ironia, foi a seguinte: “Não, eu não sou índio de verdade, eu sou índio de isopor”.

A *escola* é um espaço relativamente recente, bastante valorizado entre os Pataxó, sobretudo pelos mais novos. Todas as aldeias visitadas possuem escola. O corpo docente, em sua maioria, é constituído por jovens professores indígenas, todos formados e habilitados. As disciplinas ministradas pelos índios são matemática, geografia, história, língua portuguesa, ciências, arte e religião indígena, ciências do território, língua indígena e alfabetização dos anos iniciais. Certamente, para dar conta de todos esses conteúdos e outros protocolos escolares, observei por parte dos professores uma intensa movimentação, não sobrando muito tempo para outras atividades, exceto nos finais de semana.

Um dos momentos mais aprazíveis para as crianças eram as aulas em que se ensinavam e ensaiavam novos cantos na língua indígena. Nas aldeias Imbiruçu e Retirinho, especialmente na antevéspera da *Festa das Águas*, muitos ensaios ocorriam em sala de aula. As crianças chegavam com seus maracás e a animação era efusiva. Tardes inteiras eram preenchidas com essas aulas de cantos. Durante os ensaios, verifiquei a sensibilidade dos professores para identificar aqueles maracás que desafinavam. Mesmo ante a agitação e o barulho que faziam as crianças, os professores não se perturbavam. Uma cena cômica era quando o professor João advertia: – “Tem

¹⁰⁰ Retomarei esta reflexão sobre riscos e perigos iminentes de que falam os mais velhos no capítulo 4. As discussões que tratam de “mundos [que] acabando” serão tratadas no capítulo 5, e apenas esboçadas neste ponto do trabalho.

maracá doido aí. Os maracás estão tudo doido”. Quando as crianças não se continham, ele ameaçava: “vou tomar esse maracá aí, menino”.

Registrei um conflito entre a *ciência branca* e a ciência tradicional¹⁰¹ ou indígena, no interior da escola. Embora haja toda uma prontidão para com os afazeres escolares, Tari me disse que vem alertando seus colegas professores, pois, segundo ele, “a *ciência branca* é mentirosa, ora ela diz uma coisa, depois diz outra”. Ele embasava seu raciocínio utilizando-se do que a *ciência branca* afirmava sobre a serventia da bebida do café, “ora faz bem, ora faz mal”, pois assim não dava para confiar. De forma contrária, afirmava Tari, a ciência tradicional dos velhos não muda, não evolui. Sempre é aquele mesmo conhecimento.

Foi possível verificar o anseio por uma escola que ainda não foi realizado nas aldeias. Segundo Dona Nete, uma das primeiras professoras da escola indígena, esse anseio consubstancia-se em uma “*escola nossa*”, uma “*escola antiga*”, que deve inspirar-se no tempo antigo, sem letra, sem caderno, só com a memória. Para Kanatyó, professor na aldeia Muã Mimatxi, a escola deveria se pautar no “*poder da fala*”, das narrativas dos mais velhos, cuja palavra deve carregar um “*poder de flecha*”. Já para Domingos Braz, a estrutura física das escolas, diferentemente dos modelos que vêm sendo construídos, deveria lembrar a “*forma do maracá*” ou a da “*saia da jundiba*”¹⁰², pois nada na natureza segue quadrado. Essa escola idealizada, no entanto, “só nasce sem medo e com coragem”, arrematava Dona Nete.

No interior das escolas, em seus arquivos, tive acesso a muitos trabalhos escolares, em sua grande maioria, desenhos belíssimos, feitos, inclusive, por índios já falecidos. É lastimável, no entanto, o estado desses materiais, que mereceriam os devidos cuidados de conservação. Eu consegui fotografar alguns poucos.

Encontrei, em quase todas as escolas das aldeias, um mapa intitulado “Mapa Etnográfico Ilustrado do Brasil”¹⁰³, um mapa relativamente recente, elaborado em 2002. Ao observá-lo, percebi que, a despeito do título, ele não contemplava diversos povos indígenas do Brasil, principalmente os da região nordeste e sudeste. Ao mostrá-lo para

¹⁰¹ É através da “cisma”, este sentimento pragmático de interrogar tudo, que surge a produção do conhecimento tradicional entre os Pataxó. Segundo eles, foi apreendida de Txopai, um ser primordial.

¹⁰² A jundiba é concebida como uma árvore que contém *poderosidade* e/ou *força de vida*, isto é, poderes imprescindíveis para assegurar as condições de existência dos Pataxó.

¹⁰³ Este mapa foi elaborado por Luís Donisete Benzi Grupioni, com textos de Thekla Hartmann, impresso pelo IBGE em Brasília (DF), no ano de 2002.

os professores, fomentaram-se muitas discussões entre os índios, ocorrendo, inclusive, certa indignação por parte dos professores. Em resumo, a questão era entender porque aquele mapa, que omitia a existência dos índios Pataxó, estava presente na escola. Certa feita, ao final do dia, a discussão sobre o mapa chegou na cozinha de um dos meus anfitriões, que logo comentou: -“Sim Fabiano, nós tínhamos que ser mais respeitados, pois fomos nós que enfrentamos os brancos, primeiro. Enquanto os outros estavam lá no fundão” (“Lá no fundão” refere-se à região da Amazônia). Para meu anfitrião, o mapa não passava de uma dupla discriminação contra os Pataxó, pois, primeiramente, a região que ocupavam estava em branco, e, em segundo lugar, eram tratados como se fossem brancos.

Vale dizer que os recursos oriundos da escola vêm eclipsando outras atividades, provocando certa inércia em torno da escola. Conversando com uma liderança tradicional do povo Pataxó, ele deixou claro, conforme já mencionei, que “a escola hoje é nosso mangue”, fazendo referência ao mito do começo do mundo, isto é, o mito dos três “M”. Trata-se do mito sobre o *Mar*, a *Mata* e o *Mangue*. De forma sucinta, o mito apresenta uma consulta feita pelas primeiras nações de índios Pataxó, referindo à necessidade de garantir o sustento do povo. Ao ser interpelado, o *Mar* respondeu que os Pataxó poderiam contar com a sua ajuda, de forma intermitente. A *Mata*, da mesma forma, afirmou que poderia ajudar, uma vez sim, outra não. Somente o *Mangue* respondeu que a qualquer tempo os Pataxó poderiam contar com os seus recursos alimentares, mas não sem uma condição, ou seja, toda vez que os índios fossem ao *Mangue*, teriam que deixar um pouco de sangue para alimentá-lo. Nagó, índio da aldeia Barra Velha (genro do velho Adalício), ao me contar esse mito, mostrava as cicatrizes em seus braços, pés e pernas, decorrentes dos cortes no mangue, principalmente quando os pés ou as mãos esbarram nas conchas das ostras. Quando não é assim, são os maruins (mosquitinho-do-mangue) que se encarregam de chupar/recolher o sangue para o mangue. “Ele serve, mas tem que deixar um sanguinho”. Grosso modo, traduzindo a referência de Nagó, significa dizer que, atualmente, o que é seguro, e não deixa os índios na mão, são os proventos mensais que chegam através da escola¹⁰⁴. Muito embora eu não pretenda fazer uma análise sobre a escola, cabe aqui uma indagação: da mesma forma que o *Mangue* oferece seus recursos sob a condição de “deixar um sanguinho”, qual seria, então, a condição exigida pela escola? O sedentarismo em torno

¹⁰⁴ Mais recentemente outras fontes de recursos permanentes têm chegado às aldeias Pataxó através da FUNAI e da FUNASA.

da escola, observado por Kohler (2011), em Barra Velha, e por mim em determinadas aldeias em Minas Gerais, não seria o primeiro sinal das condições exigidas pela escola? Por fim, considerada a longa história do Povo Pataxó, a escolarização é um vento recente, mas forte. Os mais novos se encontram impulsionados pelo seu efeito, em detrimento de alguns velhos que permanecem à margem. Penso que as direções para onde esse vento sopra merecem cuidado e análise.



Figura 26- Crianças brincando com a amesca no intervalo do recreio. Maio de 2011.

3.3. Sobre as incursões de caça

A caça é uma atividade bastante valorizada entre os Pataxó apesar de oferecer riscos para a continuidade da condição humana. Como se verá, o sucesso em predar as caças exige uma proximidade (consideração) a um encantado denominado Hamãy (Caipora), concebida pelos índios como a “mãe”, a “dona” e a “protetora dos animais” que vivem na mata¹⁰⁵, o que não deixa de implicar em certo afastamento da condição humana. Os índios me confirmaram, certa feita, de que Hãmay sempre colabora com a caça, muito embora ela seja muito arisca, o que é comum à família desses seres afins, todos muito caprichosos. O fumo e o lenço vermelho fazem parte dos presentes prediletos de Hamãy.

A caça é uma atividade predominantemente masculina entre os Pataxó. As incursões geralmente acontecem à noite ou madrugada. Em função do clima frio e da dificuldade de acordar muito cedo, há uma preferência pelo horário noturno. Os principais animais de caça são paca, tatu, saruê (animal da família dos gambás), jacu, macaco de caça, teiú, cutia, juriti, perdiz e cacinha de bambu (um pequeno roedor). A rã só é caçada no começo da estação chuvosa, que se inicia no mês de setembro.

Além dos bons modos cosmológicos para com Hamãy, para suas incursões de caça os índios se investem de muitos outros cuidados. Usam capotes (roupa de frio), botas, luvas, gorros, bonés, calças e, devido ao grande número de carrapatos¹⁰⁶, lançam inseticidas (bofo) sobre a roupa, pois sem este procedimento a incursão torna-se impraticável; outros recursos, tais como lanternas, espingardas e os imprescindíveis cachorros, são indispensáveis.

A lanterna é utilizada não somente para iluminar a escuridão da noite, mas também como uma espécie de arma que cega e imobiliza as presas. Os índios relatam que acertar o foco de luz sob as vistas da caça equivale a acertar o tiro, pois sob tal foco as caças perdem a direção de suas trilhas (ou rastros) e ficam paralisadas.

A espingarda é a principal arma utilizada. Identificar-se como dono de uma espingarda é claro sinal de status elevado entre os homens. Pelo calibre dos cartuchos é possível identificar a hierarquia entre os caçadores. Quanto menor o calibre, maior a

¹⁰⁵ Os índios, de uma forma geral, sempre me advertiam: “para entrar na mata você tem que pedir licença para quem mora lá”. Apresento maiores detalhes sobre Hamãy no próximo capítulo.

¹⁰⁶ Os índios diziam-me que, assim como os insetos, os carrapatos não eram de Deus. Eles eram do inimigo, “pois Deus não ia fazer um bicho desse”.

experiência e a sabedoria nas atividades de caça. Os novatos possuem apenas cartucheiras (espingardas polveiras). Kapiroawã, portador de uma espingarda de cartucho 28, considerava-se o *mestre* de caça, muito embora esse título não constituísse um consenso. Outros índios, portadores de espingardas de cartuchos 32 e 36, embora discordassem da auto-titulação de Kapiroawã, reconheciam, ainda que a contragosto, que ele era um índio experiente em incursões de caça. Segundo Dona Nete, ultimamente as incursões de caça vêm obtendo poucos resultados em decorrência da disputa que há entre os caçadores, pois um “tem usura do outro”, prejudicando as caçadas. Ante um período de insucesso nas caçadas, o *mestre* Kapiroawã desconfiava de que alguém estava *jogando porqueira* (o mesmo que “botar espanto” ou feitiçaria) sobre os seus cachorros. Recordo-me que, certa feita, o meu cabelo grisalho serviu como um referente para que Kapiroawã não me convidasse mais para as caçadas de paca, pois isso implicava, a partir do seu ponto de vista, senão o meu parentesco, ao menos a minha lealdade para com as pacas, à falta de outra explicação mais plausível para o seu insucesso em predá-las por mais de um mês, após vários *perdidos*. Conforme já mencionado, é bastante recorrente a expressão *tomei um perdido*. Ela surge no contexto das incursões de caça, aludindo ao inteligente deslocamento das pacas que, ao entrarem e saírem rapidamente do rio, confundem a atenção dos caçadores, pois elas nunca saem pelo mesmo lugar da entrada. Confundem também os cachorros, pois ao se molharem, entrando e saindo do rio, a água abafa o seu cheiro, prejudicando o faro dos cachorros. Tomar ou levar “*um perdido*” deixa tanto os cachorros quanto os índios, bastante “*enraivados*”. Kapiroawã também reclamou que, por inveja, era vítima de parentes de outros grupos de famílias que mijavam na *cabeça dos mundéus* (armadilhas) para as caças fugirem. Ele lastimava-se comigo, dizendo que “antes tinha usura dos seus galos, agora dos cachorros”, o que representava uma grave ameaça para um dos seus maiores investimentos na aldeia. Ele possuía mais de dez cachorros de caça, alguns nominados¹⁰⁷, outros não.

A parceria entre os caçadores e seus cachorros, como é sabido, é imprescindível na atividade de caça. Na verdade, são eles que definem a periodicidade das incursões, por uma razão muito simples. Geralmente, eles se machucam muito durante cada incursão. Quando disparam atrás das caças, no escuro, ocorrem muitas colisões em

¹⁰⁷ Kapiroawã, percebendo a minha curiosidade quanto ao nome dos cachorros, esclareceu que, quando ele comprava os cachorros, estes já vinham com os nomes, e não era conveniente trocá-los, independente da idade, sob pena de atrapalhar a vida deles. Aqueles nominados eram Berrante, Pretinha, Chorão, Fera, Frederico, Reque, Diamante, Faísca, Bagunça e Buks. Os três primeiros citados são os *mestres* de caça, os outros se encontram em graus variados de desempenho nas incursões de caça.

troncos de árvores, paus secos, cipós, ocasionando muitos ferimentos. Os locais mais afetados são a cabeça, o focinho, o canto dos olhos, as patas e o rabo. Quando Kapiroawã me mostrava os ferimentos, preocupado com o estado físico de seus cachorros, eu ficava impressionado com o estrago decorrente das incursões. Caso não interrompesse as caçadas, os ferimentos chegariam a um estado crônico, seguido de emagrecimento, podendo, inclusive, levar à morte os cachorros. Kapiroawã sabia avaliar a hora certa de interromper as caçadas. O tempo suficiente para a recuperação não ultrapassava três semanas. Acontece que, quando estavam com muita vontade de pegar uma caça e o estado dos ferimentos já estava avançado, os índios lançavam mão do Jaborandi, uma planta nativa presente nas matas da Reserva Indígena, cujas folhas possuem poder anestésico. Eles apanhavam as folhas e esfregavam-nas em várias partes do corpo do cachorro que, machucados, não sentiam dor, permitindo que as incursões não fossem interrompidas, a despeito do estado deplorável dos animais.

Na Reserva Indígena, o comércio de compra e venda de cachorros é bastante frequente entre aldeias, povoados vizinhos (Córrego de Engenho, São Tomás, Morro do Pilar) e também na cidade de Carmésia. Geralmente paga-se à vista em espécie ou troca-se por bicicleta, artesanatos, serpentina usada, casal de patos, de galinhas ou galos de raça. Os valores variam de R\$200,00 a R\$500,00. Os mais requisitados são os cachorros paqueiros (aqueles que só latem e correm quando sentem o cheiro de paca) e os tatuzeiros (que só têm faro para tatu). Estes últimos são mais valorizados, tendo em vista ser a caça de tatu mais veloz, exigindo mais habilidade dos cachorros.

Segundo Kapiroawã, os cachorros bons de caça são aqueles que têm o “faro seguro”. Ou seja, só latem quando estão certos de que o cheiro é de caça, diferentemente dos cachorros ruins, que qualquer “catinguinha” os faz ladrar, dispersando-se e, facilmente, perdendo o rumo certo. Mas para um cachorro tornar-se bom de caça leva-se tempo e exigem-se cuidados. Nem sempre os cachorros comprados já chegam treinados para a caça. É preciso educá-los a fim de aperfeiçoar o desempenho nesta atividade. Além disso, os cachorros de fora oferecem certa resistência para permanecer na casa de seus novos donos, e, sempre que podem, fogem para suas antigas casas. Nesses casos, Kapiroawã costuma circular com os novatos três vezes em volta da sua casa para evitar-lhes a fuga, mas ainda assim alguns fugiam. Pareceu-me bastante curiosa uma cena em que ele, bastante desajeitado em uma motocicleta, abraçado com seu cachorro de caça, voltava de São Tomás, uma comunidade rural próxima da aldeia, para onde seu cachorro havia fugido. A primeira vez que me deparei com tal cena,

estranhei, mas com o tempo fui acostumando, pois não era incomum vê-lo andando de motocicleta, pela aldeia, atrás de seus cachorros perdidos.

Entre os cachorros há aqueles mais experientes, que são chamados os *mestres* de caça, que são responsáveis por ensinar a atividade aos mais novos. Geralmente, forma-se uma dupla com um *mestre* e um novato para a caça. Quando, ainda assim, o cachorro novo apresenta dificuldade para aprender, lança-se mão do recurso de derramar o sangue da carne de caça sobre seu focinho. Este procedimento deve ser repetido por umas três ou cinco vezes, para ajudar na aprendizagem do cão novato. Todo esse esforço de aprendizagem pode ser perdido, caso falte o cuidado de permitir que o cachorro coma os ossos da caça, depois de cozida. Segundo o Senhor Divino, depois de comida a carne da caça, os ossos restantes devem ser colocados em locais que os cachorros não alcancem, pois, se eles comerem, acredita-se que o cachorro perde o faro, não conseguindo mais encontrar a caça. Por mais que eu indagasse sobre essa relação, os índios não a quiseram explicar.

Os critérios para ser um bom caçador apresentam matizes complexos. Além de ter um bom número de cachorros, saber cuidar deles, os índios apontaram outros critérios importantes. O primeiro estaria relacionado ao sangue, pois se o pretendente a caçador não tiver o sangue bom para caça, não adianta muito investir nessa atividade. Poderia até colaborar nas incursões, mas jamais seria um bom caçador. Esse critério estaria relacionado a outro, concernente à relação com Hamãy, já mencionada acima, pois é este encantado quem solta e recolhe os animais de caça na mata. Se, por ventura ela não deixar nenhum animal de caça para trás, ou seja, se ela “tocar as caças” para sua morada, ninguém consegue caçar animal algum¹⁰⁸. É preciso uma diplomacia cosmológica para lidar com Hamãy, ou seja, compreender e satisfazer suas vontades, tais como saber se o dia é propício ou não para a caça, jamais caçar com ganância e ambição, não ter compaixão dos animais de caça e sempre atirar com o objetivo de matar, pois deixar caça machucada na mata cria um sério mal-estar com Hamãy, contrariando seus caprichos. Conforme me explicaram, um dia não propício é quando os índios estão enxergando *visagem* em vez de caça, ou quando estão ouvindo *gemido de bicho*, pois caça não geme. Esse não é um animal mesmo, é um *bicho*, isto é, é um

¹⁰⁸ Segundo Grossi: “A caça é uma atividade que pode ser exercida frutuamente somente com o acordo da Caipora, mas ela é uma mulher ciumenta e não permite que os homens, que trazem no corpo ou na roupa odor de outra fêmea, possam caçar, fazendo-o perder na mata. “*A Caipora trai os caçador. Quando o caçador vai na mata caçar chega lá, ela pega ele. Fica impedido*”. E a mata é um lugar que pode ser perigoso sem a proteção da Caipora pois, como nos dizia um índio: “*A mata, mata*”. (GROSSI, 2008, p. 295).

encantado de *tipo espiritual ruim*, explicavam-me. Vale ressaltar que, conforme apontaram, mesmo quando o dia é propício, ao encontrar um bando de animais, eles hesitavam em atirar ou atacar o primeiro ou o último do bando, pois ao atirar em um *bicho* desses, o índio fica arruinado, perdido, ou seja, ele fica *loiando*, isto é, vagando sem rumo.

Outro cuidado que pude registrar está relacionado ao cheiro. Para caçar, deve-se evitar o cheiro de sabonetes, perfumes e cremes cosméticos e, principalmente, o cheiro de alho, pois Hamãy não suporta tais fragrâncias. O ideal é ir para a mata com o cheiro de mato, o que implica em uma condição de risco, isto é, em certo afastamento da condição humana visto que o cheiro é um critério importante para a definição de gente.

As principais modalidades de caça são a caça com mundéu e a espera. A caça com mundéu consiste de armadilhas fabricadas pelos próprios índios e armadas em pontos estratégicos da mata, devendo-se, a um tempo oportuno, examiná-los para saber se há alguma caça. A espera é uma modalidade de caça bastante frequente entre os Pataxó. Geralmente pela manhã os índios deslocam-se até os locais onde suspeitam encontrar moradas de algumas caças; em seguida, procuram uma árvore de porte médio, para construir um sote¹⁰⁹ a fim de se acomodar à espera da caça. No chão, não distante do sote, e em local que possa ser facilmente visto, deixam algumas iscas, de preferência frutas como abacaxi, banana e mamão. Feito isso, retornam somente à noite e, acomodados sob o sote, esperam pela presença da caça, com o cuidado de não dormirem e jamais ressonarem alto pois isto implicaria em ser capturado pelos *bichos brutos* que comumente espreitam os Pataxó.

Antes de partir para a mata, era comum os caçadores concentrarem-se em uma determinada casa. Comiam algo, tomavam um café, planejavam a caça, e, no quintal, faziam uma rápida inspeção no estado físico dos cachorros. Geralmente, no retorno da incursão voltavam a se reunir, novamente, na casa, e, através de longas conversações, avaliavam os motivos do sucesso ou do insucesso do dia.

Dada a vulnerabilidade da condição humana, comer carne de caça requer precauções, pois esta apresenta perigo de transformações ontológicas indesejáveis. Em primeiro lugar, ela deve, de preferência, ser cozida ou assada e jamais deve ser temperada com alho, sob pena de sofrer mal estar físico, além do fato de Hamãy não ceder mais suas crias. Em seguida, mulheres menstruadas não devem comê-la sob o

¹⁰⁹ Uma espécie de estaleiro ou jirau bastante rudimentar e frágil.

risco de talhar o sangue. As crianças ainda pequenas não devem ingerir carne de caças pequenas, como cacinha de bambu e juruti, sob pena de não crescerem, ficando miúdas, semelhantes às caças ingeridas. Por fim, não se deve pedir a qualquer pessoa para pelar as caças, mas somente àquelas que sabem resguardar a carne de caça de qualquer palavreado indevido ou ofensivo a Hamãy. Além disso, não se deve presentear qualquer parente com uma caça, pois se ele zombar ou desprezar o presente recebido, Hamãy descobre e torna invisíveis as caças aos olhos do caçador imprevidente, que presenteou suas caças a quem não devia. Para presentear carne de caça para qualquer pessoa, o único recurso, explicava Seu Divino, era “pingando o sal no corpo da caça”, pois só assim o problema será sanado. Observa Vander Velden (2008) que, em distintas cosmologias ameríndias, o sal é percebido como uma comida de branco que rarefaz o sangue. Além disso, o sal também é visto como uma forma de amansamento (Vander Velden, 2008, pag. 32). Neste sentido, pode-se dizer que o sal corta e neutraliza o efeito/agência de Hãmay que a carne de caça carrega no sangue.



Figura 27- A partir do lado esquerdo, o cachorro Books, Kapiroawã, Ari, Macauê, Macari e o menino Paru, no terreiro da casa do seu Divino, organizando-se para uma incursão de caça noturna, maio de 2011



Figura 28- Os cachorros de Kapiroawã, mais uma vez prontos, ainda que cansados das contínuas incursões em busca de uma paca, maio de 2011.



Figura 29- O Encantado Hamãy. Fonte: Pataxó (2001).

3.4. Construindo uma humanidade Pataxó

Discuto, a seguir, as formulações de parentesco Pataxó, dando prosseguimento à incursão sobre a vida cotidiana nas aldeias, a partir de um conjunto de práticas que dão conta da produção da humanidade Pataxó. Dois princípios complementares orientam as relações de parentesco: os laços de sangue e os de consideração, ou, de acordo com a conceitualização local: parentes “*do mesmo sangue*” e “*parentes de consideração*”. Eu compreendo esses laços como controles de que se utilizam os Pataxó para que a vida não alcance um estado indesejável.

Ao focar tais laços, esta seção objetiva mostrá-los como uma necessidade premente e inevitável para que a vida não tome um curso adverso. Por que tais laços são tão importantes assim? Primeiramente, porque eles conferem um condição humana. Mas também porque os Pataxó não vivem sozinhos em suas aldeias, nem são impermeáveis às influências exteriores. Além disso, estes dois princípios ou laços são fundamentais para *puxar a rama*. Na falta de um deles, os Pataxó não *puxam rama*, pois não se *desrama* com qualquer um. Por fim, como se verá, certos seres não humanos, de que falarei mais detidamente no próximo capítulo, em particular os *bichos* (encantados agressivos), participam das aldeias inspirando a *bramura*, o que provoca ruptura entre os próprios parentes. Na verdade, estes seres não humanos, sem cogitar de tais laços (sangue e consideração), lançam-se contra os Pataxó sem a “presunção da cultura” (Wagner, 2012, pag. 37), levando uma vida “pura”, isto é, sem parentesco, sem sangue, sem consideração, nem corpo visível, ameaçando transformações ontológicas que resultam no afastamento da condição humana.

Em resumo, os *bichos* vivem por conta própria, zombando dos grupos de família, e não se submetem aos controles humanos, isto é, aos laços de sangue e de consideração. Isso é temerário aos olhos dos Pataxó. Os débeis, mas certos, critérios de reconhecimento destes seres passam por uma dimensão etérea, pautada no aroma, bem como no *tipo espiritual* que tais seres portam. Pode-se dizer que há uma relação de oposição entre os Pataxó e os *bichos*. Dada a importância da diferenciação e frente à impossibilidade desses seres não humanos constituírem grupos familiares similarmente aos humanos, os Pataxó constroem sua humanidade através de laços de sangue e consideração, no entanto, como se verá, bem próximos dos animais.

Em um primeiro momento apresento aspectos centrais na construção dos laços de sangue para, em seguida, focar os laços de consideração. No âmbito da vida

cotidiana, observa-se uma íntima relação entre esses dois princípios, pois ambos operam conjuntamente na produção da humanidade Pataxó.

Devo frisar, no entanto, que tais laços não são estáveis nem imunes à transformações. Para atentar para essas transformações, faz-se necessária uma abertura a fim de conceber os diferentes seres em convívio com os humanos nas aldeias, pois, como se poderá depreender, as relações que consubstanciam estes últimos não são redutíveis somente às relações entre humanos. Já comentei, anteriormente, sobre a atmosfera pregnant de seres não-humanos, invisíveis, que rondam as aldeias. Além destes, a minha experiência entre os Pataxó também permitiu entrever as relações de proximidade que eles estabelecem com os animais, que, de alguma forma, implicavam uma diplomacia que o cotidiano não encobria, afinal, os animais são incorporados no mundo dos humanos e reconhecidos como *amigo do povo*. Dizer que os animais figuram como seres auxiliares na construção da humanidade Pataxó é dizer muito pouco, dado o conjunto de relações que entrelaçam os Pataxó aos diversos animais com quem compartilham o cotidiano das aldeias.

Certa vez, aflito com um *ferimento* na minha perna que *não fechava* (não cicatrizava), apesar dos vários medicamentos e curativos, Kapiroawã disse-me, talvez para aliviar a minha apreensão, que poderia ser o “*meu primo berne que quer entrar em seu corpo*”. Felizmente (pelo menos para mim) não era o “*primo berne*”, mas, caso fosse, a minha atitude de apreensão somente piorava a situação, dado que a relação ideal seria de hospitalidade, pois, caso eu oferecesse comida (um pedacinho de sebo ou toucinho, por exemplo), o *primo* sairia mais rapidamente do meu corpo. Este registro em campo, seguido de outros, provocou um *ferimento*, marcante, nas minhas predisposições culturais, no meu senso de realidade.

De outra feita, ocorreu uma circunstância imprevista, quando eu retornava de uma incursão na mata para buscar lenha, acompanhado de Seu Divino, Macauê e Índio, apelidado de Saracura. Ao me verem acoessando, com um pequeno graveto, uma colorida (preta e vermelha) lagarta, denominada pelos Pataxó lagarta Janaúba (ou lagarta Pau de São José), eles me advertiram asperamente, sem que eu pudesse entender as razões de tamanho contratempo. Somente no dia seguinte Dona Nete apontou os receios para com alguns animais, como lagartas, e determinados mariscos (Lagarta Chifre de Boi), que são capazes de *emprenhar gente*, especialmente moças imprevidentes que não sabem *guardar* suas menstruações. Não bastasse isso, o empenhamento também poderia ocorrer por intermédio do homem, através do mijo (daí

o cuidado para não urinar em qualquer lugar) ou através do rasto deixado para trás, a partir de onde a lagarta *puxa o sangue* e emprenha as mulheres. De acordo com meus anfitriões, após o emprenhamento, as mulheres expõem uma bolsa, à semelhança de um bucho de boi, com muitas lagartas. Os relatos eram acompanhados de nomes de índias que haviam sido emprenhadas e das transformações que tal emprenhamento provocava. “Quando mata as lagartas ao nascer, só vê sangue, muito sangue,” explicava Dona Nete. Como se pode perceber, não eram apenas os *bichos* (seres não humanos maldosos e perigosos) que passeavam pela aldeia; conforme já mencionado, havia também os animais (cachorros, carrapatos, pacas, tatus, rãs, lagartas, pássaros diversos etc.) que buscavam “compartilhar” os corpos, bem como comer e caçar conjuntamente. Vale ressaltar que estes animais, citados acima, podem ser *bichos* em determinados contextos, conforme se verá no próximo capítulo.

No conjunto das conversações sobre os cuidados com os bebês, afirmou-me Velho (aldeia Imbiruçu) que o nascimento de crianças na aldeia exige um ambiente de cuidados e providências que alcança os pássaros. De acordo com o interlocutor, para evitar que alguma mulher venha a esconder sua condição gestante para seus familiares, com o intuito de impedir o nascimento das crianças ou mesmo abandoná-las na mata, decerto sob a influência dos *bichos*, a coruja (ave) sempre avisa quando há alguma gestante, aproximando-se das casas, através de seus cantos. Desse modo, a coruja colabora com os grupos familiares, alertando-os antes mesmo que os parentes venham a saber do processo de gestação.

Por fim, é digno de atenção uma história que me foi relatada sobre uma criança Pataxó que nasceu na Bahia. Trata-se da história do índio conhecido por João Duro, antigo professor da aldeia Barra Velha, ilustrado por uma inteligência incomum entre os Pataxó. Em campo ouvi vários feitos de sua notória capacidade, o que resultou, inclusive, em elogios de programas de rádio¹¹⁰ que desafiavam sua capacidade com charadas inteligentes e adivinhas.

João duro nasceu no Rio do Sul, nome de uma pequena gleba que fica próxima à aldeia da Velha Maria Emília (BA). Ele era filho de Dona Magna¹¹¹, mas quem realmente o criou foi Dona Josefina, pois sua mãe o havia “refugado”. O professor

¹¹⁰ Vários índios relataram essa história sobre a participação de João Duro em programas de rádio. O Seu Sapucaia (aldeia Jeru-Tucunã) se recordou, inclusive, do nome do senhor Edgar de Souza, o apresentador do programa da emissora, que, certa feita, enviou para João Duro um prêmio pela sua participação nos programas. O contato era feito por cartas que João Duro enviava à emissora através de um ou outro índio que saía da aldeia em direção à cidade.

¹¹¹ Quanto ao seu pai há uma divergência de informações entre os nomes de Chico Boi e José Alves.

ganhou esse apelido de João Duro porque ele havia “intiriçado”¹¹² as pernas. Ele também é conhecido por João da Lua, pois sua cabeça ficou semelhante a uma “luazinha” depois que o caititu “roeu” a sua cabeça. Segundo Sapucaia,

[...] a história do menino foi assim, ele foi um menino refugado, a mãe dele refugou ele [...]. Aí uma prima minha pegou ele para criar, a prima chama Josefina. Ai ela moía a cana e ela tinha um caititu, um caitituzinho de estimação. Aí ela botava o algodão na boca do caitituzinho para chupar a garapa de cana também para poder criar, e dava para o menino também, porque ela não tinha leite. Ela não tinha filho. Aí acontece que o caititu, de noite que ela dormiu, o caititu foi na cabeça do menino e chupou a cabeça do menino, quando ela acordou a cabeça do menino estava lavada de sangue. Aí ela precisou sair, fazer uma coisa faz outra, até que não criou mais cabelo, onde o caititu chupou não criou mais cabelo [...]. Aí ele cresceu, cresceu, foi indo e virou um professor e nós veio para cá no Estado de Minas, depois ele morreu. Ele virou um professor e dos bons, ainda deu até lição ainda. O pessoal chamava ele de João duro.

Segundo o senhor Sapucaia, João Duro era um recém-nascido quando o caititu roeu (chupou) a sua cabeça. Depois disso ele “desenvolveu diferente” dos outros meninos, pois virou um professor sem nunca ter ido a uma escola e com uma qualidade tal que “todo esse pessoal sabido ia pro lado dele e perdia para ele”. Ao indagar ao Senhor Sapucaia da procedência da sabedoria de João Duro, ele deu uma risada, e, em seguida, afirmou que ela provinha do caititu, justo quando roeu a cabeça de João Duro.

Para Domingos Brás (Jeru Tucunã), que foi contemporâneo e amigo de João Duro, seu parente era um índio superdotado, pois com “um abc ele virou um professor”. Ele era um exímio conhecedor de histórias, além de inventor. Através de diversas tabuinhas (ou tabuadas) que lhe servia para fazer e ensinar a fazer contas de matemática, ele também criou, por conta própria, um jogo de dominó.

Em conversa com Dona Nete (Retirinho), que também conheceu João Duro, ela afirmou que ele era um índio muito sabido e que ninguém lhe ensinou a ler, escrever ou falar, pois escola “lá no Pataxó” (expressão sinônímica do conjunto de aldeias Pataxó na Bahia) é algo recente. Segundo Dona Nete, ele aprendera pelo “dom”, após o caititu roer a sua cabeça. Ela também explica que “de tanto que o caititu roeu a cabeça dele”, sua cabeça foi atingida, ficando com as pernas “intiriçadas” e com dentes grandes e projetados, e, ao contrário de ficar doido, “ficou foi inteligente demais”. Ao tratar dessa história com Dona Lissa (Muã Mimatxi), ela me explicou que era preciso entender que

¹¹² Intiriçado pode ser traduzido como endurecido, que não flexiona. No caso de João Duro, deveu-se a um “problema” de saúde desde a primeira infância.

o caititu “não veio para matar o menino, mas para passar o conhecimento para ele”, pois o “caititu é amigo do povo”, assim como os cachorros, os pássaros e outros animais.

Ao mencionar esta leitura Pataxó da história de João Duro enfatizo não apenas a relação com os animais mas também que, na perspectiva indígena, os bebês não nascem ou crescem em um espaço neutro, antes nascem em um ambiente em que o corpo, sujeito a transformações, pode vir a seguir um curso diferente, caso não receba cuidados específicos ao longo da infância, como também pode tomar uma forma específica, uma forma humana, pois este (o corpo) não é dado, mas construído. Daí a importância dos *cozinhos*, ocasiões em que se apresenta o bebê para toda a comunidade, conferindo-lhe um nome e contribuindo, assim, para assegurar-lhe a forma humana desejada. Quero sugerir que, talvez por isso, os Pataxó primem por um corpo firme, resistente, tal como um pau de Jundiba, de Putumuju ou mesmo de Paraju.

3.4.1. Os laços de sangue

Os laços de sangue aludem a uma “substância” comum partilhada entre membros de um mesmo grupo de famílias, cujos ascendentes são comuns. Importante frisar que a consanguinidade goza de privilégios entre os Pataxó, muito embora ela não seja suficiente, pois precisa ser reconhecida pelos “laços de consideração”. Em vários grupos é notória a importância de “*não sujar*”, “*não manchar o sangue*”, ou seja, não casar com branco, pois este, assim como as lagartas, invade o corpo e “*raleia o sangue*”, o que pode ocasionar um mundo sem parentes, conforme esclarece Kanátyo. Especialmente nas aldeias Retirinho, Cinta Vermelha-Jundiba e Muã Mimatxi, o casamento com branco é expressamente proibido. Neste aspecto, as lideranças eram irredutíveis, pois não poderiam ceder uma vez sequer, pois, segundo eles, “um casamento puxa outro”, ou seja, um primeiro casamento abre “uma picada” para a ocorrência de um segundo. Além disso, observei que havia uma relação de evitação com as aldeias que admitiam casamentos com brancos. A regra era clara: não desejavam mistura com os brancos, nem mesmo com os parentes de outras aldeias que haviam “*raleado*” o sangue em função das uniões com os brancos. Devo confessar que eu não entendi o que determinadas lideranças desejavam construir, afinal a troca não é o nexo entre parentes instituidor da sociedade? Por que, então, a recusa em casar-se com seus parentes casáveis, isto é, afins reais? Eu supus, a partir das explicações nativas, que talvez eles pretendessem uma espécie de novo começo, uma viagem de volta ao tempo passado, um retorno ao mundo em sua versão do começo. A minha compreensão se

esfumou, de fato, quando me afirmaram que não podiam casar com qualquer um, ou seja, índios *meio a bangu, à tortela*¹¹³, pois neste caso, valeria mais a pena “casar com uma jundiba, uma oricana, uma jaqueira, um patiburi”, isto é, com espécies vegetais. Ao buscar tornar inteligíveis essas relações, os índios me remeteram a um parentesco cosmológico com essas espécies vegetais, pois além de uma incontestável firmeza corporal, em um “tempo atrás” elas eram “gente” e aceitaram virar “pés de plantas” em favor da humanidade Pataxó. Sob tal inflexão, nem mesmo aqueles índios pertencentes às aldeias da Bahia, tradicionalmente considerados importantes em função de sua origem, eram vistos como parceiros preferenciais, pois não era despropositado o movimento de *puxar a rama* para Minas Gerais.

Em função de uma austera proibição de casar-se com brancos, as aldeias Retirinho, Cinta Vermelha-Jundiba e Muã Mimatxi são concebidas por muitos dos seus outros parentes de fora como aldeias fechadas, que pararam no tempo, ou até mesmo que estejam retrocedendo no tempo (eu diria a um tempo primordial, conforme se verá a seguir). As próprias lideranças dessas aldeias reconhecem as implicações e desafios decorrentes dessas “impossibilidades”, mas não estão dispostas a ceder seus parentes próximos para aqueles índios considerados *meio a bangu, à tortela*. A proximidade e as múltiplas relações com as cidades vizinhas são pensadas como sérias ameaças a tal regra de interdição. Membros dessas aldeias que infringem a regra são afastados e obrigados a morar distante da aldeia, ou seja, precisam partir em direção à cidade, seguindo seus cônjuges brancos.

Vale ressaltar que a regra de proibição de casar-se com não índios não é observada por todas as aldeias Pataxó em Minas. Das seis aldeias visitadas, conforme já apontado, observei que apenas quatro observam, de forma obsessiva, tal regra. As aldeias que mantêm essa proibição veem com certo desprezo aquelas outras que aceitaram ou ainda aceitam a relação com não índios.

Segundo essas lideranças, muito embora suas aldeias apresentem inúmeras conexões com a sociedade regional, ainda assim é necessária prudência para com os brancos. Em outros termos, apontava Dona Nete que já havia muita coisa de branco na aldeia (ilusão da cidade, comida de branco e produtos diversos), mas o problema mais

¹¹³ Por aproximação, as expressões podem ser traduzidas como índio sem rumo ou em falso rumo, ou seja, seguindo por um caminho insatisfatório, uma direção indesejável, partindo para a cidade em companhia de cônjuges brancos.

sério ocorria quando o branco alcançava o sangue, pois neste caso “arrasava tudo de vez”. Buscando realizar uma permuta entre os termos, operando com o branco na chave da gente gavião¹¹⁴, suponho estar Dona Nete apontando para a possibilidade de preservação contra o veneno que está embutido em tudo que é proveniente da gente gavião (mercadorias, ilusões da cidade, espaço da escola, determinados alimentos); no entanto, quando o veneno penetra, isto é, quando alcança o sangue pela via do parentesco, a forma ou a “*enformatura*” (do corpo), como conceitua Domingos Braz, que precisa ser espessa e densa, torna-se vulnerável, abalando, de maneira profunda, o modo de gerir a alteridade que tem efeito sobre o corpo.

Além disso, os índios me explicavam que uma conjunção excessiva com os brancos provocava *um vorosseiro* que a gente subterrânea (os Baquirá, os Toletero, os Habiá) não tolera. Relacionado à noção de *bramura*, o significado de *vorosseiro* é um estado de coisas que provoca confusão e grande desordem, uma completa balbúrdia, pois neste estado as pessoas agem contra os parentes e ficam perdidas dentro do próprio espaço, dentro da própria terra. Para algumas lideranças indígenas em Minas Gerais, a aldeia Barra Velha (BA), devido aos turistas e outras questões correlatas estava virando *vorosseiro*. Discuto com mais detalhe este ponto no quinto capítulo. Em suma, o problema do “sangue” da gente gavião acarreta conflito para as aldeias Pataxó.

Não se deve perder de vista que os Pataxó carregam no corpo as marcas das turbulências históricas às quais eles foram submetidos e pelas quais se deixaram envolver, e submeter, pois, como esclareceu Dona Creuza, ao fugirem da perseguição policial para fora da aldeia, no evento do *Fogo de 1951*, muitos índios casaram longe de Barra Velha, isto é, casaram-se com brancos e, ao retornar, trouxeram os seus filhos, frutos dessas relações¹¹⁵. Oliveira confirma esses dados, pois, segundo ele, após o *Fogo de 1951*, “o pessoal havia se misturado muito, formando um grande contingente de mestiços. Muitas mulheres haviam voltado com seus maridos negros e mulatos, e vice-versa.” (1985, p. 35). Com isso, pode-se dizer que os Pataxó têm um problema, pois se há no corpo marcas que não são desejáveis, elas também provocam deslocamentos, daí as difíceis, mas necessárias *puxadas de rama*, pois é preciso “*andar com o corpo limpo*”, evitando-se o sangue de branco. O conceito de *Purinhos*, como se verá, é uma forma jocosa de lidar com tais marcas corporais oriundas das turbulências.

¹¹⁴ Voltarei a este assunto no capítulo 5.

¹¹⁵ Segundo Arruti (1995, pag. 145), entre os índios da aldeia Brejo dos Padres, a mistura com os brancos utilizada como uma estratégia para o desaparecimento dos aldeamentos indígenas, também teria deixado “rastros nos corpos, marcas corporais” nos Pankararu.

Conforme já dito, os laços de sangue gozam de certa primazia entre os Pataxó, pois estes, quando afirmados pelos laços de consideração, oferecem as balizas para assegurar o que se espera de um bom Pataxó, fruto de um intenso e persistente trabalho cotidiano. Não se deve omitir, no entanto, que há, especialmente entre os índios da aldeia Imbiruçu, uma forma jocosa para lidar com toda essa expectativa e até mesmo apreensão em produzir um Pataxó sem as marcas da turbulência (ou dos casamentos realizados com os brancos) pois estas suscitam a presença da gente-gavião no próprio corpo.

A denominação de *Purinhos* objetifica essa forma jocosa, produzindo muita zombaria e riso em torno de determinados índios, cujo fenótipo lembra os brancos ou os negros. Aqueles índios nomeados por *Purinhos*, embora não tenham a sua indianidade sob suspeita, revelam mais ostensivamente as marcas das turbulências. Percebo o termo como uma alegoria que faz alusão à noção de um *índio apurado*, isto é, “sem mistura, cabelos lisos, sem nenhuma ondinha no cabelo”. Paradoxalmente, quanto mais distante da noção de *índio apurado*, mais se aplica o conceito de *Purinhos* entre os Pataxó. Desse modo, *Purinhos* seria uma maneira jocosa de brincar com as marcas (memórias) corporais que revelam a mistura que a turbulência histórica de 1951(entre outras) deixou no próprio corpo. Como não houve Pataxó que escapasse desse processo, somente os *Purinhos* (cuja existência é apenas conceitual) não possuem “*ondinha no cabelo*”. O termo denota um uso indígena muito particular da noção de cultura, fomentando uma “ambiguidade criativa” em torno desta noção. Recorrendo às ideias de Wagner (2012), um grupo de *Purinhos* formaria um “museu de cera” Pataxó, isto é, “pessoas” sem laços de sangue nem consideração, aproximando-se dos *índios de isopor*. Ora, bastaria dizer que os *Purinhos* e/ou os *índios de isopor* não chegam a lugar algum, não sabem andar, isto é, eles não *puxam rama*, nem *levantam* aldeias, nem sofreram com a turbulência histórica, ou seja, eles estão fora da história. No entanto, o conceito *Purinhos* escarnece, entre os Pataxó, uma “imagem de controle, refinamento e domesticação” (Wagner, 2012, pag. 77), porque eles têm consciência de que tais controles não dependem somente deles, isto é, dos cuidados intensos dos pais. A história de João Duro, citada anteriormente, vem a propósito para esclarecer o quanto tais controles não pertencem apenas aos humanos, pois João Duro foi uma criança Pataxó que seguiu um curso diferente, tendo em vista que o seu conhecimento foi transmitido por um caítitu.

Segundo ouvi dos índios mais velhos, aqueles índios que passam pelas aldeias com um “*corpo limpo*” transformam-se em “encantos de luz” após a morte e seguem

pelo grande *caminho de constelação*¹¹⁶. Daí ser preciso viver empenhado em suas construções e controles, para manter-se, ainda que minimamente, em uma “humanidade”, isto é, construir um corpo que se mostre eficaz. A noção de gente humana, em sua forma restrita, recobre os sentidos da expressão “parentes de mesmo sangue” construídos ao longo de toda uma vida. A seguir, apresento alguns aspectos centrais na constituição da gente humana pataxó, focalizando determinados desvelos para a construção dessas formas, imprescindíveis à convivência em um contexto de alteridade que incide sobre o próprio corpo.

Em campo, foi possível acompanhar os cuidados ininterruptos dispensados a três bebês pertencentes às aldeias Retirinho, Imbiruçu e Cinta Vermelha-Jundiba. Busco descrever, ainda que sucintamente, minhas impressões e os diálogos travados com as mães e os parentes próximos dos bebês. Quando nasce um bebê, ele é criado em um mundo relacionado tanto aos parentes, aos animais, como também aos outros seres não humanos que constituem a socialidade Pataxó. Em função disso, diversos cuidados se impõem para que o seu crescimento tome uma forma específica, uma forma humana, evitando-se que esse desenvolvimento siga por outras direções erráticas.

A vida dos bebês começa quando eles são *deixados em água*, na barriga da mãe, pois, segundo os Pataxó, “caiu na barriga já tem forma de gente, já é uma gente, como se fosse gente. Se tomar remédio contra ele, a mãe vira *bicho*”. Vale ressaltar que a “forma de gente” é um imperativo para a condição humana, para a vida social; no entanto, muitos cuidados são requeridos para produzir e assegurar uma corporalidade humana, a fim de lutar contra a expressão “como se fosse gente”, que revela, senão dúvida, pelo menos incerteza, probabilidade de vir a ser. Nessa fase o bebê não é visto como um ser social, adulto, ele é mais alma do que corpo¹¹⁷. É através do processo de construção do corpo que ele se transformará em uma pessoa, cuja responsabilidade compete aos pais que devem construir o corpo do filho para que ele não se torne *um índio de isopor*, mas sim um parente de sangue, pois corpo e consanguinidade são correlatos. Construir o corpo humano é o mesmo que construir parentes. Como se verá,

¹¹⁶ Os *caminhos de constelação* são as vias de acesso utilizadas pelos encantados para se deslocarem.

¹¹⁷ Recordo-me de Sinoeme (Jeru Tucunã) com seu filho no colo, despedindo-se de sua mãe para voltar para sua casa. No momento em que se retirava da casa de seus pais, ela avisava, em voz alta, ao filho que estava no colo para vir em sua companhia, de retorno para casa. Segundo Sinoeme, os bebês precisam ser comunicados em voz alta, para não se correr o risco da mãe seguir desacompanhada da alma do bebê, pois nessa etapa de vida há mais alma (espírito) do que corpo.

é a interação, a alimentação, o convívio que vão permitir alcançar o resultado esperado¹¹⁸.

Ainda dialogando com a citação (“se tomar remédio contra ele, a mãe vira *bicho*”), os Pataxó concebem que mães que matam ou abandonam os seus filhos recém-nascidos não se comportam como humanas, daí que, invariavelmente, passam por transformações ontológicas quando morrem ou mesmo em vida. Elas viram *bichos*, diziam-me. Explicavam que, nesses casos, o corpo da mãe, durante o sono, um cochilo, permanece deitado, mas seu *carnal* (outro corpo) ganha a *enformatura* (a forma) de *bicho*. Esse exemplo é ideal para ilustrar como os laços de sangue não são um requisito suficiente para assegurar que, de fato, alguém seja parente, pois somente o é quem assim é “considerado”.

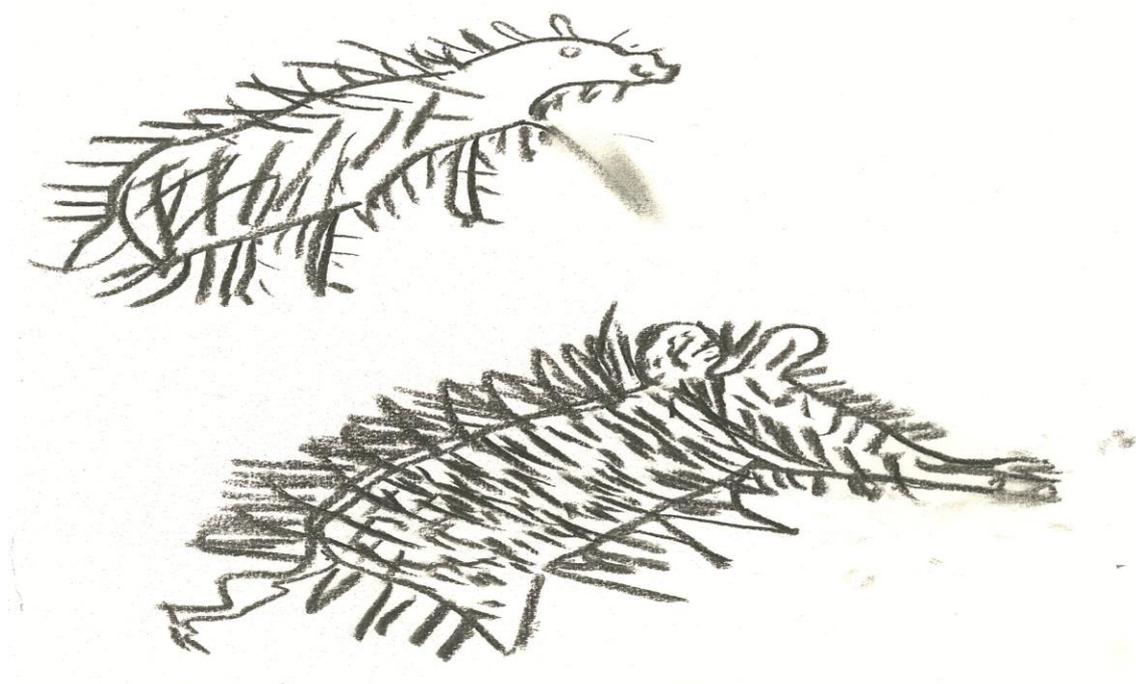


Figura 30- Mãe e filho em seus corpos de bichos porcos-espinhos. Desenho realizado por Dona Graça, 2012.

¹¹⁸ Recordo-me de uma conversa com Seu Domingos (Cinta Vermelha-Jundiba), em que ele relatava, com indignação, um fato ocorrido com ele em 2006, quando um branco quis, insistentemente, casar com a sua neta. Contra a vontade da neta, ele advertiu ao branco da cidade de Araçuaí: “não quero que você se case com minha neta. Você tem uma cultura diferente, ela bebe cauim, come carne assada, nós comemos o pirão, a farinha de puba e você não come nada disso”. Essa advertência testemunha como a comensalidade implica em corpos que são parentes, isto é, produzem parentesco. O corpo figura como um idioma para estabelecer diferenças, como se o branco de Araçuaí e a neta de Seu Domingos, por possuírem corpos diferentes, não são passíveis de produzir parentesco, e, por consequência, pertencentes a humanidades diferentes, pois ser humano é ser parente. Merece acrescentar que a advertência do Seu Domingos não foi suficiente para impedir o casamento do jovem de Araçuaí com a sua neta, que atualmente não vive mais na aldeia Cinta vermelha-Jundiba.

A conduta dessas mães configura o que eles chamam de *bramura*. Compreendo que a transformação ontológica das mães evidencia como o *carnal*, operando como outro corpo, é suscetível à *bramura*. Voltarei a este ponto ao mencionar os *bichos* Imbiara e Caveira. Além disso, outro ponto merece observação. Diferentemente dos corpos visíveis e óbvios que precisam ser construídos continuamente, este “outro corpo”, por sua vez, escapa aos cotidianos processos de construção. Este “outro corpo” é dado no ato da concepção, ou seja, ele cai na barriga da mãe já pronto. Por conseguinte, se o corpo visível sujeita-se a diversos processos de construção, o *carnal*, diferentemente, na condição de um componente afim, não se submete a um processo humano de construção¹¹⁹. Daí os cuidados com o corpo, o componente consanguíneo.

Saliento que uma das questões mais recorrentes e mais desafiadoras com as quais me defrontei em campo foi essa contínua apreensão quanto a *virar bicho*. Permanecer sob a suspeita de que se esteja virando *bicho* é bastante desagradável, pois a “pessoa” torna-se um ser desprezível, abjeto, cujo destino final é *puxar a rama* para qualquer outro lugar, pois é insuportável o fardo da suspeita de uma condição não humana, isto é, de um *bicho*. Convivi com dois índios sobre os quais recaiu essa suspeição quanto à sua condição ontológica. Nenhum dos dois permaneceu nas aldeias nas quais os conheci. Ouvi apenas boatos de que um se encontrava nas aldeias da Bahia, mas do outro não se sabia o paradeiro. Devo enfatizar que, em campo, foi necessária muita prudência da minha parte, para que tal suspeição não incidisse sobre a minha pessoa, pois isso resultaria numa incontornável retirada da aldeia. Muito embora tenham ocorrido algumas pequenas derrapagens, foi possível vencer o percurso sem maiores problemas, não sem muito esforço da minha parte.

Na fase da gestação, quando os bebês estão em vias de ser concebidos, a futura mãe deve estar atenta a qualquer forma de susto, admiração, sentimento de comiseração e atitudes de zombaria e arremedo, pois os corpos dos bebês permanecem bastante suscetíveis a qualquer impressão. A atitude ideal é de reserva, discrição, típica de certas aves, e que se materializa na expressão sempre dirigida às crianças (“*olho viu, boca pio*”), a fim de evitar que as crianças nasçam com certos problemas.

Em Barra Velha observei determinadas crianças com problemas de formação nas mãos e nos pés. Ao comentar o fato, Tari, D. Nete e seu Divino me explicaram que as

¹¹⁹ Relacionado a esse componente afim, veremos adiante o Seu Adalício dizer que, após a morte, vai-se para um *sumidouro*, de itinerário desconhecido, além de que ninguém vai como gente (parente) para Deus.

deficiências foram motivadas pelo fato de que a mãe, quando grávida, ficou admirada com um programa televisivo que apresentava diversos animais, inclusive cavalo-marinho. Ao nascer, percebeu-se que a menina assemelhava-se a um cavalo-marinho (com pés enrodilhados para trás). Segundo eles, há diversas deformações corporais que são originárias de atitudes inadequadas das mães durante a gestação, no sentido de que não respeitam a discrição do “*olho viu, boca pio*”. Outro caso foi o de um pai que havia zombado de uma pessoa com problemas genéticos e quando seu filho nasceu, este apresentou as mesmas deformações de quem ele zombava. É possível depreender que, de acordo com a fala de Tari e seus familiares, as coisas e as pessoas causam, agem, atuam quando nós interagimos com elas, sobretudo em momentos em que estamos com corpos suscetíveis. Em outros termos, as coisas estão vivas, são agentes, isto é, têm encanto, se tornam pessoas, no sentido de possuir cognição, volição, capacidade de ação e de causação sobre quem vê com compaixão, admiração e espanto.

Dando prosseguimento ao ciclo de vida, o nascimento da criança, além de ser um momento de muita satisfação, é também uma ocasião para precauções e interdições. Daí em diante, é preciso construir-lhe o corpo, sistematicamente, amamentando-o, banhando-lhe e velando-lhe o sono.

Próximo aos quatro meses de nascido, já se tem uma “gente que conhece gente, pelo cheiro da mãe”. Noto que, durante o campo, chamou a minha atenção o uso bastante frequente de óleos para cabelos, cremes de pele, desodorantes, além de muitos banhos durante o dia. Segundo Tari, ao ser questionado sobre o motivo de tantos banhos ao longo do dia, os Pataxó gostam de andar cheirosos, limpos, pois “*quem anda com catinga é bicho, você não vê a catinga da paca?*” Ele me fez pensar que é necessário andar com um cheiro de gente, um cheiro “humano”. Não sem motivo, os Pataxó tratam o corpo com o capim de aruanda e a resina cheirosa da amesca. O cheiro é um requisito importante para a definição de gente¹²⁰. Andar cheiroso, perfumado, constitui um dos cuidados para com a construção da corporalidade. Por consequência, o mau cheiro deve ser evitado, assim como a sujeira. Várias vezes eu era repreendido pelos índios por andar descalço pela aldeia. A oposição fundada no cheiro da catinga e da resina cheirosa da amesca constitui também um critério para a relação com os encantados. Geralmente

¹²⁰ Os Suyá ou Kisêdje (como se autodenominam), um povo de língua Jê que vive na região central do Parque Indígena do Xingu (Médio Xingu), enfatizam mais a audição e a fala como faculdades “eminentemente sociais”, ao passo que os animais são classificados pelo cheiro. Existem aqueles que têm cheiro “forte”, “acre” e “suave”. As coisas classificadas como tendo “cheiro forte” também tendem a ser poderosas e perigosas (SEEGGER, 1980, p. 45/49).

os encantados ruins (os *bichos*) não têm um cheiro bom e o “espiritual” deles é prejudicial aos seres humanos, diferentemente dos encantados que se relacionam a favor do povo e facilmente “encostam” (descem), atraídos pelo cheiro da amesca.

Chegando aos seis meses, a criança já reconhece os pais pelo cheiro e pela voz, já está sentando, e logo depois começa a andar. À medida que vai avançando não precisa mais de colo. Geralmente, entre 8 a 12 meses a criança já anda. Caso contrário, apresentando alguma dificuldade para andar, deve-se banhá-la com pequenos ramos do ninho da Japira, uma ave há muito conhecida pelos Pataxó. Uma mãe da aldeia Retirinho disse-me que antes, quando ainda morava na aldeia Barra Velha, ela aprendeu com os mais velhos a esfregar o corpo do Gorossá, um caranguejinho pequeno que fica sob a areia da praia, nas pernas das crianças. A rapidez e habilidade do caranguejinho logo são transmitidas para a criança. Observei o uso dessa prática em um menininho de um ano e dois meses que ainda não andava, em Barra Velha.

No começo dessa fase, quando as crianças ainda têm o corpo mole, elas são vulneráveis às influências dos *bichos*, daí a necessidade de muitos cuidados. Os Pataxó, em geral, esmeram-se na construção de um corpo firme, resistente, de preferência um corpo “duro” que possibilite uma postura ereta, em rigorosa oposição às lagartas. Entre outros povos ameríndios, encontram-se distintas preferências pelas formas corporais. Entre os Karitiana (RO), por exemplo, deve-se ter um corpo *amargo* (ver Vander Velden, 2008, pg. 22).

Noto, de passagem, que observei que os Pataxó não apreciam quase nada que seja muito langanhoso, molenga e informe, antes preferem o estado sólido, da dureza, da resistência de uma pedra. A lagarta, pelo motivo já sabido, é um exemplo claro desse desprezo a tudo aquilo que se apresenta em estado langanhoso.

Para aquelas crianças que apresentam certa morosidade para falar, costuma-se pegar pintinho de galinha, quando bem novinho, e pô-lo para piar dentro da boca da criança. Daí a pouco tempo, elas começam a falar rápido, diziam-me. Convivi com uma criança Pataxó, de apenas 3 anos de idade, que era considerada muito falante e de “boca porca”. Segundo seu avô isso se deve ao fato de que, quando ele (o menino) era novinho, “*colocou pinto novo para piar na boca dele, tudo que ele vê ele fala*”, o que era visto com um sério problema, pois, vale ressaltar, os Pataxó valorizam, enfaticamente, uma atitude de reserva, de segredo. Isso significa dizer que nem tudo que se vê merece comentário, antes, deve-se carregar o visto como se nada tivesse acontecido.

Dessa fase até alcançar os 4 anos, aproximadamente, as crianças gozam de certa “liberdade”, pois os pais supõem que nessa idade as crianças não devem ser contrariadas ou advertidas. Elas ainda estão pequenas, explicavam-me. Nesse momento observei a atenção não somente dos pais, mas dos tios e avós, no sentido de satisfazer aos desejos das crianças.

A partir dos 5 a 6 anos, a relação tende a mudar. Inicia-se a fase do respeito, da espera, da necessidade de entender o que os pais estão dizendo, não podendo mais fazer o que se quer. Esta fase dá início ao trabalho, por exemplo, tomar conta dos outros menores, realizar pequenos favores para os familiares, bem como lavar pequenos utensílios de cozinha. Entre essa fase e a anterior, deve-se observar alguns cuidados, como evitar que as crianças comam cacinha de bambu e juriti, pois segundo o senhor Divino elas correm o risco de não crescer e permanecer miudinhas.

Entre 9 a 11 anos de idade, já é chegada a fase da responsabilidade. As crianças (de ambos os sexos) tomam conta da casa, cortam frango, fazem café, bolinhos, catam feijão, lavam roupas. As meninas já acompanham as mães nos serviços domésticos, fabricam peças artesanais e costumam levar garrafas de água e café para os pais durante o trabalho nas roças. Os meninos fazem pequenos trabalhos nas roças, ajudam a coletar lenha, carregando pequenos feixes, e colaboram na educação dos irmãos, primos ou sobrinhos menores. É comum as crianças nessa idade transportar outras, menores, penduradas na cintura, andando pela aldeia com extrema habilidade. Não era incomum, quando ocorriam brigas ou pequenas disputas entre elas, ou mesmo quando as crianças maiores eram desobedecidas pelas menores, ouvir-se em tom de ameaça a seguinte frase: *“fica, você virar um bicho aí, você vai ver”*. Depois da ameaça, as menores, receosas e chorosas, obedeciam às mais velhos.

Chegada a primeira menstruação, já se é uma “moça feita”, fase que ocorre entre 12 a 14 anos, aproximadamente. Nesse período a menina precisa “saber esconder”, “saber guardar” a menstruação, pois o contágio pelo sangue provoca aproximações indesejáveis. Não deve sair muito de casa, deve evitar ir ao mato, até que ela saiba, de fato, saber guardar a menstruação, pois há um risco de que ela possa vir a ser engravidada por certos insetos, lagartas e pelo Caboclo Gibura, conforme se verá no próximo capítulo. Certas carnes de caça também devem ser evitadas para não *talhar* (coalhar) o sangue. Em suma, nessa fase ela deve apreender a “ciência da menstruação” a fim de evitar os perigos decorrentes dessa etapa do ciclo vital.

As mulheres, após o parto, durante o resguardo, devem permanecer dentro de casa. Nessa fase, elas, assim como as crianças com corpo mole, apresentam uma suscetibilidade corporal com relação aos encantados, pois estes podem invadi-las, por se encontrarem com o *corpo aberto*. Esse período deve ser vivido com muita ciência, a ciência dos medicamentos, com remédios próprios, como ervas específicas para fazer o banho tanto da parturiente quanto do bebê. A ciência da comida também é de suma importância até “durante um tempo enquanto o útero não chega no lugar”. É preciso saber qual farinha, qual peixe se pode comer. Tatu, por exemplo, a mulher não pode sequer sentir o cheiro, pois, se comê-lo, pode até morrer, “porque não pode tomar o cheiro do tatu [...] se cozinhar o tatu tem que cozinhar longe, porque o miolo está fraco, tem um pensamento na cabeça”. Se a mulher em resguardo comer carne de paca, logo ficará com os cabelos brancos. Pelo contrário, o saruê (animal da família dos gambás) deve ser comido. A sua gordura, inclusive, serve para passar no quadril das mulheres, para facilitar o parto¹²¹. Dona Nete havia me dito que quando teve um dos seus filhos, passou a gordura do saruê e não sentiu dor, recuperando-se rapidamente. Parece-lhe lastimável o fato de que as mulheres mais novas não estejam fazendo uso de tal prática.

Dando prosseguimento ao ciclo da vida, no caso do menino, a partir dos 12 a 14 anos, os Pataxó concebem que a mudança de voz e do modo de andar são sinais de que o corpo está se “refazendo” (potencializando) para “aguentar a mulher” e dispor de maior força para o trabalho. Nessa fase, o menino acompanha o pai ao trabalho na roça, já carrega peso que o corpo suporta, conseguindo coletar mais lenha para sua casa. Percebe-se que ele dispõe de uma maior liberdade, sem, contudo, perder a consideração que deve aos pais e aos parentes mais velhos. Na *Festa das Águas*, o menino já participa do ritual que consiste em buscar o *Pai da Mata* na floresta, pois ele já sabe “guardar” e “carregar” o segredo do seu povo, já possui condições para manejar os laços de sangue e consideração e as influências que se impõem ao contexto cotidiano.

¹²¹ Uma história do tempo que Maria, mãe de Jesus, andava pelo mundo revela o motivo pelo qual os saruês colaboram com os partos das mulheres, impedindo que as mesmas venham a sentir dor.



Figura 31- O Pai da Mata à esquerda, junto à defumação da amesca no ritual da Festa das Águas, outubro de 2011.



Figura 32- Casamento de Macauê na aldeia Retirinho.

O segredo do povo “carrega-se” como se fosse um feixe de lenha. A partir dessa fase, já se pode casar, ter filhos, o que confere prestígio, pois o que se espera dos homens Pataxó é produzir parentes a partir de outrem. Uma pessoa que já tenha alcançado a idade para casar e permanece solteiro constitui um problema para a economia Pataxó, pois não segue na lida de fazer parentes.

O casamento sela o período da maturidade, para ambos os sexos, especialmente o masculino, “*por causa o índio quando ele casa, ele é um pau de jundiba*¹²², *por causa que ele que vai dar o amparo à mulher dele, a assistência toda à mulher dele*”. Já a um homem solteiro, ainda que tenha uma casa, não se confere a condição de formador, e provedor, de família, ou seja, não vira “um pau de jundiba” para o seu povo. No ritual do casamento, durante toda a sua celebração, o noivo deve estar apto a “carregar” uma pedra, cujo peso deve corresponder ao peso da noiva. Caso ele não consiga carregá-la, pode pedir ajuda somente aos irmãos da noiva (futuros cunhados), mas não se deve deixar a pedra tocar o chão, pois seria uma prova de fraqueza e um evidente sinal de que ainda não está pronto para casar. Somente em 2004 pude participar do casamento do irmão de Itxai, também conhecido por César Pataxó.

Segundo Dona Nete, ele sempre deve ocorrer, pois faz parte do “ritual antigo, dos mais velhos”, que não se deve perder. Contudo, a velocidade e a dinâmica da vida social nem sempre acompanham os ditames das regras. Durante o campo realizado em 2011 não houve nenhum ritual de casamento que eu pudesse acompanhar; ocorreu apenas o anúncio do casamento de um garoto de 12 anos, da aldeia Retirinho, e de uma moça da aldeia Barra Velha. Quando visitamos essa aldeia, em agosto de 2011, os pais do garoto ficaram sabendo que ele havia engravidado a menina de Barra Velha, no mês de janeiro de 2011, durante a Festa de São Sebastião. A partir de um acordo estabelecido entre as famílias dos envolvidos, a moça, já com a gravidez avançada, veio conosco para a aldeia Retirinho, passando a morar na casa da sua sogra. Ao final da minha estadia em campo, participei do *cozinhado* de Mutum, filho dessa relação entre as aldeias Retirinho e Barra Velha.

Após descrever o trabalho de construção das formas espessas, isto é, do corpo estável e resistente, que repercute sobre o advento da morte com as suas transformações,

¹²² Conforme já visto, trata-se de uma “árvore” com enormes raízes, comumente utilizada pelos Pataxó como casa ou abrigo improvisado, mas sobretudo, percebida como portadora de capacidades agentivas, localmente denominada de “poderosidades”, ou seja, poderes considerados de origem externa à sociedade que os Pataxó concebem como imprescindíveis para se viver bem.

de acordo com a leitura do seu Adalício, como se verá adiante, faz-se necessário ainda ater-nos aos cuidados, em particular, relativos aos laços de consideração, pois apenas os laços de sangue não são suficientes para criar uma humanidade Pataxó. Para sustentar a condição de parente, os laços de consideração são indispensáveis.

3.4.2. Os laços de consideração

Os laços de consideração são algo “caro” à vida cotidiana Pataxó. Carregados de valores afetivos e morais nas formas em que se vive nesse mundo, tais laços asseguram a proximidade entre os índios. A sua recusa ou ausência configurando hostilidade por parte daqueles que se negam a produzi-los e compartilhá-los caracteriza a *bramura*. Os laços de consideração estendem o parentesco Pataxó às espécies vegetais, aos animais, a São Sebastião, aos encantados, bem como às nações de índios subterrâneas, muito embora tais relações não sejam frequentes, são, ao contrário, excepcionais, conforme veremos. A extensão decorrente dos laços de consideração, contrapondo-se e, ao mesmo tempo, convivendo com muitas ambiguidades, obriga os Pataxó a um contínuo esforço para assegurar uma condição humana estável, saudável, pois as possibilidades de transformação estão sempre presentes. É neste sentido que é possível entrever que os Pataxó, mesmo zelando pelas formas espessas e definidas, ainda assim carregam um dilema com a extensão do parentesco ensejado pelos laços de consideração.

Se os laços de sangue tendem para uma restrição aos parentes (de sangue) em seu grupo de famílias, em torno de uma configuração de casas, os laços de consideração operam relativizando a “eficácia do princípio de sangue, da mesma maneira que o sangue relativiza a eficácia da consideração” (MARCELIN, 1999, p. 42). Significa dizer que a consideração pode definir que parentes de sangue sejam tanto próximos quanto distantes, uma vez que a proximidade é alcançada somente através da confluência de ambos os princípios, os de sangue e de consideração. Em resumo, se há consideração, há parentesco. Os laços de consideração não são redutíveis aos humanos, pois eles funcionam em domínios não humanos. Uma consideração excessiva para com os encantados (os *bichos*, por exemplo) abriria uma porta da humanidade para a não humanidade, seguindo um caminho em direção aos *bichos*. Neste caso, a consideração constituir-se-ia como uma linha de fuga da humanidade, considerando os *bichos* e desprezando os humanos. Assim, ante essa consideração excessiva aos *bichos*, perder-se-iam os atributos humanos pela não consideração. Este é o caso de certas mães que abandonam seus filhos recém-nascidos, dentre outras atitudes que conformam a

bramura. No último capítulo da tese voltarei a esta questão, discutindo o caso de Magalhães que, na reflexão indígena, seguiu um curso não humano.

O princípio da consideração recai particularmente sobre os parentes próximos (consanguíneos), requerendo destes um conjunto de deveres cotidianos. A não observância desses deveres retrai os laços de consideração, resvalando, facilmente, para relações de antagonismo. Um parente próximo (do ponto de vista genealógico) que não se empenha, cotidianamente, nas relações familiares, ou seja, que não tenha consideração por outro parente, não será visto como tal. Nesse caso, muito dificilmente, este parente permanecerá na aldeia, pois, ao desfazer os laços de consideração (não cooperação, não solidariedade, não proximidade), ele se “transforma” em outro, “considerado” como um *bicho*, não mais como uma pessoa. O recurso é *puxar a rama* para outra aldeia. Em função disso, há muitos conflitos entre os grupos familiares de diferentes aldeias. Esses conflitos evidenciam-se na recíproca imputação de que “por lá” todos viram *bichos*. Conforme já mencionado, quando eu estava em campo na aldeia Imbiruçu, muitos índios me questionavam como eu havia suportado viver tanto tempo na Aldeia Retirinho pois lá a maioria dos índios “*virava bicho por quase nada*”. Por outro lado, quando estive no Retirinho, eu ouvi as mesmas imputações contra as aldeias Sede e Imbiruçu. Recordo-me das veladas advertências que passaram a fazer quando souberam que eu também fazia campo nas outras aldeias Pataxó em Minas Gerais. Diziam-me, por exemplo, que na aldeia Sede, certos índios *viravam bicho sapo* e que, de tanto *virarem*, já eram *quase sapos*. Visto como um trânsito negativo, é curioso que a derrapagem em direção aos *bichos* só aconteça com os outros e nunca em si próprio. Considerando estas imputações de *virar bicho*, parece-me pertinente dizer que estas transformações provocam uma condição humana instável entre os Pataxó¹²³, pois mesmo os parentes mais próximos estão sujeitos às derrapagens em direção aos *bichos*, passando a agir contra a construção da humanidade Pataxó, como é o caso de determinadas mães que não zelam pelos seus recém-nascidos, de adultos que violentamente tiram moças, que ainda não estão prontas para casar, de suas famílias, além de atitudes hostis contra os mais velhos.

Restituindo os laços de consideração ao seu contexto etnográfico, pode-se observar parentes de consideração já falecidos como Maria Antônia, Seu Paulo Braz e

¹²³ Elisabeth Pissolato observa que o *Ojepota* (evento de transformação que se refere à passagem da condição humana a alguma especial animal) produz uma sociabilidade insegura entre os Mbya-Guarani (Pissolato, 2007, pag. 245).

outros “velhos”, como também os encantos de luz, mas também São Sebastião e Nossa Senhora da Conceição, que participam, ativamente, da vida cotidiana e contribuindo com cuidados, avisos e sonhos para a produção da humanidade Pataxó. É pelos laços de consideração que se pode entrever a força operante dos encantados na constituição da humanidade Pataxó. Por outro lado, os *bichos* (ou *bichos brutos*) não usufruem dos laços de consideração, mas ainda assim participam da vida cotidiana, destemperando a socialidade Pataxó, incidindo sobre os índios, predispondo-os à *bramura* e, conseqüentemente, a viver como *bicho*. Dado que ninguém escapa à predisposição dos *bichos*, a *cisma* (ato de suspeitar de alguém, cismar) constitui uma ação muito marcada entre os Pataxó.

Os próprios Pataxó “consideram” a si mesmos como um povo “cismado”¹²⁴, desconfiado, à feição do pássaro caburé, mesmo ante as práticas mais comuns da vida cotidiana. Há entre eles uma forte economia de palavras, de gestos inusitados, de sentimentos expansivos. A expressão “*olho viu, boca pio*” ajusta-se à noção de que a vida deve ser contida, reservada, constituída de uma moralidade interessada em uma dimensão da intimidade vivida no grupo de famílias. No entanto, isso não significa que eles sejam indiferentes ao mundo exterior.

Um sentimento de cisma (desconfiança, segredo e pressentimento) marca, vale enfatizar, a atmosfera das aldeias Pataxó que eu visitei em MG. Galos cantando fora de hora, cachorros uivando a qualquer hora do dia, parentes gargalhando demais ao dizer alguma coisa, uma ofensa recebida tanto quanto sonhos durante a noite, contribuem para elevar esse sentimento de cisma. Quase sempre, ocorrências vistas como estranhas são concebidas como motivadas por algum encanto (ou encanto) provindo da ação invisível, e maléfica, de seres não humanos ou até mesmo humanos. Tendo em vista que a cisma é uma prática muito intensa, muito facilmente eles podem chegar à conclusão de que um parente próximo esteja escondendo a disposição de um “outro”, sem dúvida, com muito desconforto, afinal, não é fácil ver parentes *puxando a rama* para outro lugar. Neste caso, esta expressão nativa não indica apenas um deslocamento geográfico, mas também uma mudança de estatuto ontológico.

¹²⁴ Para uma leitura convergente sobre “povo cismado” merece nota o trabalho de Viegas (2003). Merece ser notado também que “*cismar*” é um verbo importante entre os Pataxó. Não há um conhecimento tradicional Pataxó sem “*cisma*”.

Os seres não humanos que coabitam os espaços da aldeia são responsáveis, em parte, pelo sentimento de cisma, segredo, aversão e, às vezes, agressividade que se observa entre os Pataxó. Talvez em função disso, a vida cotidiana ali não se realize sem os laços de consideração. Quero dizer com isso que os laços de consideração mantêm as transformações indesejáveis sob controle, ao garantirem a relação, o parentesco, inibindo o surgimento do “outro”, do inimigo. Em suma, os laços de consideração garantem uma vida satisfatória entre os parentes, mas a *bramura* produz uma “sociabilidade insegura” (Pissolato, 2007, pag. 196) entre os Pataxó.

Em campo, ouvi, com frequência, diversas formas de produzir parentesco por laços de consideração: as mais recorrentes eram a consideração *de comadre, de cozinha, de irmão de leite, de ritual, de festa, de fogueira e lá de fora*. Sua intensidade é bastante variável. Em seu grau zero (isto é, a *bramura*), ela comumente recai sobre os encantados (*os bichos brutos*) que desagradam a vida Pataxó. Vale lembrar que mesmo os parentes de sangue não escapam à possibilidade de se tornar *bichos*. Portanto, é preciso consideração até mesmo entre os parentes de sangue, em especial, as considerações em suas construções mais elaboradas (de comadre, de cozinha, de ritual) com vistas a escapar desses seres não humanos que estão incluídos no cotidiano da aldeia.

Saliente-se o fato de que parceiros não índios, uma vez alcançados pelos laços de consideração, são imantados pela força das relações de amizade, quase que “se consanguinizando” no plano das atitudes, relação que fica evidenciada não só pela comensalidade, mas também pelo convite para batizar as crianças, produzindo, daí em diante, uma relação entre compadres. Esta “consanguinização” sujeita-os a toda sorte de deveres pertinentes aos parentes consanguíneos que, uma vez não observadas, levam ao rompimento da relação. Certa feita os Pataxó me revelaram que a melhor maneira de manifestar uma não consideração por alguém é sujeitá-lo a pernoitar na escola, longe do ambiente familiar, diferentemente dos parceiros que gozam da *consideração da cozinha*, pois estes têm livre acesso à casa, usufruem da confiança e do afeto dispensados aos índios, obtendo um estatuto, localmente expresso como “um parente nosso”, “come aqui com a gente”.

Ainda com referência aos laços de *consideração*, cabe notar que, entre os animais de estimação é destacável o liame entre os Pataxó e os cachorros, cuja relação é bastante próxima. Não é somente em função da caça, conforme visto anteriormente, que os cachorros são *considerados*. Eles também protegem os humanos dos *bichos*, pois

conseguem avistá-los mais facilmente. A secreção amarelada ou esbranquiçada, que se forma nos pontos lacrimais e no bordo das pálpebras dos cachorros (vulgarmente denominada remela), possibilita-lhes ver os *bichos* (“*virados de gente*”¹²⁵), assim como os cunhados que viram *bicho*, à semelhança do *bicho* Caveira.

Embora os cachorros sejam uma companhia apreciável, há algumas claras restrições para preservá-los. Eles são sacrificados, em algumas aldeias, quando comem ovos de galinha, quando se tornam chorões, quando transmitem doenças para as crianças, ou quando resolvem roubar nas casas dos índios. Nestes casos, a morte é inevitável. Ainda que alguns índios não se sentissem à vontade em me revelar que sacrificam seus cachorros por tais motivos, talvez porque não quisessem me desapontar, através dos diálogos com as crianças, eu tomei nota de alguns cachorros que “desapareceram” devido às suas estripulias. Mas há um outro sentido, este justificável, para o sacrifício, pois de acordo com um velho da aldeia Imbiruçu,

cachorro uivando demais tem que matar pois tá agorando o dono ou está avisando que há coisa ruim por perto. Os cachorros são criados para isso mesmo, quando eles uivam muito, eles estão agorando o dono, ou alguém na própria aldeia [...] cachorro ficando de barriga para cima, isso é agouro.

Os cachorros funcionam, assim, como seres apotropaicos, isto é, seres capazes de evitar malefícios ou desgraças, um mata-borrão das coisas ruins, daí que eles devem ser mortos em certas ocasiões para afastar os bichos, pois estes usam-nos como uma possível porta de entrada, uma vez que, antes de atingir os índios, atacam primeiro os cachorros, como ocorreu com Kapiroawã, conforme relatado anteriormente. Além disso, os Pataxó acreditam que, mesmo mortos, os cachorros os protegem. É, pois, pertinente dizer que, entre os Pataxó, soa falso o provérbio “Morto o animal, morto o veneno”, quando aplicado aos cachorros. A história do Camunderê¹²⁶, narrada por Dona Maria, ratifica esta conduta pós-morte dos cachorros.

A despeito disso, há um sentimento de que não se deve maltratar os cachorros, pois não é conveniente, assim eu ouvi, entrar em *desavença* com eles, deixá-los com fome ou mesmo bater por qualquer motivo. Neste caso é preferível não tê-los. Segundo Dona Graça (Cinta Vermelha-Jundiba):

¹²⁵ Os ex-parentes que romperam os laços de consideração e se tornaram *bichos* são denominados “*virados de gente*”.

¹²⁶ Em resumo, refere-se à saga de um cachorro que, mesmo após sua morte, protege uma família Pataxó de um encantado comedor de carne humana.

Eu não maltrato cachorro, mas eu não gosto de criar ele dentro de casa porque cachorro a gente tem que ter muito cuidado, eles é igual a gente, eles tem que ter. Sente fome, tem que ter remédio para matar as lombrigas da barriga dele [...] eu prefiro não ter, agora, maltratar, não.

Conversando com Dona Maria (Muã Mimatxi) sobre tais cuidados relativos aos cachorros, logo ela me disse:

Eu estou fazendo a minha parte, eu cozinho aquela panelada e boto para os cachorros comer, água eu não deixo faltar, olha cachorro eu tô dando de comer não deixando você com fome para quando eu morrer você me dê água limpa, não me venha com a água suja não. [...] quando eles ficam com dor de dente, aí eles endoidam, bicho sente dor também. Quando ele fica doido, babando, que é dor de dente que eles estão sentindo fica assim doido, aí gente mata. Eu não tenho coragem de matar, para ficar em mim a culpa, faço não. A gente não pode fazer malvadeza com cachorro. Tem dia que eles ficam uivando, é quando eles veem coisa ruim aí eu dou umas lambada, fica com medo, se for agouro vai agourar lá para o fundo do mar sagrado, leva para lá.

Ao longo do campo, este receio explícito em relação aos cachorros tornou-se mais plausível. Os mais velhos me explicaram que “os cachorros têm uma morada aí para cima, quando a gente morre a primeira morada que a gente passa é a morada dos cachorros. E que se a gente fizer coisa ruim, dá água suja para nós”. Esta afirmação de que no limiar das regiões celestes se encontram as moradas dos cachorros, se repetiu em todas as aldeias visitadas. Vale ainda acrescentar que, nesta parada obrigatória, ao longo do percurso de subida para o céu, quem oferece a água são os cachorros. Para aqueles que fizeram “*bramura*” e romperam com os laços de consideração, os cachorros dão água suja, ao passo que para aqueles que não romperam com tais laços, é oferecida água limpa. Neste sentido, os cachorros constituem uma via de mão dupla, tanto para os bichos em direção aos humanos, quanto para estes em relação às moradas celestes.

Foi através das narrativas sobre a morte que descobri que, de fato, o pensamento Pataxó investe os cachorros de muita significação. Em particular, eles, os cachorros, possuem a faculdade de ver aqueles que já morreram. Além de não terem medo, geralmente costumam aproximar-se dos que já se “foram”. A conversa com Seu Divino, descrita abaixo, oferece mais detalhes sobre esse percurso pós-morte.

Divino: Não carece de maltratar os cachorros, porque costuma pegar um reumatismo que não sara nunca.

Fabiano: Por que o senhor gosta tanto de cachorro assim?

D: Sim Fabiano, quando a gente morre, a gente fica trabalhando, a gente tem que subir lá, para ver o que Deus tem para nós, e quem dá água para nós são

cachorros. Se você foi uma pessoa boa ele te dá água limpa, se você fez bramura ele te dá água suja. Você sabe como os cachorros dão água?

F: Não, não sei.

D: Os cachorros não têm aquela cuia na cabeça? Ele serve a água é ali. Aqui a gente tem cuidado com os cachorros, antes eles comiam o mesmo que a gente comia, não tinha esse negócio de lavagem não, comia o mesmo que nós comia. Os cachorros aqui não ficam doidos, não fica com raiva, porque a gente cuida.

Em oposição às visões que associam o cachorro ao “cão”, figurando a imagem de um ser ou um bicho diabólico, para os Pataxó com quem conversei os cachorros são “quase gente”, “comem com a gente”, “gritam e enraivam como se fossem gente”, além de usufruírem, conforme já dito, de moradas que se encontram a caminho do céu. Neste sentido, parafraseando Deleuze (1992), pode-se dizer que os cachorros, na chave de compreensão dos Pataxó, estão mais próximos do Cão (constelação celeste) do que do cão (animal que late).

3.5. Conversações sobre o destino pós-morte

Seguindo pelo curso da vida, ao longo de todo esse processo de atenção à humanidade Pataxó, ainda ao final, para se tornar um velho, depende-se da coragem e da *vontade forte*, pois sem esses atributos pode-se ficar à deriva, sem rumo. Além disso, vale notar a importância de “*andar com o corpo limpo*”, ou “*não dever nada neste mundo*”, pois esse curso da vida prossegue após a morte, ao que tudo indica, com muitas transformações.

Devo salientar que os Pataxó não têm nenhuma predileção especial para falar sobre questões relativas à morte; pelo contrário, eles evitam o assunto. Esse tema, no entanto, quase que obsessivamente, se apresentava como se fosse um penetra a invadir as conversas, a exemplo de certos seres não humanos que ainda que não convidados, invadem o cotidiano da aldeia.

Os Pataxó pensam a morte como resultado de uma imperícia dos não índios. Eles afirmam que no começo do mundo, quando Deus andava por ele, a morte não existia, o que acontecia, de fato, era um pequeno desmaio, uma morte breve, ficava umas “*horinhas lá sabe? depois voltava*”. A morte passou a existir depois de um fatídico diálogo entre o apóstolo Pedro e Deus. Conversando com Kapiroawã a respeito do tema, ele me contou esse evento primordial, queixando-se, ao mesmo tempo que zombando de Pedro, pois, passado um tempo, a mãe de Pedro veio a morrer,

definitivamente. Quando recorreu a Deus para fazê-la voltar, não foi mais possível, pois a morte já havia se consumado.

Os Pataxó com quem conversei acreditam que a morte é um infortúnio, além de representar uma ameaça pois ela não conserva a vida dos parentes. Segundo afirmaram-me, muitos deles não conseguem alcançar a condição dos encantados (encantos de luz), pois somente estes saem deste mundo *sem se acabar*, isto é, sem passar pelo infortúnio da morte. Em vista disso, deve-se buscar, ao menos, ir com o *corpo limpo*, buscando não *sujá-lo* com a *bramura*, tornando-o leve, pois é ao modo dos passarinhos¹²⁷, possivelmente os caburés ou mesmo os *putuxop*, que se chega às moradas superiores.

Após a morte, encontram-se os parentes, mas “*lá não casa, não pisa no chão, não come mais e, só trabalha, não para mais de trabalhar*”. Além disso, nem todos os parentes depois de mortos permanecem parentes, pois a ausência de um *corpo limpo* ou mesmo a incapacidade de *saber andar* implica em uma condição de risco, isto é, em transformações ontológicas indesejáveis, o que acarreta rupturas nos laços de consideração. Neste sentido, a morte figura muito mais como uma ameaça contra a humanidade Pataxó do que como a seu favor. Para ilustrar as transformações após a morte, descrevo, a seguir, uma conversação com seu Adalício durante a minha curta passagem pela aldeia Barra Velha / Bahia.

Era um final de tarde, eu havia convencido as crianças a irem para a praia sem a minha presença. Sob a condição de brincar de “galinha gorda”¹²⁸, ouvir suas histórias e também contar histórias, eu consegui ficar em “casa” naquela tarde. No dia anterior, havia ocorrido um falecimento e a casa em que eu estava ficava próxima ao cemitério. As imagens do funeral ainda não haviam sido apagadas da minha mente. Da pequena varanda da casa era possível avistá-lo.

Há, em torno do cemitério, um conjunto de casas e uma pitoresca igrejinha de Nossa Senhora da Conceição e São Sebastião. Por dentro, observei um altar com quase uma dezena de imagens de santos católicos, velas, folhas secas de uma palmeira e, sobre um piso cimentado de cor avermelhada, uns bancos de madeira. Por fora, um pequeno adro, mais à frente uma cruz e, rente às suas paredes, batentes de alvenaria que contornam o fundo e as laterais da igreja. Esses batentes geralmente ficam ocupados

¹²⁷ O senhor Adalício havia me informado de que “*a aguinha que sai dos olhos na hora da morte*” permite ver o destino daqueles que morrem. É daí que se vê a pessoa ao modo de um passarinho.

¹²⁸ Refere-se a um jogo no qual vários parceiros correm atrás de apenas uma prenda (presente), como se fosse uma galinha em busca dos seus pintinhos recém-nascidos.

por diversas pessoas, confeccionando colares, pulseiras, brincos, crochê, negociando alguns mariscos etc. À tarde, quando a igreja esconde o sol atrás de suas paredes, os batentes compõem um lugar especial, porque, além da sombra fresca, a brisa do mar ao final do dia o torna bastante agradável.

À procura do senhor Adalício, encontrei-o sentado com as costas escoradas na parede da igreja, fumando seu cigarro. A despeito da sua simpatia, não conversava muito. Senhor Adalício havia concordado com o que lhe disseram a meu respeito: que embora eu fosse branco, eu tinha um “sanguezinho” de índio, pois branco quando gosta de índio “é porque, de antes, tem um sanguezinho de índio”¹²⁹. Foi absolutamente por impulso que eu arrisquei arguir se ele tinha algum medo da morte. De fato, foi uma ousadia, porque o senhor Adalício é conhecido pela sua coragem e bravura, não por acaso, afinal, aos cinquenta e dois anos de idade, ele lutou contra uma onça por várias horas, e, embora quase tenha morrido, conseguiu vencê-la. Estabelecemos uma conversa.

Fabiano: O senhor não tem medo da morte, senhor Adalício?

Adalício: (risos). Eu não, pois se fosse o caso de eu ter morrido, eu já teria morrido. (Risos). [Seu Adalício está se referindo à ocasião em que lutou contra uma onça].

Fabiano: Eu tenho medo, senhor Adalício, sei lá...

Adalício: É..., na morte, nem os parentes sabem para onde ele (o morto) vai, depois que vai para o sumidouro...

F: Ninguém sabe!?!.

A: Mas ninguém vai como gente para Deus, transforma em um passarinho para chegar aos pés de Deus. Agora, quem faz bramura vai para o espaço, sem rumo, e o inimigo toma conta dele, deixa ele cativo.

F: Quer dizer que, depois que a gente vai para o sumidouro, a gente não segue o caminho do céu como gente?

A: Não, não segue o caminho do céu como gente não. É um tipo de um passarinho. É. É um tipo de um passarinho. Se ele tiver perdido ele vai com uma asa meio preta e um corpo branco e, se não tiver perdido, ele vai todo alvinho. Vai todo alvinho. Esse passarinhozinho. Mas se ele tiver perdido ele vai com as asas pretas, assim, por cima, e se ele não tiver perdido aí ele vai todo alvinho.

F: Aí ele chega onde?

A: No reino do céu.

F: Chegando lá ele se transforma de novo?

A: É, chegando lá Deus transforma ele em qualquer coisa lá. Lá, ele, na terra ele não vem mais.

F: Ah, ele não vem mais!?!.

A: Não vem mais. Só vem se Jesus mandar ele (vai na terra), mas se não for mandado, ele não vem mais. Aí ele fica por lá mesmo. Não é como nós aqui na terra, que nós faz o que nós quer. Lá não, lá nós estamos no domínio de Jesus. Lá é dominado. (Risos).

F: E lá, a gente pode transformar em qualquer coisa?

¹²⁹ Eu tendo a concordar com essa reflexão Pataxó, pois penso que eu entrei no processo de *virar* ou “tornar-me” um pouco indígena no processo da pesquisa.

A: *É, pode sim, você não estando perdido, você pode se transformar em qualquer coisa.*

F: *Quando não está perdido, chegando lá no reino dos céus, depende de que para se transformar?*

A: *Ele, ah, depois de transformado lá no pé de Jesus, Jesus faz dele o que quiser. Lá ele torna a virar uma pessoa outra vez. É. Lá ele torna a virar uma pessoa outra vez.*

F: *E os que ficaram com a asa preta?*

A: *Ah..., esses estão perdidos, vai para o espaço, aí ficam correndo para o sul e para o norte até quando ele pegar o mastro do calvário. É no mastro do calvário que está toda a perdição.*

F: *Onde fica o mastro do calvário?*

A: *Onde os judeus pegaram Jesus. Aí ele tem de chegar lá ainda. Ele está perdido até que ele chegue lá no mastro do calvário. (...)*

F: *O senhor acha que vai se transformar em qual passarinho?*

A: *Eu acho que, eu vou, eu não sei do modo que eu vou me acabar, não é. Mas, um dia eu tenho que me acabar. É. Mas, agora, assim como eu tenho visto muitas pessoas ir, eu acho que, assim, eu não vou não. Eu acho que o meu corpo vai limpo. Graças a Deus eu não devo nada em cima desse mundo. Eu não devo nada em cima desse mundo. Nada, nada mesmo.*

F: *Corpo limpo... É... O senhor está certo, então, que o seu corpo vai limpo?*

A: *É, o meu corpo vai limpo. (risos tímidos).*

F: *o pessoal (os Pataxó) gosta muito de usar a amesca e o capim de aruanda, não é?*

A: *É, a gente aqui sempre usa eles. A amesca e o capim de aruanda. É porque a amesca e o capim de aruanda chama os encantados. Os encantos de luz todo. Essas coisas é só para o encanto de luz. Chama os encantados. Não aqueles bichos brutos. Vem os limpos mesmo.*

F: *O que atrai¹³⁰ os encantados?*

A: *É o cheiro da amesca. Você não vê que os encantados, aquilo ali é limpo, não é. É limpo ele, viu um cheiro qualquer, assim, ele desce. Ele desce na hora. O cheiro também ajuda o corpo da gente. O cheiro da fumaça da amesca, entrando na roupa da gente ajuda. Aquele encantado manifesta na pessoa ali, a meia hora ou dez minutos ou vinte minutos ali, está ali com a gente ali. Ali quando rezou outro bendito ali, ou a música de encantado, aí sai.*

F: *Os encantados vêm de onde, senhor Adalício?*

A: *Os encantados vieram, só pode ser do céu. É que aqui na Terra não tem esse tipo de gente né, eles vêm do céu. É Deus que manda eles para Terra tratar de alguma coisa, e vêm mandado de Deus. Mas também aqui, que ele chega na Terra, ele não explica o que ele veio fazer. É, ele não explica o que ele veio fazer.¹³¹*

As conversações sobre essa temática, sem que eu quisesse, começavam a traçar alguns caminhos para a minha pesquisa, especialmente porque elas favoreciam uma boa relação com meus interlocutores, além do mais, esse tema “puxava” outros. Foi no contexto destes diálogos que compreendi a importância das *puxadas de rama*, não somente para evitar a *bramura* entre parentes, mas, sobretudo, para realizar através de

¹³⁰ Sobre plantas que possuem o poder de atrair os encantados, ver o trabalho de Oliveira (2002) sobre os Pataxó HãHãhae.

¹³¹ A fala do Seu Adalício será retomada no próximo capítulo da tese, quando discutirei os “encantos de luz” e os “bichos”.

casamentos preferenciais, novos parentes com um *corpo limpo*, sem as marcas da turbulência histórica.

Neste capítulo busquei descrever, sucintamente, o cotidiano e os espaços da aldeia, em particular, as “configurações de casas” que espacializam as relações dos grupos de família. Ao ater-me à produção da humanidade Pataxó, destaquei os laços de sangue e de consideração como controles imprescindíveis para não se deslizar para um curso indesejável. Parece-me pertinente afirmar que, se a consideração trabalha evitando as transformações indesejáveis, não permitindo que os *bichos* insurjam contra a humanidade Pataxó, a *bramura*, opera em sentido oposto, produzindo um risco que ameaça o afastamento da condição humana. Em outros termos, se a consideração impede a produção de parentesco não humano, fortalecendo os laços entre os parentes, através da ajuda mútua, bem como através da agência dos encantados que trabalham a favor do povo; pelo contrário, a *bramura* instaura a produção do parentesco não humano. O Vorosseiro não é senão um estado em que se generaliza a *bramura*, onde todos se sentem ameaçados por todos. Convém enfatizar que o contexto privilegiado para a ocorrência da *bramura* é o das relações com os cunhados, como bem descreve o mito do *bicho caveira* (a ser discutido mais adiante), de modo que as relações de afinidade oferecem riscos à condição humana, ao mesmo tempo em que é uma condição indispensável, sem a qual não se realiza novos casamentos para a produção de parentes. Neste sentido, é possível afirmar que os Pataxó oscilam entre um polo e outro: entre a consideração, que conduz à condição humana, e a *bramura* que os fazem derrapar em direção aos *bichos*. Eu suponho que o valor positivo conferido às *puxadas de rama* entre os Pataxó esteja relacionado a sua possibilidade de prevenir a *bramura*, atualizando assim um modo satisfatório de se conviver entre parentes. Mais à frente será possível perceber ainda que, estes laços, em particular os de consideração, não somente ligam pessoas (parentes), mas também conectam distintas temporalidades.

Tendo em vista a minha opção por pensar a humanidade Pataxó sem preterir a agência dos encantados, não somente neste capítulo, mas ao longo dos anteriores eu preenciei, ainda que vagamente, a influência destes seres na vida cotidiana Pataxó nos distintos espaços da aldeia. No próximo esses seres serão retomados mais detidamente.

Capítulo 4

Os “distintos seres” do universo Pataxó

Neste capítulo persigo a existência dos distintos seres que constituem a socialidade Pataxó, juntamente com os seres humanos, buscando situá-la nas formulações produzidas pelas suas reflexões sobre o começo do mundo. Nestas formulações, as gentes-árvore, as gentes-pássaro, os encantados, os santos e os próprios Pataxó estão todos misturados. Ressalto, desde já, que esses seres não humanos, independentes da sua origem, da sua temporalidade e também do seu *tipo espiritual*, operam interferindo na produção da humanidade Pataxó e participando da vida cotidiana através de diversas formas de relação e comunicação. Esses seres encostam, descem, visitam e compartilham o cotidiano das aldeias com os Pataxó, os animais e as plantas, pois não gozam da regalia de viver sozinhos em suas moradias.

Antes de dar início ao proposto, chamo a atenção para alguns detalhes. Parte deste capítulo resulta de uma intuição ao ler o trabalho de Cunha (2010) intitulado “*Fogo de 51: reminiscências Pataxó*”. Nesta leitura ocorreu-me uma ideia bastante óbvia, isto é, de que antes do *Fogo*, com efeito, os Pataxó já possuíam uma teoria, uma cosmovisão e diversas formulações sobre eles próprios, daí que elas não “emergiram” ontem, isto é, com o advento do *Fogo*. Mas quais seriam essas teorias, cosmovisões e formulações? Devo antecipar que as sombrias turbulências do *Fogo* e da redução territorial não destruíram tais perspectivas e que as questões que elas suscitaram, em campo, tornaram-se férteis.

É a partir dessa *démarche* que observo, com certa prudência, a ideia de que os Pataxó “se fundaram” a partir do *Fogo de 51*, embora reconheça o quanto ela rende, analiticamente, para pensar os Pataxó em suas distintas aldeias, sobretudo para aqueles que permaneceram em Barra Velha. Sem dúvida, o evento merece nota, pois, através dele, os Pataxó extraíram importantes exegeses sobre os não índios, certificando-se sobre a natureza destes, a partir da categoria gavião ou parentes do gavião, pois os sombrios episódios de 1951 levaram-nos a objetivar, a tornar clara a natureza dos não índios. Na verdade, o meu objetivo por ultrapassar este marco histórico, buscando recuar o olhar, resulta da própria percepção nativa que resiste a não aprisionar sua história a partir de 1951. Devo deixar claro que não há, de minha parte, nenhuma suposição de que tenha ocorrido uma espécie de projeção ou uma supervalorização desse evento por parte dos pesquisadores que trataram da história do povo Pataxó.

Ninguém disse ou escreveu que os Pataxó foram índios no passado e deixaram de sê-lo após o *Fogo de 1951*.

Quero ressaltar que o trabalho de Cunha (2010) foi apenas inspirador, pois eu penso, se a entendi bem, que ela não se apoia no *Fogo de 51* para dizer que os Pataxó renasceram socialmente daí. Da minha parte, eu prefiro perfurar esta muralha do *Fogo*, seguindo em direção ao passado, ancorando-me nas diversas narrativas colhidas em campo; daí que, de certa forma, eu julguei oportuno não me descolar muito delas, o que me obrigou a reeditar muitos diálogos. Ora, tudo isso me obriga a levantar as seguintes questões: 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. Minha investigação ousou seguir um percurso que procedesse a um deslocamento em direção ao passado, para além do evento de 1951, desvelando, assim, a perspectiva Pataxó de uma outra história, em particular, sobre os acontecimentos relacionados ao tempo da colonização, no qual se registra a gênese da Terra Encantada de Juacema.

Estas perguntas em campo suscitaram o aparecimento de muitas formulações que busco organizar abaixo. Certamente não posso deixar de admitir minha parcela de interpretação ao organizar o conjunto das narrativas recolhidas em campo. Na verdade, trata-se de uma reflexão dobrada, isto é, uma reflexão da reflexão Pataxó. Antes de iniciar este recuo ao passado, considero pertinente atentar para uma crítica ao “paradigma etnológico” desenvolvida por Nascimento (1999), quando ele se detinha sobre o texto de W.D. Hohenthal (1954). Segundo ele,

Nota-se a clara operação, aqui, de um paradigma (KUHN,1989) etnológico. HOHENTHAL pretende ver uma sociedade "indígena" segundo o que se costumava, e se costuma ainda, conceber como tal em outros contextos que não o nordestino. A força desse paradigma é tal que é preciso negar o que se vê explicitamente e buscar, em reconstruções do passado, o que não mais se vê, para que tal paradigma possa operar; assim, o que se submete à análise é essa reconstrução e não a sociedade presente (NASCIMENTO, 1999, p. 196).

Ao ler o trabalho de Nascimento (1999) e apoiando-me em muitas de suas reflexões, senti-me incomodado, especialmente pelo trecho acima citado. Não desconsidero a pertinência e a sensatez que ele carrega. No entanto, julguei conveniente atentar para um certo “etnocentrismo do presente” a que esta afirmativa conduz, pois

não creio que a “sociedade presente” deva ser a única via, pois é difícil crer que os coletivos necessitem apenas do presente para que eles se façam entender. Além do mais, informado pela experiência Pataxó, suponho relevante considerar a existência de passados insepultos¹³², a se exprimirem de diversas formas, sobretudo a partir de distintas narrativas que ousam persistir, remetendo-nos a um “passado absoluto – passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, como o presente não cessa de passar” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Esta temporalidade exige-nos o esforço de compreendê-la em contínua reverberação, não devendo ser deslocada a um passado morto e fossilizado. A crer no “etnocentrismo do presente”, restaria apenas ocuparmos-nos de um conjunto de relações interétnicas com vistas à fabricação de fronteiras? Que fazer quando o recuo é motivado pelos próprios nativos?

Alem disso, considerando a abordagem de Viegas (2003), penso também não ser produtivo distinguir o contexto dos *índios do nordeste* de outros contextos ameríndios, principalmente porque a distinção não colabora com a “intenção de derrubar o muro que se tem interposto entre a etnografia dos povos ameríndios que habitam o nordeste brasileiro e os da Amazônia, mostrando as múltiplas estratégias comparativas que, além muros, conectam estas vidas ameríndias” (VIEGAS, 2003, p. 46).

Feitas estas rápidas observações, muito mais no sentido de ampliar o leque das reflexões do que desconsiderar visões alheias, retomo os objetivos deste capítulo, atendo-me, em particular, aos seres encantados que, de ordinário, “não mais se vê”. De saída, embora eu os descreva aqui, não travei contato direto ou sequer os vi, exceto através de desenhos; no entanto, ainda que isso pareça paradoxal, eu fui afetado. De acordo com Domingos (aldeia Cinta Vermelha-Jundiba), não é impossível que eu tenha sido constrangido, por alguns deles, a descrevê-los. Daí que fui tomando nota de cada um deles a partir de vivências e narrativas cotidianas ao longo da minha estadia em campo. Quero dizer, ratificando o que me dizia Kanátyo, que são os Pataxó que entendem desses seres; nós, os não índios, quase nada sabemos a respeito deles. Devo

¹³² Diga-se, de antemão, que não há um obstáculo intransponível entre o passado e o presente na percepção de determinados índios Pataxó, especialmente aqueles que consideram possível acessar o passado através dos *tronco velho*. Isto posto, o passado pode ser revisitado, experimentado, sob o auxílio dos encantados que propiciam essa incursão.

também chamar a atenção para o fato de que, embora os seres a seguir descritos pertençam a temporalidades diversas, eles se encontram na sociedade presente, no tempo atual, de tal maneira que eles embaralham as múltiplas temporalidades, fazendo o passado, o presente e o futuro entrarem em colapso.

A minha compreensão sobre essas *coisas encantosas* deixa muito a desejar. Com a finalidade de melhor entendê-los, eu apresento, aqui, um esboço bastante grosseiro de classificação. Em geral, eles são denominados de *encantados*. A gênese destes seres está distribuída em distintas temporalidades, como se verá. O surgimento dos primeiros é indeterminado, já outros vieram das barrigas das mulheres e se encantaram, como é o caso do *bicho* Caveira. Os encantados podem ser pensados em duas classes: os encantados nomeados e discernidos e os encantados não discernidos e, portanto, não nomeados.

Os primeiros, independentemente de desfrutarem ou não de laços de consideração, ganham uma referência (crônica biográfica, um desenho, um nome e, por vezes, ganham um dono, tornando-se quase um cativo de determinados grupos familiares Pataxó). Os controles Pataxó sobre tais seres figuraram como os únicos recursos para que eu melhor me aproximasse deles, daí que transcrevo logo abaixo as crônicas biográficas que eu pude registrar. Outras, lamentavelmente, passaram longe da minha etnografia.

Os encantados não nomeados e não discernidos, em geral, são agressivos, perigosos e estão a rugir nos fundos dos buracos da Terra de Juacema de que falarei mais adiante.

Os encantados nomeados e discernidos podem ser subdivididos entre encantados bons, maus e ambíguos. Os encantados bons são aqueles que estabelecem fortes laços de consideração com o povo, com quem a relação, pautada na generosidade, traz sorte, *força de vida e poderosidades*. Todos são atraídos pelo perfume da amesca. Como exemplos, eu citaria a Amesca, o Pai da Mata, os Encantos de luz, os Tronco Velho, entre outros. Os encantados ruins, que geralmente são chamados de *bichos* ou *bichos brutos*, são aqueles que não gozam de laços de consideração, possuem *tipo espiritual* prejudicial aos Pataxó e geralmente não exalam e nem são atraídos por um cheiro agradável. O *bicho* Caveira, a Imbiara, o Camunderê (sobre o qual eu possuo poucos dados) e, mais recentemente, Magalhães e seus caifais figuram como encantados ruins. Os Encantados ambíguos são aqueles que, dependendo do seu estado, ora estão a favor,

ora contra o povo Pataxó. Neste sentido, o Lombeta e o Caboclo Gibura são exemplos singulares.

Valeria a pena reforçar que os seres não humanos, de acordo com a compreensão Pataxó, resistem a qualquer ação que tente extrair características ou distinções entre eles, dado que se trata de seres movediços e que não se oferecem às operações de desvelamento. Ao serem desvelados, tais seres bifurcam, ou seja, produzem buracos, tornam-se invisíveis, cegam as vistas dos observadores, entre outras ações, pois não desejam se tornarem subalternos aos humanos. Neste sentido, pode-se dizer que eles produzem uma linha de fuga, configurando uma socialidade ampliada entre os Pataxó. Penso ser correto afirmar que, não há um corpo-a-corpo entre os Pataxó e os encantados, antes, há entre eles, por interesse dos próprios Pataxó que entendem dessas relações, uma diplomacia cósmica (*olho viu, boca pio*), em função, eu diria, da potência e do espectro ilimitado de informação que procede das “coisas encantosas”.

A meu ver, esses seres não humanos apresentam uma forte ambiguidade, sobretudo em sua morada encantada. São poucos aqueles que ganham contornos individuais, isto é, uma referência. Isso ocorre a partir do momento em que um grupo familiar confere-lhes visibilidade. As biografias e os desenhos ilustram bem isso. Ao ganhar uma referência no contexto dos grupos familiares, esses seres, de certa forma, são amansados. Em campo, para meu desespero, os diálogos sobre esses seres eram travados da seguinte forma:

-Você conhece ou já ouviu falar da Amesca?

- Sim, nós conhecemos, mas quem vai contar direitinho essa história para você é Dona Nete.

- Como eu posso falar com ela?

- Ela *puxou a rama* lá para o Retirinho.

De outra feita eu questionava sobre o caburé e o gavião, e eles me respondiam:

- É, eu conheço essa história, mas só quem conta ela é Kanátyo. Ele mora lá em Muã Mimatxi.

- E quanto a essa Braúna de Magalhães?

- Essa história aí, só quem sabe ela é Seu Sapucaia, outro não sabe não. Ele mora lá em Acuçena, na aldeia de Baiara.

De outra vez, eu indagava: - Sobre o Pai da Mata, quem pode conversar comigo sobre ele?

- Cachimbo (Domingos Braz) é quem conta ela. Ele vai falar tudo para você. Ele mora em Araçuaí - Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba (MG), mas ele fica também em Coroa Vermelha (BA).

Em outras palavras, os Pataxó são por demais “cismados” e zelosos para com estas crônicas biográficas, 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, pois ao narrá-los os Pataxó se “apropriam” deles. Creio ser indiscutível dizer que eles, assim percebidos, perdem força, potência, tornando-se quase que domesticados por alguns grupos de família Pataxó, mas desacreditados por outros. Eles são perigosos, raivosos em estado de desconhecimento, mas, quando “revelados”, fica a critério dos próprios Pataxó acreditar ou não em suas agências, como é o caso do Lombeta. Penso que isso explica os motivos pelos quais poucos encantados se oferecem ao desvelamento, pois uma vez discernidos, são menosprezados, ridicularizados, portanto, eles escapam ao risco de se tornarem subordinados aos humanos.

Em campo, lendo alguns escritos dos próprios índios sobre a existência destes seres não humanos, eu me deparei com um sentimento nostálgico por, erroneamente, acreditar que os Pataxó, mais recentemente, não estavam mais elicitando tais seres, isto é, não vinham mais ensejando o aparecimento de outros seres encantados. A princípio, pensei que alcançar uma certa consistência por parte desses seres não humanos, além de perigosa, exigiria algo mais dos Pataxó, pois o acesso a eles certamente é complexo e perigoso para os incautos. Na verdade, tratou-se de puro engano. Uma vez atento, em campo, ficou claro que o mais recente desses seres elicitados pelos Pataxó foi Magalhães, contrariando o que eu pensava. Além de Magalhães, os caifais e os inhanhã são seres que foram descobertos em Minas.

Eu confesso que, se no início dos meus trabalhos senti quase um frenesi em descrevê-los, esmiuçá-los, ao longo da experiência não mantive mais a pretensão de descrevê-los objetivamente, pelo contrário, passei a entender que melhor seria se eles permanecessem em seus movimentos infinitos e “selvagens”, pois é desta forma que eles ocasionam as puxadas de rama entre os Pataxó. Espero não ser recriminado por isso.

Ao tratar desses seres, os Pataxó aproximam-nos de distintas moradias, mas de forma muito imprecisa e inconstante, decerto porque quem tem moradia definida é gente, gente humana e esses “outros” não o são. Confesso ser apenas uma intuição a de que estes seres não humanos estejam mais “presos” a suas temporalidades do que a determinados espaços fixos. Ainda assim, penso ser conveniente descrever, a seguir, mesmo que sucintamente, a constituição da cosmografia Pataxó antes de “tocar” nesses seres não humanos.

Os Pataxó falam, comumente, de “*moradas*”: *morada* de encantados, dos cachorros, de gente, entre outras. Essas diferentes *moradas* situam-se, grosso modo, em três distintos “*patamares*”¹³³, porém ligados entre si. Os Pataxó vivem no *patamar intermediário*, na superfície terrestre, como seres humanos, cuja marca distintiva é serem detentores de um corpo (*apekoi*), cuja resistência e firmeza deve seguir a “*enformatura*” das espécies vegetais, conforme visto anteriormente.

No *patamar inferior*, abaixo da superfície, “*debaixo do chão*”, estão as *moradas* das nações indígenas subterrâneas (Kohler, 2011), como as dos Baquirá (Carvalho, 1977), os Toletero, os Habiá (Pedreira, 2013). Além desses, outros seres, não nomeados, rugem desde esse *patamar inferior*. Em função do *tipo espiritual* desses últimos, a maioria deles opera contra a humanidade Pataxó.

Em um *patamar superior*, também conhecido por *Itôhã*, acima do *patamar* onde vivem os Pataxó, há as *moradas* de Txopai (um ser primordial), dos antigos Pataxó (*os Tronco Velho*), dos cachorros, dos encantos de luz, dos santos, intermediários de Deus e outros mais que não apareceram no meu registro etnográfico. Vale notar que desconfio desses outros seres que escaparam da minha intromissão, o que me impele a dizer que a minha descrição é incompleta e inacabada.

Optei por iniciar minha apresentação pelos seres originários do tempo primordial, um tempo “*não alcançado*” em que se pode entrever a gênese cosmológica dos Pataxó. Em seguida, percorro outras distintas temporalidades, destacando os seres que daí emergem, todos possuindo uma participação singular na vida cotidiana Pataxó.

¹³³ Estou me inspirando nos termos empregados por Gonçalves (2001) e Santilli (2002) para a descrição do universo Pataxó.

4.1. Os seres do tempo primordial

O mundo em sua versão inicial tem como protagonistas diversas espécies vegetais e animais. Não há neste tempo primordial a presença da humanidade como se observa nos dias atuais. Os Pataxó reconhecem que os humanos constituem uma geração tardia. Através de um desenvolvimento preparatório, muitas dessas gerações primeiras se transformaram em árvores e animais (eu focalizarei, especialmente, os pássaros) para suscitar ou tornar possível a emergência de uma humanidade por excelência, num tempo futuro, propriamente humano, diferenciando-se dos mundos vegetal e animal. Havia, portanto, no mundo, nesta versão do seu começo, um universo de árvores e animais que, no tempo presente, permanecem entre os Pataxó, repercutindo na vida cotidiana das aldeias.

A grande variedade dos pés de plantas é explicada porque pertencem a tempos distintos, pois em cada tempo em que o mundo se acabava, determinadas espécies de plantas eram salvas ou escapavam por si mesmas. Se no início eram plantas, talvez seja decorrente disso que os Pataxó, hoje, afirmem ser *pontas da rama* e os antigos (seus antepassados) sejam concebidos de forma vegetalizada como os *Tronco Velho*. A amesca, o coqueiro-piaçaba¹³⁴, o cajueiro bravo, a jaca, a jundiba, a jurema, a gameleira, o angico, a embaúba, a braúna, entres outras espécies vegetais, são nações de gente que se transformaram nessas espécies vegetais¹³⁵ para entrar na luta a favor da humanidade Pataxó. De acordo com Kanátyo, eles são parentes dos Pataxó, e esses laços de parentesco não devem ser rompidos.

Diga-se de passagem, nem todas as espécies vegetais entraram na luta com o mesmo propósito. Os Pataxó dizem, por exemplo, que a gameleira não é uma árvore confiável. Para Natália (Jeru Tucunã) “a gameleira é uma árvore de muito respeito para nós. Pois ela é uma árvore onde ficam todos os espíritos maus”. Ainda sobre as gameleiras, de acordo com Baiara (Jeru Tucunã), os Pataxó não apreciam “esses lugares onde tem gameleira, pois ela é respeitada, por isso não temos contato com ela como temos com outras árvores, porque coisa mau só fica debaixo do pé de gameleira”. Este

¹³⁴ Na etnografia de Viegas (2003), a piaçaba, os pés de caju e de jaca falam muito sobre os índios-caboclos de Olivença. Arruti (1996) registra que entre os Pankararu, o pé de umbu constitui um símbolo étnico central na mitologia de suas festas.

¹³⁵ Parece-me, ainda que ligeira, que há uma convergência desta versão do começo aqui descrita com uma informação em Grünewald (1999). Um informante afirmou-lhe que os Pataxó, “esses são os índios que nasceram com a erva” (1999, p. 50).

mal estar em relação às gameleiras também repercutiu entre os Botocudo. No universo cosmológico desse povo encontra-se a existência dos temíveis “*boruns canibais*”, denominados de *Trombek*, constituídos “apenas por indivíduos do sexo masculino, antropófagos e habitantes das raízes nas imensas gameleiras das florestas ao norte do Rio Doce” (Mattos, 2002, p. 163).

Além das gameleiras, dizem os Pataxó que a embaúba também é uma árvore agourenta, visto que traz coisas más para os grupos de famílias, não devendo ser plantada próxima das casas e jamais cortada para fazer lenha, pois sua fumaça, dentro de casa, “faz marido brigar com a esposa”¹³⁶.

Sob essa ótica, a mata constitui-se em uma grande morada¹³⁷, de uma “humanidade” verde (uma *arvore-nidade*?) que, de alguma forma, resulta de diferentes árvores protetoras, que beneficiam, protegem e conferem sentido à existência Pataxó; mas a mata se constitui também em uma grande morada de árvores perigosas que podem trazer coisas ruins para o povo.

Assim como os pés de plantas, os pássaros aparecem na minha etnografia como os animais que mais se destacam neste tempo primordial, marcados por uma grande diversidade, reunidos em grupos familiares, vivendo em condição de fartura e festa. Para o pensamento Pataxó, mais do que bandos ou revoadas, os pássaros constituíram grupos familiares, consubstanciando as primeiras “humanidades” juntamente com as espécies vegetais. No tempo atual, essa gente-pássaro revela, com facilidade, emoções e comportamentos humanos, pois não é incomum experimentarem as forças sentinelas da concentração e do alerta (bem-te-vi), a ingratidão filial (pássaro cavala), as decepções amorosas (pássaro mãe da lua), a ambição e a ganância (gavião), o encontro com o novo e o diferente, dentro e fora da própria casa (beija-flor), o aviso e a força para despachar os parentes na hora da morte (ave rasgadeira), mas também cisma e cuidado (pássaro caburé), bem como a prudência da ave Japira nas horas “*pataquadas*”¹³⁸.

Além de espécies vegetais e pássaros, outros seres pertencem a esse tempo primordial, como se verá abaixo. Não foi possível uma descrição, ainda que sumária, de todos, pois alguns “apareceram” durante o meu trabalho de campo de forma pouco

¹³⁶ Pissolato (2007, pag. 236), registra a presença da “alma das árvores indóceis”, como forças negativas da natureza, responsáveis pelas doenças entre os Mbya (Guarani).

¹³⁷ Segundo Florent (2011), a mata é um grande ator coletivo da história dos Pataxó.

¹³⁸ Valentia fora de hora ou em excesso. Arrogância. Excesso desnecessário de barulho. Ação de exibir-se além do devido, do esperado. Imprudência.

densa, como foi o caso do Camunderê, do Timbucaiá, do Fincudo, do Cafun e do Tigunlim-gumbe.

Quero salientar que todos esses protagonistas marcam, de forma indelével, o pensamento Pataxó, com uma distinta participação em sua humanidade de hoje e não apenas no mundo em sua versão inicial.

Observei, especialmente, nas aldeias Retirinho, Muã Mimatxi e Cinta Vermelha-Jundiba, um convívio mais direto com as espécies vegetais. Este relacionamento é mais perceptível através da amesca (almecegueira-cheirosa), do coqueiro piaçaba e da Jundiba. Todos remetem a uma relação particular entre encantados e espécies vegetais, pois, na socialidade Pataxó, eles se imbricam.

A Amesca, este ser encantado, atualmente apresenta-se sob uma dimensão etérea, através da defumação da resina extraída do seu tronco. Quanto ao Pai da Mata, ele aparece mais ostensivamente durante a *Festa das Águas*, quando um determinado índio, sem que nenhuma mulher perceba, foge para a mata em companhia de outros e retorna recoberto de galhos e folhas, à guisa de um coqueiro piaçaba, não permitindo que os participantes do ritual descubram a sua identidade, pois neste ato quem, de fato, está ali é o Pai da Mata. Nesta ocasião, ele (o pai da mata) aproxima-se dos participantes da festa, baforando a fumaça da Amesca em todos. Além destes, a Jundiba guarda em sua saia um refúgio para os Pataxó, além de emanar uma *poderosidade* que confere vitalidade e força para as aldeias. Além destas espécies, há também os Tronco Velho, percebidos como antigos velhos que já morreram em um tempo não alcançado.

Não é incomum crianças Pataxó receberem nomes de pássaros, conforme já mencionei, mas também nomes de espécies vegetais como Oricana, Putumuju, Paraju, Amesca, para citar apenas aqueles que conheci em minha estada pelas aldeias. Não tenho como discutir os significados desta onomástica, pois em campo eu não atinei para isso. No entanto, considero pertinente pesquisar os sentidos desta nomenclatura.

Parece comum esta conexão entre espécies vegetais e encantados entre os Índios no Nordeste e no Leste. No trabalho de Nascimento (1999), encontra-se o registro de árvores como a jurema, o ouricuri (uma espécie de palmeira) e o juazeiro, entre outras, percebidas por distintos povos como sendo habitadas por seres não humanos. Segundo ele,

O conhecimento detalhado do mundo vegetal é, entre eles[os Kiriri], muito grande. Mas não se trata apenas do conhecimento de uma variedade de plantas e de suas propriedades medicinais, o que pode ser atribuído aos

curadores do meio rural, em geral, sem maiores distinções. Trata-se de um tipo especial de relacionamento com as plantas, que as encara como entes vivos e dotados de uma dimensão espiritual, com os quais podem se comunicar (NASCIMENTO, 1999, p. 173).

Para Viegas (2003), entre os índios de Olivença os pés de planta aparecem não apenas como “sentido de orientação”, mas como uma das “condições de socialidade”, inscrita em uma forma de estar-no-espço:

Os pés de fruto são uma coisa personalizada, de quem os plantou e, por isso mesmo, quando se abandona um local onde se residiu e plantou pés de frutos, são eles que ficam a marcar uma espécie de mapa cognitivo de ligação ao espaço, um mapa que vai pontuando a mata da região de Olivença (VIEGAS 2003, p. 361).

Com o intuito de tornar densa esta conexão entre seres encantados e espécies vegetais, ao mesmo tempo que conferindo um “chão” para estes seres, sigo descrevendo, de forma específica, determinados seres não humanos que participam da vida cotidiana Pataxó.

4.1.1. A Amesca (almecegueira-cheirosa) e o dilema da gemelaridade

Dentre os seres deste tempo primordial merece nota a saga da Amesca¹³⁹, sobretudo pelas transformações pelas quais passou. A sua presença, hoje, entre os Pataxó, ainda que sob uma forma vegetalizada e etérea, revela os dilemas em torno da gemelaridade. Antes de vir a ser uma árvore, Amesca foi uma índia das gerações iniciais com uma particularidade que a distinguiu das outras, pois foi impedida de casar, uma vez que só teria filhos *inconhos* (gêmeos). Inconformada com a proibição, Amesca preferiu morrer e renascer como planta para que ela pudesse florir e parir, pois assim teria seus filhos inconhos. Depoimentos sobre a história de Amesca revelam que sua morte foi comunicada a toda a aldeia. Seus contemporâneos fizeram ritual para o seu corpo, após o qual enterraram-na. Passados alguns dias, no mesmo lugar onde havia

¹³⁹ Nome científico *Protium Heptaphyllum*. Também chamada de almecegueira-cheirosa, almecegueira vermelha. Chamo a atenção para o fato de que observei, com muita frequência, a presença do Capim de Aruanda nas aldeias em que estive, com finalidades análogas às da amesca. Fui informado de que, embora fosse bastante utilizado, ele não pertence ao povo Pataxó, mas a “*amesca não, ela é do povo*”. De modo que o Capim de Aruanda requer maiores estudos de como foi apropriado pelo povo, se realmente não é do povo, pois caso não o seja, como os Pataxó teriam descoberto sua eficácia ritual e terapêutica? Não tenho conhecimento sobre literatura que trate dessa ordem de questões entre os Pataxó. É um campo aberto a investigações.

sido enterrada, os índios observaram que crescia uma planta. Era Amesca. Ela cresceu, *virou* uma árvore e começou a florir e a dar frutos. Do seu tronco ainda hoje sai uma resina branca, cheirosa, que, segundo Dona Nete, são as lágrimas do choro de Amesca, em função do impedimento que lhe foi imposto de gerar seus filhos humanos¹⁴⁰.

Observei que a “resina” da Amesca, graças ao seu perfume, é utilizada para defumações nos rituais, pois ao contato com o carvão em brasa produz uma fumaça branca e cheirosa, que serve para tratar o corpo, além de oferecer proteção e força para o povo. Ademais, “*os encantos de luz descem*”, pois são atraídos pelo cheiro agradável da fumaça. A resina renova os corpos dos índios, afastando as “*coisas ruins*” que os rodeiam. Ela também é utilizada para dor de cabeça e dor de dente. Vale dizer que a fumaça da resina da Amesca faz ver, ao passo que a fumaça da coivara (galhos e troncos de árvores secos) cega os olhos.

Nas rodas de *Auê*, provavelmente o momento ritual mais importante para o povo Pataxó, a resina está presente, pois ela consegue reunir o povo e os *encantados* para cantar e dançar. Chamo a atenção para a multiplicidade de relações na defumação da amesca, sobretudo durante a *Festa das Águas*. Em um breve retorno às aldeias Imbiruçu e Retirinho, durante a *Festa das Águas* de 2012, evento ritual em que a amesca está sempre presente, Dona Nete relatou que sua comunidade estava pequena, mas quando ela [a comunidade] estava no Auê ela crescia, pois Dona Nete via “mais de mil índios dançando”.

Tanto sua função prática (curar dor de dente, dor de cabeça) quanto seu simbolismo chamaram a minha atenção. Embora eu tenha obtido poucas informações sobre o caso de Amesca, eu suponho que a má determinação de tê-la impedido de gerar seus filhos certamente acarretou algo sério aos Pataxó, pois não é fortuito, assim penso, que ainda hoje sejam as próprias lágrimas de Amesca (a resina resultante de cortes sucessivos em seu tronco) utilizadas para os rituais do Auê.

Sem que eu pretenda elucidar os significados associados à defumação da amesca durante a *Festa das Águas*, arrisco uma lógica de indagação, realizando uma

¹⁴⁰ Embora fique clara a repulsa à gemelaridade nesta saga de Amesca, em campo, contudo, não observei uma recusa ao nascimento de gêmeos nas aldeias em que estive. Conversando com seu Manoel (Aldeia Imbiruçu), pai de duas filhas gêmeas (Cristina e Cristiane), ele relatou-me que a ocorrência de gêmeos exige a realização da *Festa de Caruru*, que sempre deve ocorrer na data de 27 de setembro em consideração aos santos Cosme e Damião, pois são eles que presenteiam o grupo familiar com o par de crianças. Ainda segundo seu Manoel, os gêmeos pertencem muito mais aos santos do que aos pais biológicos. Em geral, os Pataxó em Minas Gerais desconhecem a *Festa de Caruru*, pois segundo seu Manoel, que aprendeu a fazer a festa na aldeia Pequi (BA), ele é o único índio Pataxó que realiza a *Festa* no estado de Minas Gerais.

transposição/convertibilidade de sentido (cf. LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 93): por que a lágrima (resina) de Amesca (árvore) teria a potência de, uma vez defumada, operar a conjunção de diferentes estados ontológicos (vivos e “mortos”)? Por que a defumação da lágrima/resina de Amesca/árvore evoca os *velhos/encantados* que já “morreram”? Se a morte opera afastamentos significativos do tipo “*veem os parentes mas não se reconhecem mais*”, como a lágrima/resina de Amesca/árvore reconhece, nos *encantados*, os parentes que já morreram? Que transformações teriam lugar ao se “*tratar o corpo*” com as lágrimas (resinas) de uma índia (árvore) que teve uma morte “simulada” (pois apenas se transformou em planta para continuar vivendo)? Por que os Pataxó identificaram no choro de Amesca uma forma de socialidade? Que tipo de transformação, afinal, realizam os Pataxó durante a “defumação” das lágrimas que resultaram da dor causada pela interdição de conceber filhos gêmeos? Seria um choro cerimonial? Suas lágrimas teriam um efeito purificador em decorrência do resultado lacrimal produzido? A resposta para todas essas questões requererá uma nova etapa de trabalho que a presente investigação oportuniza.

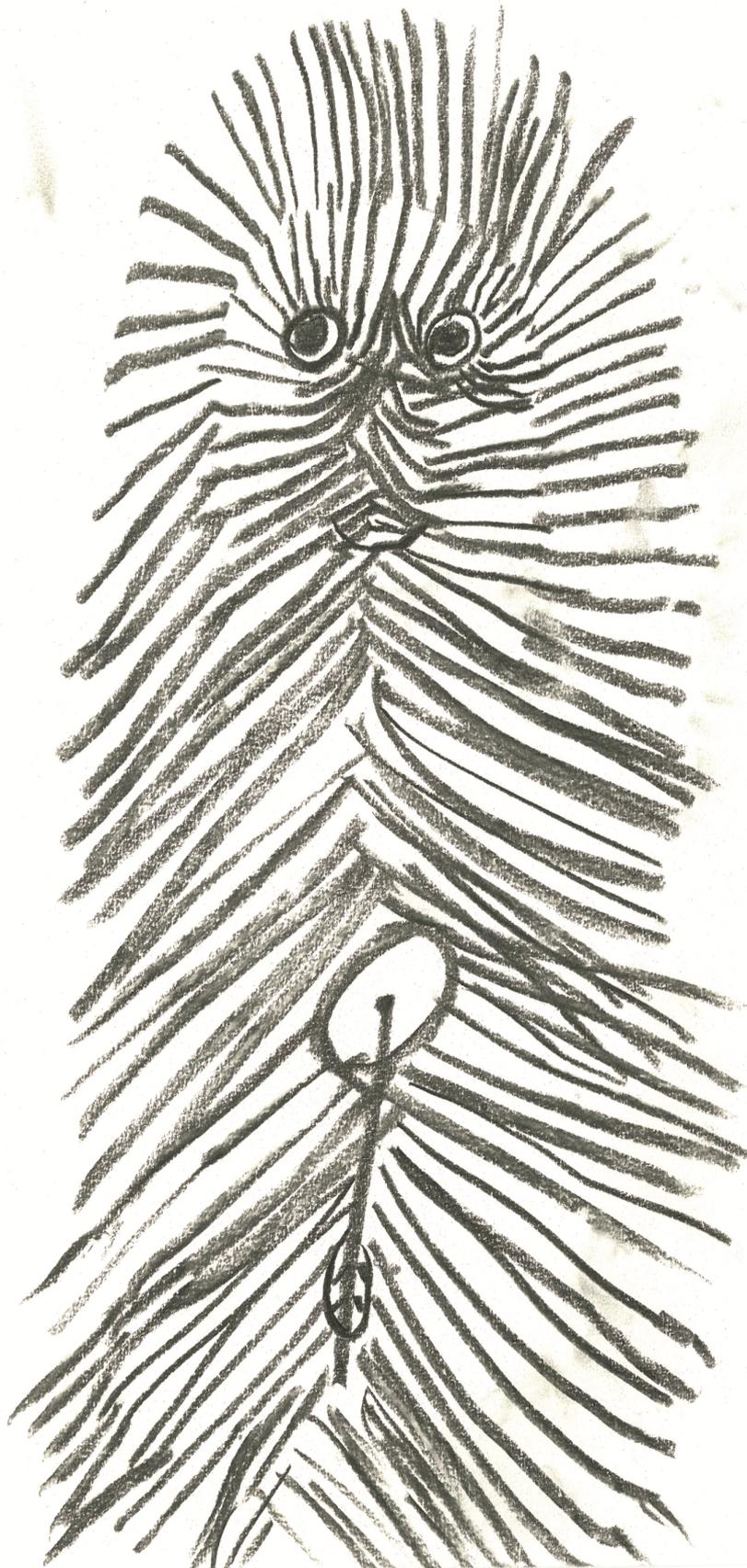


Figura 36- Encantado Pai da Mata flechado pelos Pataxó Antigo, desenho realizado por Domingos Braz, 2012.



Figura 37- O Encantado Pai da Mata. Fonte: Pataxó (2001).

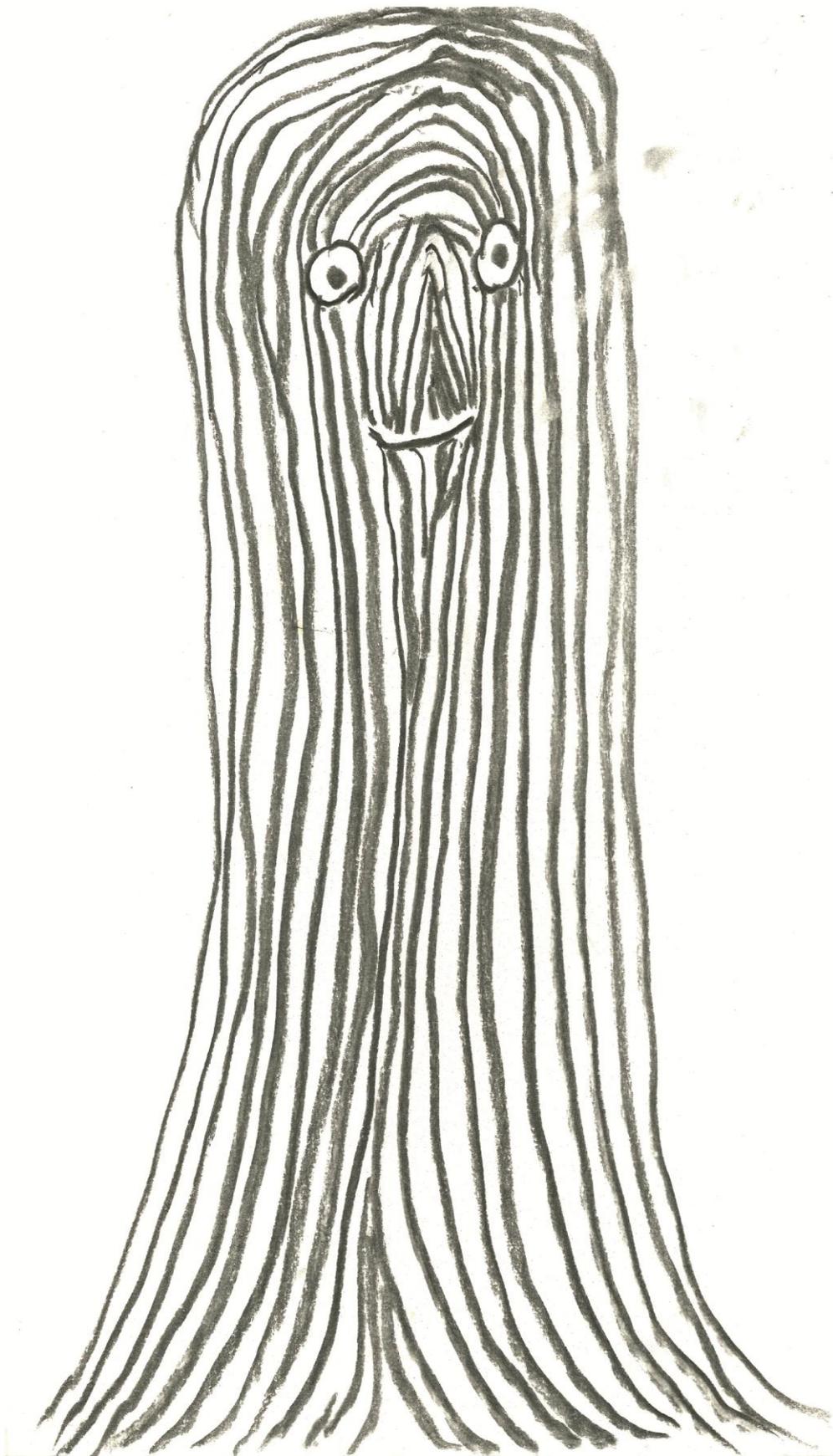


Figura 38- Encantado Pai da Mata amansado, desenho realizado por Domingos Braz, 2012.

4.1.2. O Pai da Mata (Coqueiro-piaçaba): uma “história” de transformação

O Pai da Mata é visto como um dos seres mais velhos do tempo primordial, das gerações que não vieram ao mundo das barrigas das mulheres. Ele possui a capacidade de se transubstanciar em diversas espécies vegetais, embora a sua forma mais recorrente seja a de um coqueiro-piaçaba. Seus cabelos de piaçaba recobrem todo o corpo, em particular a região do umbigo, abertura que tem a função de uma boca descomunal. A sua casa é a própria mata, onde exerce o papel de grande guardião de todas as espécies vegetais. Para Dona Maria (Muã Mimatxi), ele é o pai criador solitário de outros seres não nascidos de mulheres, todos com uma história marcada por inimizade e predação com relação à primeira nação de índios, como é o caso do Camunderê, não descrito por falta de maiores informações.

As relações inaugurais entre o Pai da Mata (Coqueiro-piaçaba) e as primeiras gerações de índios, de que falarei subseqüentemente, após a viagem de Txopai para o céu, não foram nada amistosas. Aconteceu que, nem Pai da Mata, nem os seus filhos, reconheceram, de imediato, a natureza da primeira nação de índios. Não havia uma abertura nessa relação que possibilitasse um reconhecimento mútuo. O Pai da Mata era um inimigo antropofágico. Na condição de um monstro devorador e canibal, dizimou muitos índios. A sua voracidade sempre foi objeto de temor entre os índios. Domingos (Cinta Vermelha - Jundiba) afirma que ele antes era um selvagem, não cuidava dos índios e devorou muitos companheiros. Os índios se agrupavam em mutirão com suas flechas e o Pai da Mata aparava-as com facilidade e, na seqüência, saía engolindo, pelo umbigo (sua boca) famílias inteiras de índios. Foi preciso, então, apelar para a sabedoria de um *Tronco Velho* (Pataxó antigo) para vencer o Pai da Mata.

O velho Pataxó, então, fez uma flecha poderosa. Capturou uma arraia, arrancou o esporão de sua cauda e amarrou na ponta da flecha. Pediu, então, aos seus companheiros que o levassem para a mata, pois ele ficaria de tocaia, dentro de um *tronco de pau oco*, para matar o Pai da Mata. Como este estava demorando, o velho pediu que seus companheiros gritassem o seu nome, e corresse logo em seguida. Dito e feito. Passado pouco tempo, o Pai da Mata foi-se aproximando em busca de seus inimigos. O velho o esperou chegar bem próximo a fim de que ele pudesse ver a ponta da flecha. Ao avistar o esporão da arraia, o seu cabelo eriçou, traindo a coragem do Pai da Mata. O Tronco Velho, então, atirou a flecha no centro do seu umbigo, único modo de matá-lo. Somente depois de sua morte “o espiritual” (ou a condição encantada) do

Pai da Mata reconheceu a natureza dos índios e compreendeu a necessidade de ajudá-los. Com a sua morte, operou-se uma série de inversões na relação entre “o espiritual” do Pai da Mata e os Pataxó, que elenco em pares de oposição, pois o que era material tornou-se espiritual, o que era visível tornou-se encantado, o que era negativo virou positivo, a relação de evitação transformou-se em laços de consideração. A flecha poderosa com o esporão da arraia operou transformações no Pai da Mata, assim como o sal sobre a carne de caça, eliminando o efeito selvagem de Hãmay.

Segundo Domingos, “o espiritual” do Pai da Mata, que não reconhecia a natureza do índio, transformou-se e *força de vida*, em *poderosidades* para os Pataxó, muito embora ele já tivesse criado seus filhos predadores. Certo é que, depois que o velho Pataxó, considerado um pajé, fez esse trabalho, o Pai da Mata reconheceu “em espiritualidade”, isto é, encantado, a nação dos Pataxó e o crescimento da comunidade passou a dispor de sua *força de vida*. Uma vez transformado “em espiritual”, os cabelos de Pai da Mata foram, durante muito tempo, um valioso recurso até mesmo para a sobrevivência dos Pataxó. Não apenas seus cabelos (a piaçaba) mas todas as espécies vegetais passaram a ser utilizadas em benefício do povo Pataxó, não sem as devidas cautela e controle, pois a destruição da mata implicaria em uma vida sem alianças com as espécies vegetais¹⁴¹.

Para Domingos, os Pataxó jamais deveriam perder o apoio dos seres da mata. Enquanto morada desses seres, até para entrar nela, deve-se demonstrar bons modos cosmológicos. Ele acrescenta, ainda, que quase nada das coisas pertencentes ao mundo dos brancos deveriam penetrar nas matas, pois essa morada é muito *arisca*, daí que se deve ter muito cuidado com o branco, pois, do contrário, ele pode estragar a relação com os seres que conferem *poderosidades*, conforme ocorreu em Barra Velha no evento do “*Fogo de 1951*”.

Indo mais além, Domingos afirma que não é possível viver, levantar aldeia, sem essas “espiritualidades” do Pai da Mata, pois o povo adocece, enfraquece e morre. Jamais se pode viver sem conexão com as “espiritualidades” do Pai da Mata, que se consubstanciam nas mais inusitadas formas de espécies vegetais. Acontece que essas espiritualidades fogem quando não são agradadas. Com a fuga dessas espiritualidades¹⁴²

¹⁴¹ Conforme já referido, Florent Kohler (2011) apresenta uma outra leitura para essa relação entre os Pataxó e as espécies vegetais.

¹⁴² Em se referindo à fuga dos encantados, é sugestivo o comentário de Reesink (1999) quanto às motivações de antigos deslocamentos Kiriri, chamando-nos a atenção para a relação entre os olhos d’água e as moradas de encantados. Segundo ele, “ainda no início da missão, um jesuíta se queixava de que com

a humanidade Pataxó fica ameaçada, colocando em risco sua reprodução e continuidade. Não basta que os grupos cresçam numericamente, antes é necessário fixar, no território, essas riquezas oriundas das *poderosidades* da jundiba, da “*força de vida do espiritual*” do Pai da Mata. Do contrário, o crescimento configura um *evoluimento* pelo avesso, uma regressão ao mundo dos *bichos brutos* (que discuto mais à frente). Assim, “está tudo acabado, acaba a nação Pataxó, igual se acaba com os passarinhos, eles somem, não fica um”, esclarece Domingos.

4.1.3. A ave japira e a defesa do fogo

De acordo com os mais velhos, é devido à prudência da Japira que os Pataxó até os dias atuais têm o fogo de cozinha em suas casas, o que assegura sua sobrevivência nesse mundo. Narram os velhos que, nesse tempo primordial, havia grandes festas entre os animais, todas marcadas por muita fartura e comida. Desde esse tempo os animais já se organizavam em seus diversos grupos familiares. O canto, a dança e a comilança varavam o dia e alcançavam as sombras da noite. Foi daí que o fogo surgiu, pois ele permitia alongar o tempo de festa. A bebida do cauim contribuía para estender esse tempo. E como toda festa, para ser boa, além de fartura precisa de confusão, foi em uma briga entre parentes muito próximos que Japira revelou sua ação heroica. Enquanto a festa descambava para o seu frenesi violento, assustando os demais animais, que saíram em disparada, o fogo estava quase morrendo, a restar umas poucas brasas. A Japira, com sua prudência e coragem, arriscando a própria vida, no meio da confusão, pegou umas brasinhas que restavam, guardou-as debaixo de suas asas e voou para longe, garantindo, assim, a existência do fogo para as gerações futuras. As manchas avermelhadas provocadas pela brasa viva permaneceram para sempre sob as suas asas, revelando até os dias atuais as marcas de sua ação heroica. Daí em diante a japira tornou-se a protetora do fogo. Foi dela que os porvindouros humanos herdaram o fogo, e por consequência, o segredo dos velhos, pois conforme já apontado, o fogo opera como um desencadeador das histórias antigas, de um tempo não alcançado.

a seca as fontes d'água se acabavam e os índios migravam para outras paragens” (1999, pag. 73). No entanto, Reesink observa que o “sofrimento” não advinha somente por tapar os olhos d'água (fonte natural de água), mas também porque ali morava um encantado. Merece registrar também o “progressivo afastamento” dos encantados com o desaparecimento da cachoeira de Itaparica entre os Pankararu, como observa Arruti (1995, pag. 164).

4.1.4. Hamãy (ou Caipora): a dona das caças

Hamãy (ou Caipora) também é chamada Hamãnguy. Ela vive nas matas e é considerada a dona dos animais, uma espécie de protetora e enfermeira das caças desde o começo do mundo. Geralmente procura as grotas, cavernas ou salões rupestres para sua morada. Os poucos Pataxós que já tiveram oportunidade de vê-la, afirmam que ela se assemelha a uma índia, de média altura, cabelos longos pretos e geralmente ornada com adornos de cor vermelha, no pescoço e na cintura. Registrei também que Hamãy costuma andar com um cocar feito da folha de patioba (uma espécie de palmeira) e com uma fita vermelha amarrada na cabeça. Também já foi vista montada em um cavalo, tocando os seus boizinhos. Na verdade, ela anda sobre uma anta, mas quem a observa vê um cavalo. Hamãy também tange paca, cotia, tatu e outros animais, mas quem a vê somente a enxerga tocando bois. Certa feita, eu ouvi um zunido fino, longo e estranho, durante a noite. Levantei, liguei a lanterna e iluminei o espaço em volta da escola do Retirinho, mas nada avistei. Na manhã seguinte, ao perguntar a Dona Nete e ao senhor Divino sobre o zunido, eles me disseram que nada tinham ouvido, mas me indagaram se eu havia ouvido, ao mesmo tempo, latido dos cachorros. Ao afirmar que os cachorros não haviam latido, eles me afirmaram que era Hamãy tocando os seus animais na mata, pois os cachorros respeitam o chamado de Hamãy, e não ladram para ela.

Um dos seus principais trabalhos é tratar as caças machucadas, vítimas da ação inconsequente dos caçadores que injuriam os animais. Hamãy possui um grande chiqueiro, para onde são conduzidas várias caças manquejando, em sofrimento, que são tratadas com diversos remédios oriundos da mata. Nessa “enfermaria” as caças são curadas e mantidas em repouso, longe das vistas dos caçadores que, muitas vezes, passam ao lado, mas não conseguem avistá-las.

Em represália contra essas ações, Hamãy inflige várias ações punitivas bastante conhecidas entre os Pataxó. Enfeitiçar, surrar, cegar as vistas, tontear, todas essas ações ocasionam o infortúnio de permanecer horas ou dias perdidos na mata, passando fome até que os algozes tomem consciência de que não devem mais maltratar as caças.



Figura 39- O Encantado Lombeta. Fonte: Pataxó (2001).

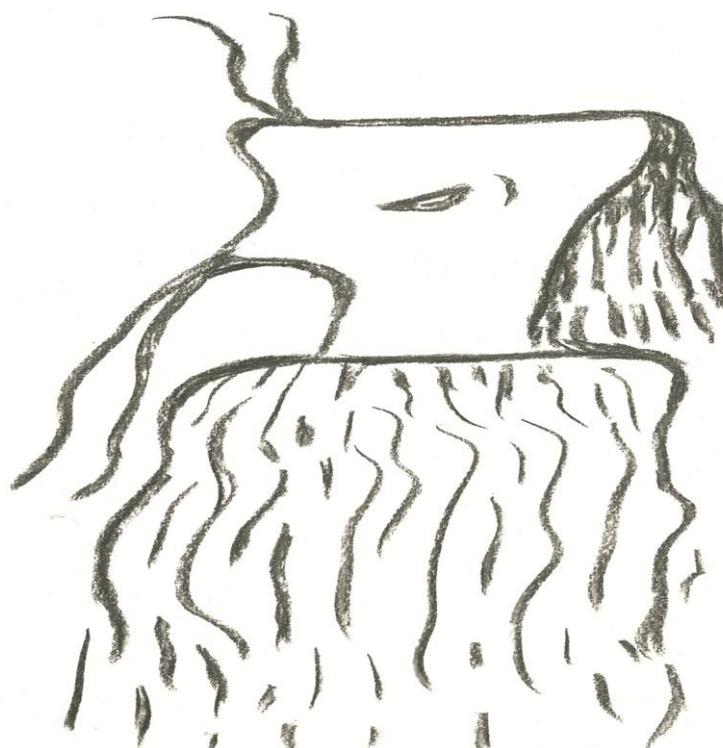


Figura 40- O Encantado Lombeta. Desenho realizado por Banimari, 2012.

4.1.5. Lombeta e os segredos da preparação do cauim

O Lombeta é outro ser cuja origem também provém dos primórdios. Concebido como um espírito viciado em cauim, não há consenso quanto ao seu papel, se a favor ou contra a luta do povo Pataxó. Não se sabe também exatamente se ele era o dono do cauim, ou se apenas possuía as substâncias que, através de sua comprida língua, ajudavam a fermentá-lo (azedar, espumar, escumar o cauim). Certo é que ele gostava muito de beber cauim na companhia dos animais, que também apreciavam a bebida. Nesse tempo não se tem registro, entre os animais, de que ele fazia *malvadeza* com a bebida da mandioca. Com a chegada tardia das gerações mais novas, Lombeta tornou-se uma presença indesejável, pois, segundo os Pataxó com quem conversei, ele é responsabilizado quando o cauim não fica gostoso, mas *goguento*, isto é, com baba e sem espuma. Nesse caso, ao tomar o cauim, o estômago embrulha e a pessoa regurgita a bebida. Isso é um claro indício de que Lombeta bebeu o cauim às escuras e depois o expeliu dentro da panela. Para Branquinha (Jeru Tucunã), responsável pela preparação do cauim, Lombeta “faz malvadeza com a bebida da mandioca. Às vezes a gente faz ele bonito ali, branquinho, no outro dia, ele tá assim babento, meio nojento, parecendo que alguém mexeu ali, então é o Lombeta, é esse espírito aí”.

A preparação do cauim tornou-se, dessa forma, um mistério. Atualmente, a bebida é preparada somente em ocasiões especiais, tendo-se tornado uma atribuição para especialistas, um grupo muito reduzido de pessoas nas aldeias. Na maioria delas são as mulheres que o preparam. Há certa rivalidade entre os grupos familiares Pataxó quanto à laboração do cauim. Ouvi, durante o campo, algumas mulheres comentar que “a aldeia lá de baixo [aldeia Sede], eles não sabem fazer cauim não, lá ninguém sabe fazer não, a gente é que sabe.” Quando eu indagava porque não sabiam, respondiam que um dos segredos para a preparação de um bom cauim é saber “afastar o Lombeta e tem gente que nem acredita mais em Lombeta, aí que ele aproveita mesmo”.

Várias relações de evitação são estabelecidas para impedir que o Lombeta beba e vomite o cauim. A começar pela ida à roça de mandioca. A busca da mandioca deve-se dar de forma silenciosa, sem alarde, não comunicando a ninguém que se vai preparar o cauim. Geralmente Lombeta costuma ficar nas roças de mandioca à espera de alguém que vá colher mandioca. Além disso, quando se está fazendo o cauim, quando ele já está fervendo, quase pronto, deve-se dispor um espeto ou um pau pontiagudo em cruz, para afastá-lo. Antes, bastava colocar o facão sobre a panela, ou qualquer outro instrumento

cortante ou perfurante a fim de afastá-lo. Outro recurso é colocar alguns grãos de milho no cauim, uma substância indesejável para o Lombeta, e, por fim, jogar brasas de carvão dentro da panela. Somente assim é possível assegurar-se de que o cauim ficará saboroso, livre da ação do Lombeta, o que não é fácil, pois ainda que ele não beba, basta que veja, ou mesmo esteja presente durante a preparação que “o tipo de espiritual dele” não deixa o cauim atingir o ponto ideal.

Ao conversar com Dona Nete sobre essa relação de inimizade, ela foi firme em dizer que a convivência, hoje, está assentada nessas relações de evitação, embora não acredita que sempre tenha ocorrido dessa maneira. Para ela, bebida demais não presta e os Pataxó, sabendo disso, não pretendem beber mais com o Lombeta e tampouco aceitam que ele beba o cauim. Sem justificar, mas também sem tirar a razão da ação do Lombeta de beber o cauim dos índios e depois regurgitá-lo para dentro da panela, ela explicava que ele faz essa “malvadeza” por ter sido desprezado, visto como alguém não merecedor de consideração. Caso mudasse a relação, ele, provavelmente, não incomodaria mais, muito embora ele já tivesse se transformado em outro tipo de “espiritualidade”. Segundo compreendi, Lombeta, diferentemente do Pai da Mata, não se tornou uma força vital e até os dias atuais ainda não entrou na luta a favor dos Pataxó.

4.2. Os seres do Tempo Diluvial

De acordo com Dona Nete, houve um tempo marcado por inúmeros dilúvios. Estes são vistos como uma forma recorrente de destruição e reconstrução de mundos. Em função disto, ninguém sabe ao certo o “infinito de vezes” que o mundo foi construído e destruído. Muitas gerações de pés de planta e animais também já foram construídas e destruídas, mas ninguém sabe quantas foram. Segundo compreendi, não é possível precisar também a qual geração pertencem ou qual a idade dos distintos seres presentes na socialidade Pataxó, pois há aqueles das gerações iniciais que escaparam da destruição, permanecendo, contudo, no mundo, enquanto há outros que surgiram em gerações seguintes, de modo que todos esses seres estão embaralhados, misturados, num tempo atual, embora pertençam a temporalidades diversas, conforme mencionados acima. Sabe-se contudo que, certamente, essas diferentes gêneses estão relacionadas aos inúmeros dilúvios. As primeiras nações de índios surgem somente neste tempo chuvoso.

4.2.1. Txopai e as primeiras nações de índios Pataxó

A história de Txopai, que surge a partir de uma gota d'água miudinha, remonta a um tempo marcado por sucessivos dilúvios. A origem cosmológica Pataxó encontra lugar no repentino surgimento de Txopai, configurando uma gênese pluvial.

De acordo com Dona Nete, desde o tempo em que o mundo era somente das plantas e dos animais, muitos temporais ocorriam. Em uma dessas grandes tempestades, veio uma chuva muito forte. O mundo estava se acabando em água, mais uma vez. Subitamente, quando começou a estiar, quando se supôs que a chuva ia parar, ela se renovou, ainda mais fortemente. Iniciou-se, então, uma chuva grossa, com vários pingos de água salteados, fazendo grandes enxurradas. De repente, caiu, entre vários, um minúsculo pingo d'água. Ao bater contra o chão transformou-se em um índio, o primeiro que existiu, e esse índio era Pataxó. O índio permaneceu muito tempo solitário. Não possuía esposa, filhos e nenhum parente. Uma de suas principais atividades era a realização de rituais, solitariamente. Através desses rituais ele adquiriu conhecimento e poderes sobre a terra, embora tenha surgido de um minúsculo pingo d'água. Com suas longínquas caminhadas, inclusive subterrâneas, tornou-se um índio bastante sábio. Quase todo conhecimento Pataxó de hoje provém desse grande índio chamado Txopai. Como é possível perceber, não se trata de um demiurgo, antes de um ente tardio, pois que surge depois que muitas coisas já existiam no mundo (pés de plantas e animais). No entanto, não se deve omitir que a ciência dos rituais, da comida, dos remédios, dos resguardos, da terra, foram obtidas no tempo de Txopai. Importante salientar também que a ciência proveniente deste tempo é imutável, diferentemente da ciência branca que sempre se altera.

Depois de muito tempo na terra, certo dia, quando ele realizava o seu ritual, muito provavelmente o Auê, Txopai presenciou um grande temporal, com chuva longa e forte. O evento do seu surgimento se repetiu, porém, de forma multiplicada. Repentinamente, a chuva começa a diminuir, e, quase no estio, de forma súbita, renova-se outra forte chuva, com grossos pingos de chuva salteados que, ao cair, se transformavam em índios, formando, assim, a primeira nação de índios Pataxó, isto é, os antigos não alcançados, concebidos à feição das espécies vegetais, ou seja, como os *Tronco velho*. Foi esta primeira nação de índio que lutou contra o Pai da mata (o coqueiro-piaçaba).

Com o surgimento da nação Pataxó, coube a Txopai, através dos seus rituais, passar o seu conhecimento para os mais velhos, para que estes o transmitissem aos

mais novos. Feito isso, Txopai presenciou um novo temporal. No decorrer do ritual, ele viu chegar um forte vento, que o levou para o céu. Os “*Tronco velho*” que permaneceram na terra guardaram o conhecimento que Txopai havia deixado. Em Minas Gerais, as aldeias Retirinho, Imbiruçu e Muã Mimatxi realizam, anualmente, o ritual da *Festa das Águas*, dentre outros motivos, para reviver sua gênese pluvial.

Como foi visto, os pingos de chuva que caíam deram forma aos primeiros índios, constituindo as primeiras gerações, “os antigos” Pataxó. Em seguida a essa primeira nação de índios, já foram casando entre si e, de geração em geração, os “pingos d’água” passaram a ser “*deixados em água*”, dentro das barrigas das mulheres. Os oriundos das barrigas das mulheres vêm atravessando os séculos¹⁴³, aqueles outros, oriundos do tempo primordial (a Amesca, o Coqueiro-piaçaba, a Japira, o caburé etc.), alocaram suas vidas em espécies vegetais e animais.

4.2.2. Do bicho Caveira e o fardo mal cheiroso do cunhadismo

Entre os Pataxó, observei que o cunhado é um parente complexo, ambíguo, de quem se deve ter muito cuidado, sobretudo porque sua existência traz à baila o problema do inimigo. Diversos autores apontam a relação íntima entre cunhados e inimigos em grupos indígenas (Cf. Lévi-Strauss, 2008; Viveiros de Castro, 2002), o que requer, sempre, estudos mais aprimorados, sobretudo quando esses inimigos (ex-cunhados) comem da mesma farinha de puba. Dentre os vários encantados/*bichos* que registrei, certamente o *bicho* Caveira foi um dos que mais me chamou a atenção, pois antes de ser inimigo/*bicho* ele era um cunhado.

O *bicho* Caveira é uma criatura muito antiga que, contudo, não alcançou o tempo primordial, pois é um ser nascido de barriga de mulher, do tempo em que os Pataxó passaram a trocar suas mulheres entre si. Sua história vale ser descrita, aqui, desde antes de suas principais transformações. Na verdade, trata-se de uma relação entre dois cunhados. Durante o campo, eu fiquei intrigado, pois, através dessa relação de cunhadismo, os Pataxó podem transcender suas relações de parentesco, atravessando diferentes esferas sociocsmológicas, pois o cunhado, na chave do *bicho* Caveira, não é só um cunhado, mas muito além disso. Caveira se torna um inimigo, eu diria mal

¹⁴³ Ouvi dos mais velhos, logo no começo do campo, essa expressão: “meu pai, ele deixou eu em água, dentro da barriga de minha mãe...” Agradeço, aqui, a paciência e a atenção de Maria Coruja (Barra Velha), que me revelou a importância da água e da chuva para os Pataxó.

cheiroso, “langanhoso”, como dizem meus anfitriões, cujo fardo é pesado, e com quem não se deve estabelecer relações. Em outros termos, o Caveira era um afim real, efetivo, matrimonialmente concebido e que virou um afim potencial¹⁴⁴. Por longos meses as narrativas sobre esse ser me acompanharam em campo, pois o Caveira foi um dos principais protagonistas das narrativas que ouvi dos velhos. Para que seja plenamente entendido, ele deve ser restituído ao seu contexto, isto é, às incursões na mata, uma atividade que sempre oferece perigo à condição humana.

Dois cunhados saíram para caçar na mata. Ficariam acampados por lá, para isso levaram sal, farinha de puba e outras iguarias. Chegando à mata eles montaram muitas armadilhas, botaram vários “mundéus de carreira”. Os dois caçavam juntos, um ajudando ao outro, mas cada um tinha a sua carreira de mundéu. No primeiro dia que eles foram ver as armadilhas havia caça em todos os mundéus, mas as caças boas só estavam nos mundéus do cunhado. No mundéu de José só havia caça “chupada”¹⁴⁵. Na segunda vez, a mesma coisa, somente no mundéu do cunhado havia caça boa. Na terceira noite, ao verificar novamente as armadilhas, José percebeu que suas carreiras de mundéu não tinham uma caça boa e nas do cunhado havia o contrário. José, então, já desconfiado, perguntou para seu cunhado o que estava acontecendo. O cunhado respondeu que deveria ser o forombongo (um besouro que chupa as caças). Na noite seguinte, a mesma coisa. José então esperou amanhecer o dia, acertou suas carreiras de mundéu, fez o que podia e esperou. Na noite seguinte, nada, suas caças todas chupadas, e as do cunhado perfeitas. José *cismou*:

“– Por que só nas carreiras de mundéu do cunhado tem caça boa? Por que forombongo só vem nas minhas carreiras de mundéu e não vai nas caças do meu cunhado? Será que o cunhado está virando bicho para chupar minhas caças?” José desconfiou do próprio cunhado e passou a prestar mais atenção. À noite foram dormir. Ambos haviam feito um *sote*¹⁴⁶ para repousarem. José estava dormindo em cima e o cunhado estava dormindo logo abaixo. Já no meio da noite, bem tarde, o cunhado gritou chamando por José para saber se ele estava acordado. José, acordado e assustado, prestava atenção no cunhado, mas fingiu que estava dormindo roncando alto. O cunhado começou a se mexer e balançar o corpo todo em cima do jirau. Subitamente, caiu uma cabeça no chão, arrastando suas tripas e saiu em direção aos mundéus. José descobriu que o cunhado estava virando bicho para comer as caças. Ficou com medo. Era preciso se livrar do cunhado de alguma maneira. José ficou louco para ver os primeiros raios de sol, mas a noite demorou a passar. De repente, ele ouviu um barulho de algo quebrando os matos. Era o cunhado voltando para o seu outro corpo que havia ficado em cima do jirau. O cunhado pregou no corpo novamente e José mais uma vez fingiu que estava dormindo. O cunhado, para certificar-se de que José estava dormindo, falou: “– Oh José, na mata ninguém dorme assim não!...” José continuava a fingir. Pela manhã, o cunhado ainda brincou dizendo: “– Oh José, mas como é que você dorme assim? Na mata ninguém dorme assim não...” Foram então ver os mundéus novamente. Chegando lá, só havia caça boa nos mundéus do cunhado e nenhuma nos de José. De volta ao acampamento José conversou

¹⁴⁴ Estou lançando mão dos conceitos de Viveiros de Castro (2002).

¹⁴⁵ Caça “chupada” é uma expressão nativa que pode ser traduzida como uma caça desprovida de sangue em função da ação de seres conhecidos ou desconhecidos que tenham chupado ou sugado o sangue dos animais presos nas armadilhas.

¹⁴⁶ Uma espécie de jirau ou estaleiro para dormir, guardar ou acondicionar diversos objetos.

com o cunhado para fazer uma fogueira maior, mais próxima do jirau, pois a noite estava ficando fria e escura, além do mais, eles estavam sós no meio da mata. Foram buscar a lenha para fazer o fogo. José caprichou nos seus feixes de lenha. À noitinha acenderam o fogo. Fizeram grande clareira. Foram dormir. Já noite escura, o cunhado ouvia José ressonando. O Cunhado, para conferir, dizia:

“– Oh José, oh cunhado!”

José continuava a fingir e ressonava alto. O cunhado então “*balanceou*” o corpo, despregou dele e foi atrás dos mundéus. Quando ele já estava bem longe, “*chupando*” as caças do mundéu, José desceu do jirau e pôs mais lenha na fogueira. “*Aquilo virou um fogaréu tão grande*” que pareceu que o fogo estava “*cantando*” de tanto que ele estralava. José pegou o corpo do cunhado e jogou dentro do fogo e sumiu no mundo. Mesmo estando no mundéu, o cunhado pressentiu que o seu outro corpo estava queimando e que José havia feito alguma “*desordem*” com ele. Voltou correndo para o acampamento, só a cabeça e as tripas. Chegando lá viu seu outro corpo todo queimado e não encontrou mais o José. Ele então “*esculepou*” (disparou) atrás de José. Este, correndo daqui, correndo dali, fugiu para longe. A uma certa altura, o cunhado alcançou José e começou a gritar:

“– Oh José, espera seu cunhado. Oh José, me espera.” Mais à frente, o cunhado alcançou José e grudou suas tripas nas costas de José obrigando-o a carregá-lo. José teve que carregar aquela cabeça com a “*tripaiada*” toda em suas costas e seguiu em frente. Começou a pensar que o cunhado logo o comeria, pois ele já não era mais um parente, antes, já era um bicho. De mansinho chegou um poder, uma “*força de vida*”, “*um espiritual*” e José teve uma ideia de dizer algo para o cunhado:

“– Oh cunhado, eu quero cagar.”

E o cunhado respondeu:

“– Caga comigo nas costas.”

“– Não, não posso cagar com você nas minhas costas.” Respondeu José.

“– Então está bem, eu vou esperar você. Mas você vai me levar, você queimou o meu corpo.”

José arriou o cunhado no chão e disse que o levaria. Chegando numa moita grande José cagou bastante, fez uma bosta grande e depois conversou com ela:

“– Olha bosta, quando ele me chamar, você responde.”

Mais à frente ele tornou a cagar aquele “*tuerão*” (monturo) de bosta e pediu novamente que ela respondesse mais forte que a primeira bosta. Pela terceira fez cagou novamente e pediu que a bosta respondesse ainda mais alto assim que o cunhado o chamasse. José deu “*um perdido*” no cunhado. O cunhado ficou esperando José. Depois de alguns minutos começou a chamar José:

“– Oh cunhado, anda ligeiro cunhado.” E a bosta mais próxima respondia: “– Oi.”

O cunhado chamava novamente:

“– Oh cunhado, oh cunhado.” E a segunda bosta respondia: “– Oi.” Quantas fossem as vezes que o cunhado chamava, as bostas se revezavam para respondê-lo. Acontece que quanto mais o tempo passava e mais as bostas iam esfriando, mais elas iam baixando a altura da voz, respondendo cada vez mais baixinho, até que num dado momento o cunhado chamava e as bostas já frias não mais respondiam. “*Cismado*”, o cunhado avançou para dentro da moita atrás de José e acabou se melecando todo nos monturos de merda. José havia se “*esculepado*” (disparado). O cunhado se mandou atrás de José novamente, se arrastando com suas tripas sujas gritando:

“– Oh José, me espera cunhado.” Mais na frente, José já ouvia os gritos do cunhado. Percebendo que seria alcançado novamente resolveu entrar dentro de um oco de pau e saiu mais adiante. O cunhado não conseguiu entrar e precisou dar voltas. José ao atravessar o oco do pau já saiu num descampado, num aberto, fora da mata e ao avistar criações, José entrou no meio dos

animais e o cunhado então refugou. A essa altura os galos já estavam cantando, os cachorros latindo, fazendo recuar o cunhado que resmungou: “– Eis aí o que te salva cunhado. Mas um dia eu te pego. Um dia você vem na mata e eu te pego.”

José conseguiu escapar. Contou toda a história para a sua família. Seu grupo familiar se convenceu de que o cunhado havia, de fato, virado um *bicho* e não recriminou José por ter destruído o corpo do cunhado, afinal, este havia virado um *bicho*, tornando-se uma ameaça à comunidade, isto é, um outro com quem não mais se podia relacionar. Alguns velhos com quem eu conversei me afirmaram que onde tem Pataxó tem também o *bicho* Caveira, especialmente onde tem a fruta do goti. É possível identificar a sua presença, pois a sua bocada (mordidura) é diferente da bocada das caças.

Julguei oportuno registrar, aqui, esta longa narrativa, pois ela colabora com a tarefa de pensar a socialidade Pataxó, ao desvelar que até mesmo os parentes, em especial, os cunhados, não gozam de uma condição humana imperturbável ou impassível face aos seres não humanos, como ilustra o mito acima. É bom que se diga que, na concepção Pataxó, parentes inquietos, estranhos, são alvos da suspeição de que estejam *virando bichos*, ou seja, de que estejam sendo capturados e, ou, seduzidos pelos encantados agressivos, cedendo espaço à uma condição não humana, isto é, deixando de ser parentes.

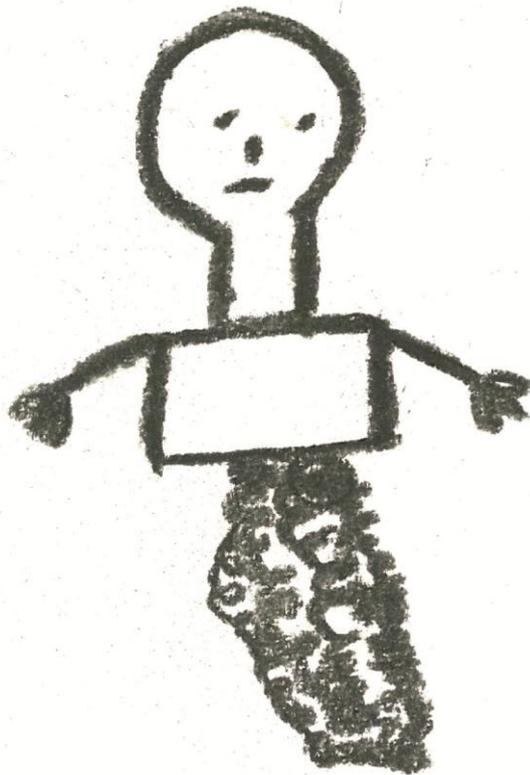


Figura 41- O Bicho Caveira, desenho realizado por Walmir, em 2012



Figura 42- O Bicho Caveira. Fonte: Pataxó, 2001



Figura 43- O Bicho Caveira, desenhado por Dona Graça Braz, em 2012.

4.2.3. Os encantos de luz

Estes seres são concebidos pelos Pataxó como encantados, quase perfeitos, luminosos, “alvinhos” e “leves”, simpáticos ao cheiro agradável da amesca, vivendo nas moradas do céu e próximo à natureza. Em muitos contextos, Kanátýo os denomina de *yãmiy*¹⁴⁷. Para outros informantes, esses seres são semelhantes àqueles velhos e velhas que já “*acabaram*” e que “encostam” nos(as) índios(as). Segundo fui informado, os encantos de luz resultam dos próprios Pataxó, que passaram pelo mundo sem *bramura*¹⁴⁸, viveram com o “*corpo limpo*” e, após a morte, viraram *encantos de luz*. São chamados de encantados porque não têm forma visível e escaparam deste mundo sem o infortúnio da morte, ou seja, alcançaram outras moradas sem morrerem. Em discordância, outros índios afirmavam que os *encantos de luz* nunca foram gente, não admitindo a noção de que eles já tenham sido Pataxó antes. Sobre estes seres encantados, os depoimentos registrados em campo nem sempre eram coincidentes entre si¹⁴⁹.

Para Dona Nete, a ocasião em que “as índias tava toda manifestada¹⁵⁰ com os encantos” era, de forma mais solene, durante as festas, no interior da igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Sebastião em Barra Velha. Segundo ela, antes, durante as festas,

quando estava ali na igreja, aí aqueles velhos que não tava mais assim entre nós, encostava nas índias, nos mais velhos, aí fazia aqueles pedidos e assim, era muito bonito, hoje não tem mais não né, [...] mais assim [...] o cemitério era bem de trás da igreja e aí eles, na hora da reza, eles têm, é, na hora da reza, assim, que tem um canto de São Sebastião muito doído, né, aí eles, os mais velhos, queimava a amesca e hoje, eu fico assim suntando, é, tinha um padre, que ia para lá, ia para Caraiva, aí pediu permissão para ir para lá, aí ele ia para lá fazer a parte dele [...] só que ele era um padre que respeitava muito as tradições dos índios, aí a igreja era enfeitada com ramos, trazia tudo da mata com essas palmeiras da mata, pé de mato da mata, aí enfeitava a igreja ficava como se fosse uma mata, enfeitada de coqueiro, aqueles matos, é, Jussara, os pé da Jussara [...] enchia a igreja de folha de pitanga, só coisa cheirosa, já mesmo pra chamar os, como é que diga, uma homenagem aos velhos, que já tinha morrido, né, aquelas velhas, os pajés, as pajés, as parteiras, então assim, aí eles levavam a amesca e queimava a amesca dentro da igreja. Esse padre respeitava na hora que as índias tava toda manifestada com os encantos dos mais velhos, ele respeitava os mais

¹⁴⁷ Este termo é próprio aos Maxakali e segundo Tugny (2011), são os *yãmiyxop* (os povos-espíritos) que introduzem a capacidade de fala junto ao corpo do recém-nascido.

¹⁴⁸ Voltarei a este conceito local mais à frente.

¹⁴⁹ Convém dizer que a existência e a agência dos encantados ou *encantos de luz* representam temas complexos em extensa literatura sobre os povos indígenas no Leste e Nordeste. Cf. os trabalhos de Bandeira (1972), Nascimento (1994), Arruti (1996), Reesink (1999), Batista (2004), Couto (2008), Grossi (2008) e Albuquerque (2010).

¹⁵⁰ A expressão “toda manifestada” significa dizer que alguém está sob a influência de um *encanto*.

*velhos, ele deixava essa parte só pros indígenas [...] todo mundo ajudava naquela festa, porque nos dias de enfeitar a igreja, lavava, hoje é lavado, né, hoje também, mas antigamente era de chão assim, a gente jogava a areia branca, pegava a areia da praia, com a areia branca do campo né, que lá dá uma areia alvinha [...]*¹⁵¹.

Quando eu ouvia alguém referir-se aos *encantos de luz*, observei que o contexto era sempre marcado por fortes “laços de consideração”. Embora importantes e bastante familiares, os *encantos de luz* não surgiam de forma corriqueira e vulgar. Ocorriam nas conversações a partir de referências a vicissitudes envolvendo algum tipo de sofrimento, como partos difíceis, perdas ou prejuízos inesperados, aflições, doenças, mortes, entre outras situações do mesmo gênero. Os encantos agiam, usualmente, de maneira a amenizar, consolar, ou mesmo eliminar a causa do sofrimento. Além desses momentos, os encantos de luz também surgem de forma singular, na *Festa das Águas*, em companhia de Txopai e de vários outros seres não humanos, já mencionados anteriormente neste capítulo. Recordo-me que em alguns momentos a ação dos *encantos de luz* se confundia com a ação de São Sebastião, considerado um santo guerreiro, que sempre defende a causa dos índios Pataxó, como se verá.

4.2.4. O caboclo Gibura e as noções de empenhamento

Para Dona Creuza (Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba), “o caboclo Gibura é encantado, ninguém vê ele não, só vê a fruta roída. Diz que ele é miudinho”. Ele vive na mata e sua comida favorita são as pequenas frutas maduras, como o caju bravo, mangaba, especialmente aquelas que dão na época da estação chuvosa, entre os meses de novembro e dezembro. Como todo encantado, é preciso bons modos cosmológicos para relacionar-se com o caboclo Gibura, sob pena de ocorrer uma gestação não planejada, pois ele age de forma análoga às lagartas que empenham moças imprevidentes. O cuidado maior incide sobre mulheres em período menstrual: elas jamais devem comer aquelas frutas maduras, ainda frescas, que se encontram roídas ao chão “porque ali é o caboclo Gibura que está encantado nela, que se pegar e comer ele, ali ele vai engravidar qualquer uma”, explicava-me Dona Creuza.

Por outro lado, Gibura exige maiores cuidados. Segundo a mesma interlocutora, este encantado pode se transformar em (ou encantar-se em) peixe, tatu, ou qualquer

¹⁵¹ Não sem um certo pesar, Dona Nete contou-me que, hoje, em função de uma certa intolerância dos padres modernos, essa “*tradição*” vem sendo alterada.

outro animal da mata. Nesse caso, se porventura uma mulher, estando menstruada, comer esses animais, ela também fica grávida desse encantado que, absolutamente, não é bobo. Para enganar, ele encanta-se em peixe quase morto, não totalmente morto, mas fresquinho, com uma guelra ainda vermelha, ou mesmo em um tatu, rente ao chão, lutando contra a morte, já quase morrendo.

Para Dona Creusa, essa sabedoria vem dos mais velhos, que ensinavam as moças a não comer fruta “roída”, bem como refugar animais “meio vivo, meio morto”, ou seja, quase morrendo, pois corria-se o risco de engravidar do caboclo Gibura. Pois se comer, estando menstruada, “nasce uma criança, um indiozinho do cabelo louro, aí ele vai crescer, vai ficar um homem, uma mulher, só que ela vai adivinhar”. Esclarece Avelino que o caboclo Gibura é adivinhador, ele sabe prever o futuro, sabe o que vai acontecer na aldeia, antecipadamente. No entanto, se os responsáveis por ele, pois filho de Gibura não tem pai (biológico), baterem-no ou machucá-lo, ele perde o dom da adivinhação. Para Avelino, “se não bater ele adivinha o que vai acontecer na aldeia, agora se bater nele ele nunca vai saber o que vai acontecer, pois ele desencanta, tira aquele sentido dele que vem daquela sabedoria dele, porque já vem da sabedoria dele”. Nesse sentido, refletia Dona Creusa:

é por isso que muita gente fala assim: - Ah! Eu tenho a leitura, isso e aquilo. Mas no fundo no fundo aqueles que não sabem ler, aqueles índios mais velho que nunca foi na escola, fico pensando assim, como é que tem aquela ideia de falar as coisas, igual essas historias? Fico encabulada com o pai dele. Ele faz uma conta mais rápida que os meninos, os meninos ainda vão para a caneta e lá vai somar e enquanto os meninos tá ali pelejando ele já somou, ele faz a conta, soma e dá certinho. Aí os meninos diz: - Pai, como é que o senhor faz isso?

Meninos muito inteligentes, “diferentes dos outros tudo”, geralmente são filhos do caboclo Gibura sem que a mãe saiba, pois há muitas sabedorias, inteligências, entre os Pataxó que são provenientes do caboclo Gibura, sob a forma de um dom e não algo que se obtém ou constrói em uma sala de aula.

4.2.5. O bicho Imbiara e sua relação com a bramura

A existência dos encantados agressivos e maldosos, isto é, os *bichos* (nomeados e não identificados), era relacionada, pelos meus interlocutores, ao que eles denominam *bramura*, pois esta atrai esses seres para o mundo vivido Pataxó. A *bramura* opera

transformações, isto é, quem muito *bramura* na aldeia, invariavelmente vira *bicho*, *bicho peçonhento*. São os “*virados*”, ou “*bichos virado de gente*”, isto é, são ex-gente. Alguns viram em vida:

mas tem gente que vira bicho depois que morre, tem gente que em vida a gente já tem medo dele, sabe que a pessoa vira. Isso é quando faz muita *bramura* aqui. Mas quando é bom não, morre igual um passarinho. Tem gente que é de nascença. Já nasce um bicho.

Há um conjunto de atitudes que denotam “fazer muita *bramura*”, como, por exemplo, roubar ou tirar moças, que ainda não estão prontas para casar, de suas famílias, bater nos próprios pais, mães abandonarem e matarem seus filhos recém-nascidos. Em particular, a “*bramura*” de matar alguém acarreta algumas consequências indesejáveis.

O *bicho Imbiara* surge da *bramura* de matar alguém, pois os Pataxó concebem uma relação de imanência entre o matador e o morto. Segundo os mais velhos, quando se mata alguém, *o carnal* (o corpo) do morto gruda nas costas do matador, do homicida, pelo resto da vida, o que o torna uma pessoa estranha, pois *o carnal* do morto interfere, cotidianamente, em sua vida. Essa relação entre matador e o *carnal* do morto é bastante indesejável¹⁵²; talvez por isso jamais deva ser evocada, mesmo por aquelas pessoas que sejam capazes de visualizar o morto grudado nas costas do índio. Este *carnal* do morto é concebido pelos Pataxó como um *bicho virado de gente*, isto é, o *bicho Imbiara*.

Difícilmente um matador consegue livrar-se de Imbiara, dizia-me Tari. Para evitá-lo, a fim de livrar as costas, é preciso *matar bem matado* a vítima, não bastando apenas um, mas vários golpes de facão, pois “não deve deixar nem o fígado para os cachorros comerem”. Assim se livra do *carnal*. “*Matar bem matado*” denota o intuito de impedir que o corpo da vítima, após a morte, se transforme no *bicho Imbiara* ou outro *bicho* maléfico qualquer. Se antes, como registrou Carvalho (1977, p. 99), “fazia um fogo em cima prá matar o carnal dele e não virar bicho”, atualmente tem que “matar bem matado”. Vale dizer que aqueles índios que andam acompanhados de Imbiara são evitados, pois são tidos como pessoas maleáveis, podendo, a qualquer instante, ceder

¹⁵² O mito dos dois cunhados que saem para caçar, mais amplamente conhecido como o mito da caveira, já discutido, aborda com evidência essa relação indesejável.

aos apelos de Imbiara e atacar os próprios parentes. Foi inútil solicitar aos meus interlocutores mais fiéis que desenhassem o *bicho* Imbiara.

A *bramura*, em oposição aos laços de *consideração*, trabalha como um operador moral que atualiza ou precipita as relações com os *bichos*, ao mesmo tempo em que opera transformações no sentido de fazer virar um *bicho*, resvalando ou assumindo outras perspectivas, outras gentes, daí que a vida carece de cuidados contra isso, sobretudo porque a condição humana não está imune a essas transformações. Constantemente sujeita a transformações, a humanidade não é fixa, localizada, mas maleável. Se, por um lado, o branco tem usura e ganância, por outro, determinados índios têm ou fazem muita *bramura*.

Diferentemente da *bramura*, a coragem (ou bravura) é uma virtude bastante cultivada, e valorizada, entre os Pataxó. Não se torna um “velho Pataxó” sem tais virtudes. Entretanto, o cabelo encarna o reverso da coragem, pois aquele é a parte do corpo que mais tem medo. Ele “arrepia” a coragem, isto é, o cabelo trai a coragem, queixava-se Tari, ao discutir comigo sobre o tema¹⁵³. A ausência de coragem (bravura) produz uma gente sem valor, um *babaquara*.

4.3. Os santos do tempo “*quando Deus andava no mundo*”

O prestimoso São Sebastião, que também vive no céu, é marcante entre os Pataxó. Embora viva em um patamar superior, ele age na Terra como um intermediário de Deus, ou “mandado por Deus”. No caso da aparição dos santos(as), também compõem a minha etnografia as imagens de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora D’Ajuda, São Braz, mas de forma bem rarefeita ou pouco densa comparativamente à imagem de São Sebastião. No entanto, todos esses santos estão relacionados aos Pataxó através de fortes laços de consideração, o que os tornam parentes reconhecidamente verdadeiros. A afirmativa figura como inválida para os Pataxó que se tornaram “crentes”.

Via de regra, as narrativas sobre os santos vinham sempre acompanhadas das festas realizadas pelos parentes na Bahia. Era possível perceber, nesses relatos, a forte

¹⁵³ Tari parece sugerir uma reflexão sobre o corpo, cujas partes, no caso, o cabelo, possui uma agência capaz de irromper contra a vontade da pessoa. A preocupação com os ossos, ainda que depois de morto, aponta para essa mesma ordem de questões.

influência de manifestações culturais negras, pois comumente eu ouvia os índios referirem aos sambas para festejar os santos. Essas *festas de santo*, manifestações negras no universo dos índios Pataxó, ocorriam apenas nas aldeias da Bahia, o que impediu que eu as registrasse. Em Minas Gerais, a *Festa das Águas*, que reatualiza a figura de Txopai, é a mais expressiva, demonstrando uma distintividade indígena marcante.

Sem desconsiderar a imagem dos outros santos, descrevo, a seguir, somente as impressões relativas a São Sebastião, que mais recorrentemente, se evidenciou etnograficamente. Não é trivial que um dos momentos de maior precipitação da vida social ocorre durante a Festa de São Sebastião, no mês de janeiro, na igreja da aldeia Barra Velha. O vínculo com o santo é suficientemente forte para justificar a correalização e participação em sua festa, por parte dos Pataxó mineiros, realizada em outra aldeia, fora do estado de Minas Gerais, ou seja, em Barra Velha, BA. Conforme relatou Dona Nete, a participação de todo o seu grupo familiar é devida à solicitação dos “velhos” (os antigos, já falecidos), que não a deixaram em paz enquanto não afirmou a sua adesão à festa. Em função disso, determinados “velhos” (como Dona Maria Antônia e Seu Paulo) vêm, regularmente, “em sonho”, ensinar-lhe os segredos do povo e os modos de transmiti-los, bem como a quem transmiti-los.

De uma forma geral, os índios dizem que não se deve “virar as costas” para o santo. Operando de maneira semelhante aos encantados que se relacionam, favoravelmente, com os Pataxó, suas ações se embaralham em muitas circunstâncias. Através de São Sebastião, não é incomum os Pataxó reagirem contra os bichos que ousam ameaçá-los. Como se verá, contra certos tipos de bichos apenas São Sebastião oferece recurso.

Ouvi dos mais velhos que, no início do mundo, os índios Pataxó não conheciam o santo e acabaram atirando flechas em São Sebastião. A primeira flechada foi no peito, a segunda na barriga, a terceira na perna, já pegando de raspão a quarta flechada. Dada a resistência corporal às flechadas, os índios perceberam que não se tratava de uma gente comum, mas de um santo. Outros dizem que sua origem vem dos mais velhos, daí tratar-se de uma “cultura muito forte”. Registrei, com certa recorrência, a expressão “*São Sebastião veio no meu sonho*”, seguida de referência à sua ação de curar, operar, daí a forte aliança com o santo. Não é incomum as mães pedirem a São Sebastião que cure seus parentes de alguma doença. Após a cura, os parentes do enfermo obrigam-se a “*pegar o ramo de santo*” durante a sua festa, ficando responsáveis pela festa no ano seguinte. Essa é uma explicação nativa para a realização da festa de São Sebastião, em

Barra Velha, mas é preciso considerar também que ela propicia favoráveis relações para a lógica da produção do parentesco entre as aldeias em Minas Gerais e Bahia.

4.4. Os seres do tempo da Terra encantada de Juacema

O tempo da Terra encantada de Juacema é marcado pela emergência de diversos seres não humanos, portadores de *forças* e *tipos espirituais* que ora favorecem, ora prejudicam a vida humana. Esta temporalidade também é marcada pelo surgimento de espaços que propiciaram a presença atual das *coisas encantosas* no mundo dos índios.

A estima por esta temporalidade entre meus anfitriões não é despropositada, pois, conforme se verá, ela guarda uma leitura da colonização a partir da perspectiva dos Pataxó, onde eles figuram como vencedores na luta contra os brancos, impedindo a construção de uma cidade (Salvador/BA). Mas não se deve perder de vista que os protagonistas da vitória contra os brancos são as nações subterrâneas que emergiram dos buracos de Juacema, juntamente com os encantados, que “construíram” Juacema e destruíram a incipiente cidade de Salvador.

4.4.1. A nação dos Baquirá e outras nações subterrâneas

Eu fico assim pensando... Como pode ser isso? Mentira não é porque o buraco tá lá a prova. E a gente passava lá na beirinha dele. Não tinha outro lugar para passar. A gente passava com medo. (Domingos, Cinta Vermelha Jundiba).

A nação dos Abaquirás (ou Baquirá) bem como outras nações subterrâneas como os Toletero e os Habiá são descritas através de matizes diversos, ora baixinhos com aparência de velhos, ora morenos de tamanho normal. O denominador comum, no entanto, das descrições, é que são seres que vivem “debaixo do chão” e não comem sal. Estas nações subterrâneas estão relacionadas ao tempo da colonização e aos instigantes eventos que tiveram origem com a gênese encantada da Terra de Juacema. É impossível abordar estes seres subterrâneos sem falar dos buracos da Terra de Juacema, até porque, na presente análise, tais buracos são a chave que se revela como o lugar de passagem de “todas as coisas encantosas dos índios” em direção à temporalidade recente. O Pai da Mata, Hamã, Lombeta e outros seres encontraram na Terra de Juacema uma via de acesso privilegiada, que conduz ao tempo atual dos Pataxó.

A história de Juacema, sem dúvida, não é desconhecida pelos estudiosos do povo Pataxó. Encontram-se referências sobre ela nos trabalhos de Carvalho (1977), Guimarães (2003), Kohler (2004), Bierbaum (2008), dentre outros, mas talvez a mais antiga menção esteja na obra rara *Viagem ao Brasil*, de Maximiliano Wied-Neuwied (1958), publicada primeiramente na Alemanha e na França em 1820. No Brasil, o livro veio a lume somente em 1940, traduzida para o português por Edgar Sússekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo, através da Companhia Editora Nacional. Segundo Costa (2008), entre os anos de 1815 a 1817, o príncipe Maximiliano percorreu os atuais estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia, travando contato com diversos povos indígenas presente nestas regiões. Em sua viagem das fronteiras de Minas Gerais até a vila dos Ilhéus ele relata:

Uma vez alcançada a margem norte com toda a “tropa”, avançamos ao longo da costa, pela planície coberta de densos cerrados, limitados à distância por colinas, mas logo encontramos novamente 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 seca de campos, denominada Jauacema ou Juacema. Nesse local, de acordo com a tradição dos moradores, houve outrora, nos primórdios da colonização portuguesa, a grande e populosa vila do mesmo, 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 Abaquirás, ou Abatirás.[...] Dizem que ainda se acham, em Juacema, pedaços de tijolos, metais e objetos análogos; são os mais antigos testemunhos da história do Brasil, porquanto não há, no litoral, monumentos mais antigos que os dos tempos da primeira colonização dos europeus. [...] Achei em Jauacema uma espécie particular de palmeira, a piaçaba... (WIED-NEUWIED, 1958, p. 220-221).

Essa história vem sendo atualizada, de forma singular, pelos Pataxó que, para além de “pedaços de tijolos, metais e objetos análogos”, têm “achado” e relacionado com muitos seres não humanos não apontados pelo príncipe. Passado mais de um século da descrição realizada por Maximiliano, Juacema reaparece na etnografia de Carvalho (1977), sob a perspectiva dos Pataxó, ativando a “bárbara e antropófaga nação dos Abaquirás” como parentes subterrâneos engajados na luta contra os brancos:

Em Juacema, o filho do caboclo, do índio, pegou um bem-te-vi (índio da beira da costa mesmo, Pataxó) 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 outros e quando vieram fizeram uma guerra. E os outros, os Baquirá, saíram de baixo do terreno, fizeram guerra e acabou com a Juacema. Saíram de baixo do chão, tem dois buraco de onde eles saíram, os Baquirá. E os outro índio era daí de cima. Chegou os índio por terra, por cima do terreno com arco e os Baquirá por baixo, do chão... Baquirá é índio brabo, brabo

mesmo. Acho que eles mora debaixo do chão que inda não descobriram essa aldeia de índio, chamam baquirá. Os antigo contava isso e prova que ainda tem lá os buraco.(CARVALHO,1977, p. 97).

Transcorridos mais de 30 anos, em maio de 2012, em uma conversa oportuna com Domingos Braz, na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, em Araçuaí (MG), a terra de Juacema volta à baila. A epígrafe desta seção foi extraída dessa conversação sobre os buracos da Terra de Juacema, de onde, segundo ele, migraram as nações subterrâneas. Sua fala evoca as reflexões e hesitações que tais buracos oportunizam. Em campo, ouvi diversas narrativas sobre esse local, que fica próximo da aldeia Barra Velha (BA), distando aproximadamente de 4 a 6 horas, seguindo a pé pela praia, no sentido de Caraíva, ao norte. Graças ao seu encantamento, ninguém de carne e osso, atualmente, vive em Juacema.

Na descrição desse espaço, salienta-se a existência de dois grandes buracos redondos, um ao lado do outro, de aproximadamente 2 a 4 metros de profundidade, que, com a ação do tempo e da própria natureza, vêm sendo, aos poucos, soterrados, ficando cada vez menos profundos: afirmam os velhos que eram bem mais profundos. No entanto, não poderia deixar de chamar a atenção para o fato de que a Terra de Juacema não se encontra sob o poder dos Pataxó. Relata Kohler (2004, p. 11) que, nos anos 1960, o local foi terraplanado e colocado à venda, não se encontrando atualmente nenhum indício material desse passado.

Recordo-me que os velhos com quem conversei sempre afirmavam, com indignação, que a Terra de Juacema, enquanto um “território sagrado”, deveria estar sob o “poder” dos índios e jamais nas mãos dos brancos. Estes, inscritos na chave interpretativa do mito do gavião e do caburé, são uma gente perigosa e gananciosa, não merecedora de muita confiança.

Em uma correspondência enviada ao então presidente da FUNAI, em 26 de maio de 2008, as lideranças Pataxó, contestando¹⁵⁴ um relatório de identificação da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, que deixava de fora a Terra de Juacema, assim se posicionavam:

¹⁵⁴ De acordo com as lideranças Pataxó, “o motivo da presente contestação é o fato de que os limites territoriais ali estabelecidos não correspondem integralmente aos da terra tradicionalmente ocupada pelo povo Pataxó, habitante da aldeia de Barra Velha...” (Correspondência enviada ao presidente da FUNAI assinada pelos índios Pataxó representantes do povo e da Frente de Resistência e Luta Pataxó, em 26.05.2008).

Não abrimos mão do território sagrado da Juacema!

Imediatamente a Norte da nossa aldeia mãe de Barra Velha, na margem oposta do rio Caraíva, estão situados, Senhor Presidente, no alto de belas falésias junto ao mar, os buracos da Juacema.

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! (p. 3).

Juntamente com os Pataxó em Minas Gerais, foi possível compreender mais densamente as motivações para a retomada dessa Terra. Em suas lembranças, afirmavam-me trazer das suas visitas às aldeias da Bahia¹⁵⁵ (Barra Velha, Boca da Mata, Mata Medonha), a partir dos anos 80, além de muitas coisas outras, as pequenas pedras amareladas que se encontram em Juacema. Certa feita, Macari (Aldeia Retirinho/MG) me presenteou com sua pequena amostra, que guardava em casa. Não foi despropositadamente que ele me respondeu, após ser indagado sobre a Terra de Juacema, que a aldeia Retirinho, atualmente, também tinha uma Juacema, pois ele havia nomeado a sua filha mais nova pelo nome desse antigo local.

Passo, a seguir, a descrever as narrativas que ouvi associadas a essa terra, alargando descrições já realizadas em outros trabalhos, mas, sobretudo, por considerá-las fundamentais para refletir sobre o entrelaçamento entre história e alteridade que os Pataxó nos ensinam. As narrativas dão conta de eventos ocorridos em um tempo não longínquo, eventos intensamente profícuos, que proliferaram em múltiplas versões. Aquelas aqui descritas não resumem nem esgotam, em hipótese alguma, a nebulosa de ideias e reflexões que presenciei em campo, mas oferecem caminhos para tatear as instigantes hesitações que moram no pensamento dos mais velhos.

Juacema era, no passado, uma aldeia que desde seu início possuía índio e não índio, “que nem nós em Coroa [aldeia de Coroa Vermelha, BA] hoje, que está cheio de gente que não é índio dentro”. Havia casas, pousadas, carros, aviões e máquinas trabalhando dia e noite. Em outra versão, Juacema também se apresenta bastante povoada, por índio e não índio, embora assegure-se que lá “toda vida foi terra de índio”,

¹⁵⁵ Para uma leitura da importância das práticas de visita (ou “formas de ligação trilhada”) na compreensão dos modos de pertença territorial entre os índios no sul da Bahia, ver Viegas (2001). Para a autora “visitar (ou estabelecer linhas de contato, ou trilhas) é o modo de transcender o possível encerramento em que essa forma de pertencer a uma aldeia poderia incorrer” (2001, p. 19).

que estava se transformando em uma cidade. Acontece que, quando Juacema já estava começando a virar uma grande cidade, isto é, a atual cidade de Salvador / BA, com ruas, casas, pousadas, carros e máquinas trabalhando dia e noite, um indiozinho saiu para pelotar na mata. Nesse dia, o indiozinho descobriu um ninho com um filhote de bem-te-vi¹⁵⁶ e, ao desaninhá-lo, trouxe-o para sua casa. Outro garoto, filho de um casal de brancos, começou a brigar com o índio, disputando-lhe o filhote. O desaninhador do filhote não quis entregá-lo e assim começou uma contenda entre índio e não índio¹⁵⁷. Em função dessa confusão, uma nação de índio subterrânea que vivia por ali emergiu, abrindo dois grandes buracos¹⁵⁸ na terra de Juacema, e destruindo-a completamente, após o que retornou para debaixo da terra, através dos buracos, “e aí lá [Juacema] não foi nem aldeia, nem cidade”, virou morada de encantados.

Os primeiros índios dessa nação subterrânea penetraram nos buracos e foram parar na Amazônia. Dizem os mais velhos que essa nação sabia cavar esses buracos com muita prudência, sem deixar que a água vazasse pelos caminhos subterrâneos, pois sob a terra de Juacema há vários lençóis freáticos. Os últimos a entrar nos buracos, vendo que tudo que transbordava dos buracos estava encantando-se, seguiram os primeiros com receio de ficarem invisíveis e, assim, também foram parar na Amazônia. Lá eles formaram suas aldeias subterrâneas.

Desapareceram todas as pessoas que moravam em Juacema, somente os Pataxó não se encantaram, pois eles já estavam lá há mais tempo¹⁵⁹. Também não ficou nenhuma marca visível da cidade, exceto seu arruamento que é possível identificar através da disposição em que se encontram os pés de caju bravo. Todos eles miudinhos,

¹⁵⁶ O pássaro bem-te-vi é considerado, na reflexão Pataxó, como uma ave “de concentração maior, defesa, alerta e aviso”. Segundo Baiara (Jeru Tucunã), o pássaro bem-te-vi também pode ser concebido como uma roupagem, uma forma ou uma parte exterior de uma linda moça que possuía a capacidade de se transformar nesse belo pássaro.

¹⁵⁷ Narra uma segunda versão que a mãe do menino rico, pretendendo tomar o bem-te-vi, enfiou um alfinete na cabeça do indiozinho. “Quando pensa que não, a cidade desapareceu”. No outro dia, ao amanhecer, toda a riqueza, e todas as coisas que estavam configurando a cidade, ficaram encantadas, invisíveis. O “dom” do menino encantou a cidade, pois se lá houvesse se transformado em Salvador os Pataxó seriam exterminados de verdade. Então ele encantou a cidade. Assim arremata Dona Nete: “mas foi isso, então esse indiozinho tinha o dom de não deixar (virar uma cidade), fez isso mesmo para ali (Juacema) não ser cidade”.

¹⁵⁸ Há uma outra versão que faz referência aos buracos de Juacema como um “fojo”, um caminho subterrâneo que liga, ainda que perigosamente, o mundo dos Pataxó a outro mundo, o mundo de baixo, onde vivem os tapuios velhos acompanhados de outras nações, umas a favor, outras contra a luta dos Pataxó.

¹⁵⁹ Há versões que sugerem que a nação de índio que saiu dos buracos para lutar contra os não índios também se encantou, juntamente com a cidade. Vale ressaltar também que não é incomum os narradores desse evento afirmarem, com ênfase, que os Pataxó não encantaram, pois se assim fosse, ninguém restaria para relatar o acontecido.

enfileirados, como se organizassem um *ruado* semelhante ao formato da cidade que estava sendo construída e que foi encantada. Na manhã seguinte ao encantamento nada foi possível divisar na cidade, exceto eles, a “nação” dos cajueiros bravos, cuja presença ainda é possível constatar nos dias atuais.

Um reparo se impõe! Ficou visível também a natureza do lugar (mata, rios, lagoas, animais etc.), no entanto, com algumas curiosas alterações que os Pataxó não deixam de enfatizar¹⁶⁰. O rio passou a correr em sentido contrário, isto é, em vez de desaguar no mar, ele segue em direção ao interior da mata. Nessa inversão, o mar virou a nascente e a mata se transformou na foz do rio. Além disso, a lagoa formada pelas águas desse “rio torto”¹⁶¹ passou a guardar todas as riquezas da cidade sob as suas águas. Dentre elas sobressai a existência de um tacho de ouro, em cujas alças estão conectadas grandes correntes. Dizem os mais velhos que as águas da lagoa eram claras e brilhantes, mas depois que um viajante branco (*um sergipano descarado*) tentou retirar esse tacho, as águas “empreteceram”. Esse viajante reuniu várias juntas de boi para retirar o tacho. Quando o objeto já estava despontando, um boi deitou e o tacho de ouro afundou novamente. Tamanha era a ganância do viajante que, ao xingar os bois de desgraçados, no mesmo instante a lagoa empreteceu de vez. Depois desse fato, ninguém mais ousou explorar a lagoa, mesmo sabendo das riquezas encantadas que ela guarda. E, diferentemente dos locais adjacentes, o lugar ficou sem praia, isto é, a maré não mais secou, observando-se, doravante, uma enorme parede de pedra onde batem as ondas do mar, impedindo o acesso marítimo à Juacema, e compelindo à passagem somente pela mata, pelo campo, onde se encontra a nação dos cajueiros. Além disso, a terra de Juacema tornou-se seca, com pedras e cascalhos.

Após todas essas transformações, Juacema não foi mais habitada por ninguém devido às visões e *pantomias*¹⁶² que assombram o lugar. Logo fui informado que “ninguém” vive na Terra de Juacema, pois conforme observou Soin (Aldeia Imbiruçu/MG), “lá não mora um pé de gente, lá é só cajueiro bravo”. A terra de Juacema virou uma morada de encantados: gente, galos, telhas, túnel de óleo, jacarés,

¹⁶⁰ Nos trabalhos de Kohler (2004), Bierbaum (2008) e Pedreira (2013) há inúmeras descrições sobre as transformações ocorridas em Juacema após o seu encantamento. que convergem com minhas notas de campo.

¹⁶¹ Rio que corre em sentido contrário, movimentando-se em direção à nascente e não à foz, conforme me explicou o senhor Adalício (Barra Velha). Kohler refere-se a este rio como “*rivière folle*” (2004, p. 11).

¹⁶² Na percepção de muitos Pataxó, Juacema guarda um segredo ou “um verdadeiro mistério”, como aponta Kohler (2004, p. 11). Trata-se de uma complexa relação com os encantados.

pousadas, máquinas trabalhando, tudo permanece de forma encantada, invisível. Em síntese, sob a perspectiva Pataxó, a nação indígena subterrânea e todos os seres encantados que para lá se deslocaram, todos a favor da luta do povo, deram um “perdido” na cidade de Salvador, impedindo que ela se desenvolvesse próximo à aldeia de Barra Velha, ao transformá-la em uma terra encantada no tempo da colonização. Neste sentido, pode-se dizer que a nação subterrânea Baquirá e os seres encantados “digeriram” a história.

Sob o impacto das lutas da colonização, a Terra de Juacema, à maneira de um poderoso imã, passou a atrair não somente as nações subterrâneas, a nação dos cajueiros do tempo primordial, mas todos os seres não humanos dos tempos idos, tornando-se um lugar fundamental de encantamento. Após a abertura dos dois buracos pelas nações subterrâneas, passada a guerra entre os índios e os brancos, os buracos ficaram sob o *poder dos encantados*. Desse modo, a terra de Juacema pode ser pensada como um espaço, uma geografia que conecta diferentes temporalidades ao reunir os diferentes seres humanos e não humanos. Em suma, conforme aponta Domingos (aldeia Cinta Vermelha-Jundiba), Juacema virou o lugar das “coisas encantosas dos índios”. Paradoxalmente, os protagonistas não humanos que atuaram no advento da colonização ainda não foram “descobertos” por muitos, decerto por que são invisíveis, encantados.

Esta é a parte boa da história que os Pataxó relatam, com jactância e muita satisfação. No entanto, eles não omitem suas hesitações e reflexões sobre estranhas ameaças oriundas dos buracos de Juacema após o retorno da nação subterrânea para as suas moradias. Afirmavam-me os velhos que, depois de abertos, os grupos de famílias Pataxó não mais se livraram da atmosfera adversa proveniente dos distintos seres que passaram a migrar dos buracos, e cujo *tipo espiritual* não colabora com a humanidade Pataxó¹⁶³. Afirmavam-me, ainda, que além de Juacema permanecer encantada, ninguém jamais conseguiria desencantá-la, pois faltaria poder, dom e coragem por parte dos humanos para tal fim. Ao indagar de um velho sobre uma vã tentativa de desencantá-la, a resposta que obtive foi que o máximo que poderia acontecer seria o improvável autor da tentativa tornar-se encantado, pois o *poder dos encantados* é quase que incomparável face ao débil poder dos humanos.

¹⁶³ Em consonância com isso, no mito da Arara e do Gavião dos índios Kiriri encontra-se o registro de que se os bichos ficarem soltos, eles comerão todas as pessoas, daí que eles não poderiam emergir dos buracos da Arara e do Gavião (cf. NASCIMENTO, 1994).

A concepção de que o *poder dos encantados* é superior ao dos humanos pode ser percebida entre outros povos indígenas no Nordeste. Segundo Bandeira (1972), entre os Kiriri, acredita-se que “se não tivessem os encantados para protegê-los já teriam desaparecido "sem deixar semente"” (1972, pag. 82). Ainda segundo Bandeira, caso não prevalecesse desprezo ao saber antigo que conecta os Kiriri aos encantados, eles,

dominariam os portugueses [os posseiros de Mirandela], expulsá-los-íam de suas terras. Seriam ricos. Controlariam o meio ambiente, trabalhariam menos e não teriam tantas doenças. Não haveria pragas nas roças, nem falta d'água ou secas prolongadas. Só teriam, em troca, de cumprir as obrigações devidas aos encantados. (1972. Pag. 82).

Além do povoamento de Juacema ter-se tornado impraticável, o lugar ficou estranho. Diversos relatos revelam esse estranhamento. Geralmente, quando ocorriam festas no Arraial D'ajuda, a passagem por lá era incontornável. Entretanto, após seu encantamento, tornou-se necessário evitar o trajeto durante a noite, pois muitos que passavam por lá viam, e ouviam, movimento de gente, máquinas trabalhando, além de muita iluminação, como se fosse uma cidade. Segundo Adalício, Juacema “cansou de fazer de boba muita gente”, até mesmo os Pataxó, o que, no entanto, hoje, só acontece com quem não a conhece. Ainda de acordo com Adalício, certa vez, um grupo de pessoas que passava por lá, já bem tarde da noite, viu casas, ruas iluminadas e acabou parando para pedir abrigo. Pousaram, comeram e dormiram como se estivessem numa casa. Ao amanhecer do dia seguinte, estavam todas sob um pé de cajueiro bravo. Essas e outras histórias do mesmo gênero abundam pelas aldeias Pataxó nas quais estive.

Assim, os buracos de Juacema constituem, na reflexão Pataxó, a ponte de passagem para as nações indígenas subterrâneas, mas também uma morada encantada de todos os seres não humanos que constituem a socialidade Pataxó. Não foi difícil perceber, em campo, o quanto a narrativa dos velhos potencializa os buracos de Juacema, com toda a sua força estruturante, compondo a geografia e a história do povo Pataxó¹⁶⁴. Nesse sentido, considero pertinente pensar os buracos de Juacema como um “fundo de socialidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 40), no qual se concentram, conforme já mencionado, infundáveis “coisas encantosas dos índios” que continuam

¹⁶⁴ No entanto, embora tenha acompanhado muito pouco o cotidiano das relações dentro das escolas Pataxó, não aparece na minha etnografia a presença destes seres não humanos nos espaços escolares. Durante o campo eu não investi muito interesse em compreender o que pensam os Pataxó sobre uma suposta ausência dos habitantes de Juacema nas escolas.

rugindo, não apenas a favor, mas também contra a luta dos Pataxó, o que demonstra que a vida social é desafiadora, exigindo um conjunto de práticas cotidianas para a sua segurança ontológica, mas também uma reunião de aliados que, embora não compartilhem a condição humana, recorrentemente colaboram com a luta do povo Pataxó.

Encerro a descrição destas nações de seres subterrâneos fazendo uma breve alusão a um comentário importante feito pelos índios mais velhos da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba. Há o pressuposto de que as aldeias em Minas Gerais estão relacionadas com essa gente subterrânea (especialmente os Baquirá). Acreditam os mais velhos que os Baquirá retornarão em um vindouro tempo de guerra, quando somente as aldeias que estiverem aliadas com os Baquirá vencerão, ao passo que as outras sucumbirão.

De certa forma, através das “galinhas”, isto é, das ramas, os Pataxó se deslocaram para Minas Gerais, para fugir das turbulências históricas provocadas pelo branco, sobretudo durante o *Fogo de 1951*, da drástica redução territorial e de todas as injunções advindas destas turbulências. Desde então ocorreu o *levantamento* de novas aldeias em busca de diversas conexões com a socialidade destes seres não humanos, reconstruindo seus territórios por onde passaram seus antigos entre Minas Gerais (perto dos Maxakali) e Espírito Santo. De certa forma, essa narrativa explica a migração das aldeias da Bahia para Minas Gerais, pois do ponto de vista das lideranças em Minas, boa parte desse *vorossreiro*, que incomoda os Baquirá, foi deixado na “*casa velha*” que criou todos os Pataxó, isto é, a aldeia Barra Velha, conforme trataremos adiante. Foi no contexto dessas conversações que ouvi Dona Nete dizer que *tronco vira galho* e vice-versa, referindo-se à relação entre a aldeia-mãe (Barra Velha/BA) e as ramas (as galinhas) em Minas Gerais.

4.4.2. Os seres que “*não se pode domar como gente*”

São Bento, água benta, Jesus Cristo no altar, bicho feroz peçonhento, arreda do caminho que eu quero passar, salve eu entro salve eu saio, salve salve senhor São Bento, nosso senhor do livramento, livrai e defendei-me do bicho feroz peçonhento, água corrente e dor de dente.

Pareceu-me de bom alvitre dar início a esta incursão com a prece de São Bento, pois não se deve hesitar, afinal “*os seres que não se pode domar como gente*” constituem uma alteridade que oferece perigos. Ademais, quem me ensinou, caso estivesse elaborando este escrito, muito provavelmente não deixaria de lado essa oração.

Os índios narram que, após o retorno das nações subterrâneas para o interior dos buracos de Juacema, seres estranhos desejaram emergir dos buracos. Os velhos que viviam próximo de Juacema se viram defrontados com enormes desafios, em função do potencial agressivo de que estavam investidos “*os seres que não se pode domar como gente*”, que estavam acompanhados por guaiamuns gigantes. Segundo Dona Nete, quando os mais velhos observaram as unhas grandes, os dentes compridos demais, eles não tiveram mais dúvidas de que, caso lhes permitissem a saída, os Pataxó seriam massacrados, pois “já não era mais um tipo para ser humano.” Os velhos “achava(m) que não era mais gente, não era pessoa que podia domar como gente, já era *bicho*”. Os mais velhos, então, não deixaram estes seres emergirem, lançando-lhes melado de cana-de-açúcar para impedi-los de sair dos buracos. Alguns, todavia, saíram à revelia dos Pataxó.

Muitas indagações vêm sendo realizadas, buscando sondar a natureza desses seres que ainda amedronta aqueles que pensam sobre o tema. Há uma interpretação, associada a muito receio, de que esses seres podem ser os próprios *Pataxós Velhos* (os *Tronco Velho*), oriundos das primeiras gerações do tempo diluvial. Acidentalmente, quando estavam em contenda com os brancos, disputando o filhote de bem-te-vi, teriam caído no buraco e se transformado em algo estranho, pois certos espaços (buraco de Juacema, lugar próximo às gameleiras, área circunscrita ao Casarão de Magalhães), promovem transformações ontológicas indesejáveis. Essa seria uma primeira e fraca versão.

Em uma segunda versão, disposta no mito do machado, da abelha e do rio¹⁶⁵, *os seres que não se pode domar como gente*” são parentes de uma nação subterrânea de índios comedores de carne humana, “são tudo anãozinho, tudo velho também” e veem os Pataxó como caça e não como gente, o que explica a sua ferocidade. Outros afirmam ser tais seres inimigos dos Baquirá, e por consequência, inimigos dos Pataxó, pois é sabido que os Baquirá, quando chegar o tempo de uma grande guerra, vencerão a favor dos Pataxó.

4.5. Outros seres da Fazenda Guarani em suas diversas temporalidades

Percebidos como “coisas encantosas”, há, entre os Pataxó, um coletivo desses seres não humanos, em geral, maldosos e perigosos. Os Pataxó dispensam-lhes grande atenção. Se sobre alguns desses foram apresentadas maiores informações, outros foram mantidos em segredo, pois, conforme foi-me dito, eles acarretam mal estar, possuem *tipo espiritual ruim*, além do que a simples menção os atrai, favorecendo disposições (ou afecções) emocionais indesejáveis. Alguns desses seres apareceram em meu registro etnográfico de forma muito intermitente e rarefeita, sendo possível, aqui, apenas o registro de seus nomes – cito, como exemplo, os caifais –, pois meus dados são insuficientes para uma descrição pormenorizada.

Alguns desses encantados agressivos são concebidos como seres primordiais que não entraram na luta a favor do Povo, mas prosseguiram no mundo sem rumo definido; são percebidos, assim como a Imbiara, como efeito das *bramuras* que fizeram, o que lhes impossibilita de se tornarem *encantos de luz*. Todos esses seres que se deslocaram para a Terra de Juacema, na época da guerra da colonização, permanecem, ainda hoje, compartilhando o cotidiano com os Pataxó. Há outros, porém, que surgiram no caminho dos Pataxó, especialmente na Fazenda Guarani. Em resumo, embora esses *bichos* compartilhem a vida diária Pataxó, nenhum desfruta de laços de consideração.

Vale notar que a preocupação com seres não humanos agressivos e maldosos ganhou, aparentemente, certa relevância na reflexão Pataxó, especialmente quando eles falam da Fazenda Guarani no Tempo de Magalhães. No decorrer do campo, os diálogos sobre estes seres foram se intensificando. Relacionado aos *bichos*, o próprio Coronel Magalhães, à luz das teorias Pataxó, também é “considerado” um *bicho*.

¹⁶⁵ A narrativa deste mito pode ser encontrada no livro *O machado, a abelha e o Rio*, lançado por Kanátyo e sua filha Werimehe, com apoio da Faculdade de Letras da UFMG e do MEC no ano de 2005.

Estes seres encantados, mencionados e denominados de *bichos*, distinguem-se, por exemplo, dos *encantos de luz* citados anteriormente, pois não colaboram com a produção da humanidade Pataxó; antes, efetuam transformações indesejáveis. Além disso, alguns destes se diferenciam por desejar *virar gente*, buscando usufruir dos corpos dos índios, sobretudo quando há corpos abertos. Enquanto os *encantos de luz* sentem uma atração pelas coisas cheirosas (como a resina da amesca), os *bichos* são atraídos pela podridão e pelo mau cheiro que a *bramura* exala.

Os *bichos* produzem também diversas formas de malefícios e infortúnios. As ações de assustar, amedrontar, experimentar, zombar, ameaçar, enganar, até mesmo surrar ou espancar alguém lhes são comumente associadas. Vale dizer que não era incomum, quando eu insistentemente arguia os índios sobre os bichos, responderem com certa algazarra, gozação, pois admitiam, assim eu penso, que meu interesse transcendia as raias do bom senso. Eles deveriam pensar não ser pertinente alguém estar interessado em algo tão derrisório. No entanto, sem exatamente saber o porquê, eu insisti nessa trilha. Com certeza, com ponderação, pois não era um assunto que se podia mencionar a qualquer hora. Por trás da encenação cômica, eu suspeitei que pudesse haver algo mais. Era preciso driblar a algazarra para espiar os *bichos*, pois ela operava como disfarce, como ocultação, impedindo penetrar o “universo” desses seres maldosos. Em suma, parecia haver algo como uma cortina de fumaça, uma não consideração aos *bichos* que necessitava ser removida. Por quais razões? Os Pataxó reconhecem que eles, *por um nada*, podem *virar* um desses *bichos*. Independentemente dos *cozinhados*, e ainda assim, pode-se virar um *bicho*. Estes, portanto, ameaçam a vida comunitária, não apenas os sujeitos, em particular. Nem os animais estão imunes aos *bichos*. Os primeiros podem sofrer a influência dos *bichos* e se investirem da capacidade de praticar ações indesejáveis, atentatória à vida comunitária dos Pataxó. Daí o cuidado que se deve ter não somente com os bebês mas também com os cachorros, os galos e as curicas, pois os *bichos*, antes de atacar os Pataxó, atingem primeiro aos animais, conforme já mencionado. A minha impressão é a de que os *bichos* podem deslocar a perspectiva dos humanos e dos animais, passando a se comportar e se verem como *bichos*. Na condição de uma alteridade que se nega, mas que, ao mesmo tempo, se manifesta, os *bichos* desafiam, permanentemente, a humanidade Pataxó, insurgindo-se contra eles, agindo à socapa, suscitando infortúnios. Para que isso seja evitado, um conjunto de sentimentos (moralidades), que os laços de *consideração* resumem, deve ser observado nos modos da vida cotidiana. De acordo com a percepção Pataxó, o

pássaro caburé reúne, em sua polidez, esses sentimentos que neutralizam a ação dos *bichos*.

Três seres que desagradam e não contribuem com a vida diária Pataxó são os inhanhãe, os curucutem e, por fim, os terríveis caifais. Estes, na exegese Pataxó, incorporam imagens inusitadas. Há outros que guardam uma relação de semelhança, ainda que exagerada ou disforme, com certos animais estudados pela zoologia, como insetos, crocodilos, porcos-espinhos e guaiamuns gigantes. Todos eles, além de sujeitos de diversas ações, possuem uma imagem corpórea que, facilmente, se metamorfoseia.

Além dos citados acima, Magalhães é concebido como um *bicho* em função dos maus tratos dispensados aos seus trabalhadores e pelos laços de *consideração* que ele estendia às estranhas criaturas que vivem na Mata da Cotia. *Mutatis mutandis*, Magalhães pode ser concebido como Hamây (Caipora), um dono/*mestre* dos caifais, entre outros, de quem ele zelava, oferecendo-lhes comida e trabalhando conjuntamente, associação que produziu uma invejável fartura que “desencantou” quando ele faleceu. Voltarei a isso no próximo capítulo.

Aos poucos, foi possível realizar um esboço, ainda que muito incipiente, de uma escala hierárquica entre os *bichos*. Ela apresenta uma relação de proporção direta com a *bramura*: no primeiro grau estão os *bichos* conhecidos por inhanhãe, o que significa dizer que se trata de um *bicho* “simples”, isto é, pouco temido, pois se pode enfrentá-lo sem muitos recursos. Subindo na escala há os curucutem, seguidos dos outros *bichos* que guardam similitude com a forma corporal de determinados animais. No ponto extremo da escala, encontram-se os caifais, que formam uma *família* superior. “Os caifais são os *bichos* dos *bichos*. É o rei das feras. Somente São Sebastião pode conter os caifais”. Perversos como são, eles alcançam tal condição em decorrência das sucessivas transformações, em função das *bramuras* que realizam. Ele vai *virando*, até tornar-se um caifai. Desse modo, pode-se dizer que nada impede que um inhanhãe venha a se tornar um caifai, mas um caifai não retrocede à condição de um inhanhãe, pois uma vez virado caifai, ninguém mais o desvira. Trata-se de uma situação semelhante aos curucutem “estes querem virar gente, mas não consegue mais”. Os artigos definidos e indefinidos que acompanham os seus nomes não estão inteiramente corretos, ilustrando uma ambiguidade, pois, dependendo do contexto, a condição de gênero desses seres varia. Suponho ser incomensurável a força de Magalhães como dono/*mestre* de todas essas criaturas na Mata da Cotia, o que explica uma relação de aversão que diversos índios Pataxó demonstram em relação a ele e aos *bichos*.

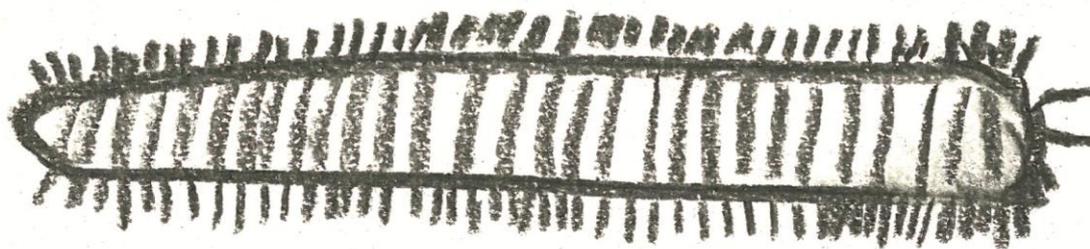


Figura 44- O bicho curucutem, desenhado por Walmir, 2012.

Geralmente esses bichos vivem entranhados nas matas, enfiados nas praias, diziam-me. Todos são *garantidos*, isto é, ousados, e com relação às crianças, elas são indefesas, possuem um *corpo mole*, vulnerável às influências dos *bichos*, conforme já visto. Segundo Dona Nete, “as crianças têm corpo fraco para essas feras”. Disso decorre que não se deve olvidar do necessário ritual do *cozinhado*, já referido, no decurso do qual ocorre a costumeira obrigação de enterrar (ou “plantar”) o umbigo da criança, bem como o rito de nomeação. Já as mulheres, no resguardo, apresentam maior suscetibilidade às influências dos *bichos*, pois eles podem invadir-lhes o corpo pelas costas, uma vez que nessa fase elas ficam com os corpos abertos.

É também motivado pela existência dos *bichos* o fato de os mais antigos tocarem boré, um tipo de assobio produzido com a ajuda das mãos, pois gritar na mata ou gesticular a fim de comunicar-se com outra pessoa não é uma ação adequada, pois os *bichos* vêm em substituição da pessoa com quem se deseja comunicar. Segundo os Pataxó, trata-se de um artifício usado para confundir os *bichos*, pois estes, ao ouvirem o assobio, imaginam ser uma ave, o vento ou mesmo uma cobra, e não gente. Além de gritar, atitudes como rir estrepitosamente, fazer muita galhofa e ressonar alto “assanham os bichos”. Pouco o leitor das diversas histórias que versam sobre os infortúnios produzidos por esses seres agressivos. Não poderia deixar de notar que existem recursos

para combater ou “rebater” esses *bichos*, em especial, dar nó na folha de patioba, dispor a roupa pelo avesso, jogar-lhes sal, fazer a reza de São Bento, tal como fiz no início desta seção, andar acompanhado com cachorros e manter uma boa relação com as “coisas encantosas” que se relacionam, positivamente, com os Pataxó.

Geralmente esses seres também recebem a denominação genérica de “*bicho bruto*”. Eles vêm se complexificando a cada dia, constituindo-se, às vezes, em sérias ameaças e oferecendo inúmeros desafios para os Pataxó. Para além dos citados nominalmente, há aqueles outros que constituem uma “alteridade pura”. Alguns destes dormitam nos fundos dos buracos, pois “nem todas as virtualidades foram atualizadas e o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006b, p. 324). Acompanhando a própria perquirição entre os Pataxó, constatei só ser possível abordá-los de forma muito intuitiva. Quando eu desejava esmiuçar as características destes seres, mediante a formulação de insistentes perguntas, os Pataxó me lançavam uma fria esquiva, tornando-os ainda mais inconcebíveis. Pouco pude apreender senão que sua conceitualização desliza para os profundos buracos da Terra de Juacema até chegar nos “*Purinhos*” pelo avesso, isto é, em uma afinidade potencial, concebidos como “*seres que não pode domar como gente*” que vivem acompanhadas de guaiamuns gigantes.

A construção deste capítulo apoiou-se, e muito, em uma contínua percepção, desenvolvida em campo, de que a convivência com os Pataxó oportunizava descortinar um universo de seres não humanos que ultrapassa os restritos domínios sociológicos. Antes, e para além destes, foi necessário ouvir sobre estes seres outros, em distintos patamares, que eu nem cogitava durante as minhas ingênuas leituras sobre os Pataxó.

A especulação que o pensamento Pataxó realiza sobre esses seres é intensa. Durante o campo foi possível observar a atenção que eles lhes conferem, de modo que não se trata de um tema de fácil manejo. Aqui, realizei somente observações registradas em campo, e eventualmente sujeitas a toda sorte de equívocos. Nesse sentido, não arrego a menor pretensão de exaurir o assunto, conforme já dito, mas entendo estar ainda procedendo a aproximações tateantes, pois os próprios índios me revelaram que estes seres comumente se apresentam de forma inusitada e surpreendente, sob uma forte indeterminação.

A existência e a capacidade agentiva destes seres não humanos que pude registrar, ainda que de forma incompleta e inacabada, ora contrapondo-se, ora solidarizando-se, revelam o valor da alteridade na produção da humanidade Pataxó. A conexão com estes seres, cruzando distintas temporalidades, extrapolam às relações internas à sociedade, permitindo-nos, assim, alargar a rede de relações entre os Pataxó, configurando uma socialidade ampliada.

No próximo capítulo, tendo por base esta socialidade ampliada Pataxó, e sob um enfoque das lideranças das aldeias em Minas Gerais, será possível descortinar as implicações das *puxadas de rama*.

Capítulo 5

A fuga dos encantados e as implicações das puxadas de rama

Le jour où ils se fixent, c'est qu'ils meurent.

Vitor Hugo

Em capítulos anteriores, destaquei que, por ocasião do *Fogo de 1951*, a fuga dos seres não humanos (os encantados) da aldeia Barra Velha afligiu os Pataxó. Em função da ausência dos encantados, a humanidade Pataxó ficou ameaçada, sob o risco de não mais garantir a sua continuidade. Este capítulo demonstrará que a evasão dos encantados das aldeias repercute sobre os movimentos migratórios. O fio condutor para pensar as *puxadas de rama*, aqui, é o próprio movimento/deslocamento dos encantados que gozam de fortes laços de *consideração* entre os Pataxó. A evasão desses seres provoca ausência de *poderosidades*, o que torna a vida Pataxó um *vorosseiro*, conforme esclarece Domingos Braz, já visto antes. Complementarmente, as *puxadas de rama* ocasionam problemas para pensar as relações que originam a forma social multilocal Pataxó, tanto na Bahia quanto em Minas Gerais. No desenvolvimento do capítulo eu discuto tais problemas em duas partes.

Em um primeiro momento, focalizo a relação entre as *pontas de rama* em Minas com as aldeias da Bahia, principalmente a aldeia Barra Velha (BA). Esta, sempre foi concebida como uma forte referência entre os Pataxó, ou seja, *aldeia mãe*, e agora é imaginada como *ponta de rama*, pois através de um denso e complexo sistema transformacional, *tronco vira galho*, e pelo reverso, *galho/rama vira raiz*. Em um segundo momento, trato da migração entre as *pontas de rama* no estado de Minas Gerais, a partir da sede da Fazenda Guarani. Mencionei, anteriormente, que a sede da antiga Fazenda Guarani (atualmente a Aldeia Sede), onde se aglutinaram os primeiros grupos domésticos Pataxó, no tempo do antigo RIN, transformou-se em um ponto de concentração, para logo em seguida tornar-se um foco de dispersão dos grupos de famílias a partir do ano de 1986. Busco, agora, tematizar essa inversão do modo concêntrico/convergente para o dispersivo/divergente que a Fazenda Guarani consubstancia, mediante a leitura dos próprios índios que realizaram as *puxadas de rama*. Nesta visada, como se verá, Magalhães, sob a leitura da reflexão nativa, ocupa um lugar central.

Ante tais propósitos, concebo as *puxadas de rama* como um movimento que desconstrói e reconstrói relações. Inspirando-me na reflexão realizada por Mauss sobre as festas, penso as puxadas como “o movimento da agulha que serve para ligar as partes da armação do telhado de palha, para não fazer senão um tecto único, senão uma única palavra. São as mesmas coisas que regressam, o mesmo fio que passa” (MAUSS, 1979, p. 87). Daí que as puxadas não são vistas, aqui, como rupturas, mas como um movimento de expansão que liga as partes, formando um único sistema, um único povo, contrastando-se com outras experiências de migração, cujos deslocamentos produzem novos etnônimos, configurando uma “poética de emergências” (ARRUTI, 1996). Além disso, as *puxadas de rama*, fruto da própria experiência Pataxó imersos em um processo histórico, revela o movimento do povo não como vítima, mas como agente do próprio destino.

Vale dizer que, ao centrar o foco nas *puxadas de rama* conformando as relações entre aldeias, não me escapa que os Pataxó realizam outras formas de deslocamento no interior de suas aldeias, como aquela destacada por Viegas para os Tupinambá de Olivença (2003). Ao perceber as visitas entre parentes através das caminhadas e aberturas de trilhas, Viegas desenvolve o conceito de território-trilhado que, ao incorporar fluidez e movimento, “se decalca de uma forma de sociabilidade marcada pelas visitas entre unidades de residência, as quais vão abrindo e fechando vias de acesso na paisagem” (VIEGAS, 2003, p. 393). Apoiando-me em Viegas (2003), creio ser pertinente pensar as *puxadas de rama* como um prolongamento dessas caminhadas e, ou, trilhas percebidas pela pesquisadora; no entanto, não entre unidades residenciais, mas entre distintas aldeias.

A minha base etnográfica para dar conta destas reflexões assenta-se em reiteradas conversações com os Pataxó de longa idade, mais comumente chamados de “*livros vivos da aldeia*” que, diga-se de passagem, pouco frequentam a escola. Em campo observei uma participação muito rarefeita dos mais velhos na escola, como se uma regra implícita determinasse que tal espaço estaria direcionado aos mais novos.

A partir das proposições acima busco capturar a lógica pela qual alguns Pataxó optaram por abandonar um território considerado “*aldeia mãe*”, “*aldeia raiz*” (Barra Velha / BA) e viver em um lugar que sediou um antigo reformatório (colônia penal) para índios. Em outros termos, questiono: por que abandonar uma terra natal cercada de parentes e afins e viver em uma terra longínqua e estrangeira? Até que ponto o “*puxar a rama*” possibilita pensar numa inversão assimétrica da relação entre as “*pontas de*

rama” e a “*raiz*”? Em que sentido o idioma da migração inflete a concepção da aldeia Barra Velha como um “*tronco que virou galho*” por parte dos índios de Minas Gerais? Como explicam os índios essa inversão? Seguindo esta mesma lógica de indagações, a saída da Fazenda Guarani (MG) para outras aldeias em Minas Gerais, constitui um movimento análogo.

Julgo pertinente refletir a respeito do que buscam, de fato, os Pataxó, nesse recorrente deslocamento, cujo movimento não parece ter fim, pois, conforme já visto, após a chegada em Minas Gerais, nos idos dos anos 1970, pode-se observar, como busquei mostrar no capítulo 1, um contínuo movimento de afastamentos/diferenciações entre os grupos de família, oportunizando o surgimento de distintas aldeias em Minas Gerais. A meu ver, as indagações feitas acima ultrapassam as questões de ordem geográfica, econômica e étnica, muito embora não as desconsidere no decorrer da argumentação que será desenvolvida.

Ao apoiar-me no idioma da migração, consubstanciado no mecanismo nativo de *puxar a rama*, busco capturar os diversos sentidos que este carrega e, como se verá, está estreitamente relacionado às distintas dimensões da vida cotidiana entre os Pataxó; pois, à guisa de um mecanismo imprescindível, os Pataxó, sempre que necessário, servem-se dele. No entanto, conforme já dito, não se *puxa a rama* com qualquer um, pois os laços de sangue e de consideração contam, em boa medida, nesses deslocamentos necessários, mas sempre perigosos e penosos. A relação entre cunhados destaca-se neste movimento, pois pais e filhos ou mesmo irmãos solteiros não estabelecem relações ideais para *puxar a rama*, pois eles não formam aldeias. Além disso, esclarece Kanátyo, entre os parceiros ideais (isto é, os cunhados) deve ocorrer uma sintonia muito fina:

a gente quando faz uma rede, eu e o Clovis [seu cunhado], tivemos essa quase que foi uma coisa de muita força, de força de valor, a mesma coisa que ele quer eu quero, a mesma coisa que ele pensa eu penso, a mesma coisa que ele vê eu vejo, então, é um parente que dá para nós fazer isso, que dá para fazer uma rede, então, para nós criar um novo pensamento de rede, um nova rede nós temos que seguir essa coisa.

Eu desconheço aldeias que puxaram rama sem cunhados (relações de afinidade) entre os Pataxó. Eles estão sempre presentes, talvez por isso mesmo não haja quem não saiba da existência dos numerosos caveira, sempre lembrado na história dos dois cunhados que saíram para caçar, já tratado no capítulo 4, quando discuti o fardo mal cheiroso do cunhadismo. Como nenhum grupo ou aldeia Pataxó está imune às *puxadas*

de rama, esse mecanismo provoca uma certa instabilidade sociológica, pois os deslocamentos dos parentes enfraquecem a aldeia, ao mesmo tempo que distendem os vínculos entre os grupos familiares, ainda que por um determinado tempo. Disso decorre o desafio para quem permanece na aldeia e, principalmente, para aqueles que migram, tendo que levantar do chão uma nova aldeia. Parece-me correto dizer que se os Pataxó primam por um corpo estável e firme, seus coletivos de grupos de família devem ser suficientemente maleáveis ou resilientes para lidar com a instabilidade que as *puxadas de rama* produzem. Além disso, as *puxadas de rama* também geram mudanças na relação entre as diferentes aldeias Pataxó e, como se verá, especialmente entre a aldeia Barra Velha e as novas aldeias que surgiram a partir dela. Sob a perspectiva de certas aldeias em Minas, essa condição vem sendo modificada, problema que não se encerra aí. Mesmo entre as novas aldeias, especialmente aquelas, em Minas Gerais, sobre as quais este trabalho se apoia, a relação entre elas apresenta acentuadas questões para estudo. Ainda que a ramificação apresente problemas entre os distintos grupos, isso não significa dizer que ela provoca um rompimento entre eles. Mesmo carregada de conflitos e fortes diferenças entre os grupos, em campo é perceptível a rede multilocal conectando as aldeias. Afinal, se os encantados são os primeiros a acionar as *puxadas de rama* produzindo as migrações, eles também colaboram para levantar novas aldeias e para conectá-las através do perfume da amesca e da participação no ritual do Auê, na Festa das Águas e na Festa de São Sebastião.

5.1. Puxando a rama a partir da *aldeia mãe*

Em campo, junto aos grupos de família Pataxó que constituíram as diversas aldeias em Minas Gerais, reiteradamente referiam-se à aldeia Barra Velha (BA) como “aldeia mãe”, “aldeia raiz”. Logo no início do meu trabalho, ouvia recorrentes afirmativas que expressavam o forte vínculo entre as *pontas de rama* (os galhos/galhinhas) e a raiz: “nós somos a rama mais longe da aldeia mãe”; aqui “é a rama mais distante da raiz”. Justamente por isso, no começo, eu levantei a hipótese de que Barra Velha constituiria um valor simbólico de fundamental importância para a sustentação e permanência das aldeias em Minas. Além disso, as leituras que realizei antes de ir a campo reforçavam tal hipótese. Grünewald, por exemplo, afirma que os Pataxó de Carmésia “são egressos de Barra Velha e vêm construindo tradições num trabalho análogo — e em permanente diálogo — com os Pataxó do Extremo Sul da

Bahia. (GRÜNEWALD, 1999, p. 56). Mais à frente ele acrescenta, “esses Pataxó de Carmésia também têm Barra Velha como “aldeia-mãe” (GRÜNEWALD, 1999, p. 58).

Presentemente, as relações entre as aldeias, tanto em Minas Gerais quanto na Bahia, estão conectadas por diversos eixos, constituindo um amplo sistema de relações. Sampaio (1996), referindo-se às aldeias Pataxó da Bahia, fala em “um conjunto social” que, apesar de disperso, vem se articulando formalmente desde 1989. Neste amplo sistema de relações, não se deve desprezar os conflitos, pois eles também constituem os elos que unem os grupos entre si. Há conflitos de diversas naturezas, oriundos de antigas relações ainda no Estado da Bahia, bem como conflitos atuais sobre relações de parentesco, vida religiosa¹⁶⁶ e também sobre a distribuição dos poucos recursos que chegam às aldeias. Vale enfatizar, igualmente, que não se deve deduzir que os conflitos de ontem e de hoje sejam obstáculos para uma intensa relação entre as aldeias, pois eles mais ligam do que separam.

Contribuem também para ligar as aldeias as visitas mútuas entre os parentes e as diversas reuniões e encontros promovidos pelos órgãos que atuam nas aldeias. Além destes, vale notar os frequentes contatos telefônicos, que durante o campo me chamaram a atenção. Tal frequência foi explicada, por algumas crianças, como sendo devida ao fato de que muitos Pataxó têm “*fome de ouvido*”, daí o uso constante dos aparelhos celulares.

Não é difícil identificar a rede de relações supralocal de comércio interligando as aldeias nos dois estados. As relações de comércio desenvolvem-se por intermédio de artesanatos em geral, especialmente em madeira, colares de semente diversas, coco seco, peixes do mar e farinha de puba. Em campo, no ano de 2011, encontrei Arari e Biraiara, ambos filhos de Luis Capitão, e também o índio Bio, filho de Zuide, vendendo os produtos citados acima. Todos eles moram na aldeia Barra Velha (BA). Segundo Bio, todos os anos, antes do período do verão, ele percorre as aldeias em Minas, vendendo diversos produtos oriundos das aldeias na Bahia, pois em Barra Velha “*só tem dinheiro no verão, no inverno não tem nada*”. A farinha de puba constitui uma iguaria indispensável e, por isso, possibilita o estabelecimento de contínuas relações comerciais entre os Pataxó. Fui informado de que determinados índios que migraram para as

¹⁶⁶ O conflito religioso agrava-se, especialmente, a partir da adesão, por parte de alguns índios, à Igreja Evangélica Missionária Pentecostal fundada por um pastor holandês em Sabinópolis (MG), no ano de 1966, e difundida em Carmésia a partir de 1987. (TORRETA, 1998, p. 87).

aldeias em Minas Gerais, nas décadas de 1980 e 1990, e que hoje estão em Barra Velha, como a família do Senhor Adalício, retornaram para a *aldeia mãe* por não terem suportado a falta da farinha de puba, pois a farinha feita em Minas é muito fina, além de sentirem azia após ingeri-la. De acordo com Dona Natalina (aldeia Sede), que permaneceu em Minas, a falta da farinha trouxe sofrimento:

Quando chegamos para cá nós sofremos um mucado, mas graças a Deus passou o tempo, nós endireitamos nossa vida. [...] Para fazer farinha nós tinha aqui o pessoal, não usava farinha de mandioca não, era só farinha de milho, para torrar ainda e para fazer aquela farinha e eu não sabia, que nós era com mandioca, aí ia torrar, queimava aquilo tudo, dava dor de barriga na gente. Aí nós sofremos, mas não deixava de trabalhar. Ainda bem que nesse tempo nós tava forte para trabalhar, né, aqui nem farinha não tinha.

Conversando com Dona Nete, ela afirmou que ir ao final do ano para Barra Velha é de suma importância, pois “a gente vai comendo aqui essas comidas de branco, chega uma hora a gente enjoa, aí tem que ir lá pro Pataxó”.

Ainda focalizando as conexões que interligam as diferentes aldeias entre os dois estados, merece destaque a *Festa de São Sebastião*, que ocorre na aldeia Barra Velha, e a *Festa das Águas*, nas aldeias em Minas, em particular, nas aldeias do Imbiruçu, Muã Mimatxi e Retirinho. Estes dois eventos rituais selam, de forma expressiva, a relação entre os grupos dos dois estados.

Os índios da aldeia Retirinho, mesmo estando em Minas Gerais, são co-realizadores ativos da *Festa de São Sebastião*, que ocorre, há vários anos, no mês de janeiro. A chegada dos parentes de Minas, bem como do apetitoso vinho de jabuticaba, são esperados com muita expectativa, conforme comentaram alguns índios de Barra Velha. Vale ressaltar que uma das principais demandas dos coletivos Pataxó de Minas à FUNAI consiste em aluguéis de ônibus para viagens à Barra Velha durante a *Festa de São Sebastião*. Em Minas, durante a *Festa das Águas*, um dos eventos rituais de maior repercussão no estado, índios residentes nas aldeias Barra Velha, Pequi e Coroa Vermelha fazem-se presentes, na medida do possível.

As relações supralocais de aliança matrimonial também fortalecem os vínculos entre as aldeias. Essas relações merecem uma atenção especial, pois possibilitaram o fortalecimento das aldeias em Minas Gerais, especialmente nas décadas de 1980 e 1990, quando os grupos domésticos sediados no antigo RIN, através de suas viagens para a Bahia e dos convites persistentes, trouxeram para Minas outros grupos familiares, visando a fortalecer seus grupos locais e, por conseguinte, impor uma nova

configuração para a Fazenda Guarani, aproveitando o período em que ela viveu um ocaso administrativo.

Nesse tempo, quando a Fazenda não era mais um RIN, mas também ainda não havia alcançado a condição de “Reserva Indígena”, os grupos familiares sediados em Minas vivenciaram intensas rivalidades entre si: afirma-se que os *bichos brutos* corriam soltos naquela época. Neste período, os novos parentes que chegavam da Bahia eram fortemente disputados entre as lideranças locais. Nesse contexto, eles fortaleciam os grupos familiares, mas intensificavam a rivalidade entre as *ramas*.

Por fim, ainda destacando as pontes entre os grupos Pataxó, eu não poderia deixar de mencionar uma conexão que, comumente, os índios afirmam existir. Segundo eles, os seres encantados e seus próprios espíritos viajavam, frequentemente, entre as aldeias, porém não através das poeirentas estradas humanas, mas pelo “*grande caminho de constelação*”. Este caminho do céu facilitava o trânsito celeste dos seres encantados (os encantos de luz, os tronco velho, São Sebastião, entre outros) que sempre descem, atraídos pelo aroma da amesca, trazendo coisas boas para a aldeia. Além destes, os *bichos brutos* também circulam pelas aldeias, convocados ao mesmo tempo que compelidos pelas atitudes que conformam a *bramura*.

Consideradas essas relações supralocais, pode-se dizer que o fortalecimento local, no cotidiano de cada aldeia Pataxó, não ocorreu dentro de um espaço limitado às aldeias em Minas Gerais. Isso leva-me a reagir, negativamente, contra leituras produzidas sobre esses coletivos a partir de um sistema relacional fechado, uma noção de sociedades fechadas sobre si mesmas, como se fossem mônadas autocentradas, impermeáveis às distintas e complexas relações que eles estabeleceram, e vêm estabelecendo, com o exterior. As *puxadas de rama*, como vimos no primeiro capítulo, não operam constituindo mônadas locais fechadas, mas configurando uma forma social multilocal. Neste sentido, minha percepção converge com a leitura de Grunewald, pois, segundo ele, “as relações de parentesco e afinidade entre os Pataxó não se circunscrevem a um ou outro núcleo, mas extrapolam as fronteiras geográficas dos municípios nas quais as aldeias se inserem.” (GRÜNEWALD, 1999, p. 59). Se, à primeira vista, pode-se observar uma humanidade Pataxó sendo construída continuamente, constituindo um “nós” homogêneo, mais acuradamente, contudo, é possível descortinar uma ampla rede de relações que, conforme vimos no capítulo anterior, não é redutível a uma gente humana apenas.

Certamente, os vínculos com os parentes que os Pataxó estabelecidos em MG haviam deixado nas aldeias da Bahia, bem como o sentimento de pertencimento à aldeia da Barra Velha eram, continuamente, alimentados por diversas redes supralocais. Afinal, prevalecia, e prevalece, um persistente sentimento de saudade da antiga terra, do mar, do mangue, pois, de acordo com Dona Nete:

Nada substitui o mar não, o mangue pior, daí essa saudade danada assim, ir lá é para matar essa vontade de comer. Quando eu saí de Barra Velha, lá em Boca da Mata eu falava, ah! Quem me dera eu morar pertinho do mangue, aquele brejo nem para ser o mangue.

Desse modo, os Pataxó em Minas se veem, a partir das suas distintas aldeias, como “*pontas de rama*” vicejando em outras terras, distanciados do seu lugar de origem, mas com laços vívidos. No entanto, essas *ramas* não representam uma réplica ou uma mera ampliação da aldeia de origem. Quero afirmar, assim, que a migração dos grupos de família deslocados para Minas Gerais nos impõe o desafio de pensar não apenas em continuidades.

Estou convencido de que é preciso descortinar outras relações que não apenas produzam continuidades quando os índios dizem que eles são as “*galhinhos*” ou as “*ponta de rama*” das aldeias da Bahia. Após o tempo inicial de convívio nas aldeias em Minas, algumas lideranças de aldeia passaram a relatar uma certa inflexão na relação entre as aldeias em Minas e a aldeia mãe, chamando a atenção os relatos de que atualmente o *tronco* estava se tornando *galho* e, reversamente, o “*galho*” estava virando “*tronco*”. Daí que se faz necessário compreender esta relação de inversão e o que vem promovendo essa transformação.

5.1.1. Do tronco que virou galho

Em campo, eu travei diversas conversas sobre essa relação de inversão (*galho/rama* e *raiz*) entre as aldeias em Minas e Bahia, ao longo das quais ficou patente a conexão entre o idioma da migração e a inversão, de modo que ambos operam conjuntamente. Para pensar a inversão, eu parto dos seguintes pressupostos. Primeiramente, de que estes grupos familiares Pataxó, em suas distintas aldeias ou grupos locais, formam um amplo sistema de relações, relativamente preservado e cotidianamente construído através de diversas redes, tais como algumas que apontei anteriormente, configurando uma forma social multilocal. Em segundo lugar, de que o idioma da migração apresenta-se como um movimento criativo de fundamental

importância para o sistema, pois através da *puxada de rama* ele se estende, conferindo mais vitalidade à sua regulação, justamente quando o sistema não pode operar em ponto-morto, pois quando a convivência extrapola o limite de tempo aceitável, as *puxadas de rama* tornam-se imprescindíveis visto que constituem um meio de prevenir a *bramura* entre os índios. Daí que, se fixarem sem a presença dos encantados eles morrem. A seguir, busco restituir essas questões ao seu contexto etnográfico, mediante a reedição de três importantes conversas sobre o tema, entabuladas nas aldeias Retirinho, Muã Mimatxi e em Cinta Vermelha-Jundiba.

Já assinaiei, em capítulo anterior, a difícil conjuntura provocada pelo *Fogo de 1951* na aldeia Barra Velha, o que ocasionou a migração dos vários grupos de família para distintos locais, tanto na Bahia quanto em Minas Gerais, em busca de melhores condições de vida. Para a maioria dos grupos de família que compõem os coletivos Pataxó em Minas, esses deslocamentos, ocorridos desde os anos 1960, eram inevitáveis. A seguir, explico, a partir de concepções nativas, a inversão da relação entre a *aldeia mãe* e suas *ramas*.

Na primeira quinzena de julho de 2011, após uma reunião com todos os integrantes da aldeia Retirinho, Dona Nete (atual cacique) revelou-me seu receio de “*dormir e acordar [no dia seguinte] com o Retirinho virando uma Barra Velha*”. Divino, seu marido, que também participou da reunião, lembrou-se do seu tempo na aldeia mãe, quando “os índios saíam de manhã e voltavam quase de noite, vendendo artesanato no sol quente, passando fome e muitas vezes voltavam sem nada”. Estas reflexões, resultantes de uma avaliação da *aldeia mãe* pelos meus anfitriões, oportunizaram desvelar uma percepção da relação com a aldeia Barra Velha inédita para mim, pois até este momento em campo eu não havia sequer cogitado sobre isto.

Ao questionar o motivo de tal receio, esclareceu-me Dona Nete:

Eles não respeitam a tradição antiga. [...] Cada qual lá eles, tudo é loteado. Não é igual aldeia que era antigamente, era de todos, era comunitário. Hoje virou assim, individual, cada um tem o seu. Quem quer morar ali, vai comprar na mão do outro.

Para as lideranças em Minas, o loteamento, impedindo o uso do território de forma compartilhada, contraria tudo o que eles haviam aprendido com os *Tronco Velho*, o que implica em uma ruptura com o *modo antigo*. Durante o campo, registrei algumas

discussões entre grupos familiares com vistas a evitar que a prática de loteamento se instaurasse em Minas Gerais.

Admito que eu provoquei o teor dessas conversações, ao demonstrar o meu espanto e questionar essa transformação de *tronco* para *galho*. A partir disto, Dona Nete me fez ver outras questões, ao queixar-se de um problema que, recorrentemente, era referido entre os índios de Minas, isto é, a deficiência do atendimento à saúde em Barra Velha, o que os obriga a migrar para Minas Gerais. Essa queixa, sem dúvida, contribuía para fortalecer a concepção de que Barra Velha *tornou galho*, pois, segundo Dona Nete, “tem gente que vem tratar aqui. Mãe, minha cunhada, meu tio, quando o caso é mais grave, se apega é aqui [nas aldeias em Minas]”. Provavelmente, os atendimentos à saúde prestados pela unidade da FUNAI em Governador Valadares, fomentaram os deslocamentos desde os anos de 1960, com o que a ideia da “cura” se vinculou ao estado de Minas Gerais.

Além do mais, na visão de Dona Nete e de outras lideranças em Minas, as dificuldades da aldeia Barra Velha também estavam fortemente ligadas aos turistas e aos problemas que eles levam para a aldeia, pois eles têm influenciado os “parentes” da Bahia a conferir “*muito interesse por dinheiro*”¹⁶⁷, o que prejudica a aldeia¹⁶⁸. Na visão dos meus anfitriões, certas aldeias na Bahia estão fora do controle dos próprios índios, se comparadas aos contextos específicos das aldeias menores em Minas Gerais (organizadas em pequenos grupos familiares). A lógica do turismo que avança pelas aldeias sem controle mais firme por parte dos próprios índios é vista como uma ameaça à continuidade dessas aldeias.

Explicou-me Dona Nete que Barra Velha havia crescido muito; no entanto, o *evoluimento* seguiu o curso do turismo, modificando muito a aldeia, a ponto de os parentes de lá não os verem mais como parentes, mas como turistas. Daí a “exploração”, isto é, os altos preços que os Pataxó de Minas veem-se obrigados a pagar ao comercializar produtos de vários gêneros com os “parentes” da Bahia, durante o período em que visitam o estado, especialmente o período da *Festa de São Sebastião*. A sua principal queixa estava relacionada aos preços dos aluguéis dos bugres para visitar os

¹⁶⁷ Sobre esse interesse por dinheiro, Grünewald relata que um informante, que se dizia mineiro e é casado com uma índia Pataxó, afirmou-lhe que “a única caça que o índio corre atrás na Coroa Vermelha é o kaiambá. (Como os Pataxó designam o dinheiro).” (GRÜNEWALD, 1999, p. 166).

¹⁶⁸ Os problemas relacionados ao turismo há muito vêm sendo apontados por antropólogos que conhecem bem os Pataxó na Bahia (SAMPAIO, 1996).

parentes em outras aldeias localizadas no entorno de Barra Velha, como Bugigão, Pará, Xandó e Campo do Boi: “do jeito que eles cobram para um turista, eles cobram para nós índios que for daqui para lá”. E Dona Nete arremata: “no comércio, alguns quer explorar a gente, não vê como parente. Você acha que nós fica sem farinha de puba? Explora a gente”. Foi no âmbito dessas conversações que ela afirmou que “lá [Barra Velha] tá uma raiz que se tornou galho”.

Ao tentar fundamentar a sua afirmativa de que Barra Velha *tornou galho*, Dona Nete observou que “aqui [Retirinho] é um galho né, porque eu vim de lá e tudo, não posso perder a origem de lá, mas que aqui, daqui já foi muita coisa pra lá já, em vez de nós ir lá resgatar, lá, né, eles que vem aqui”, fazendo referência à temporada em que a índia Jandaia se deslocou da Bahia e foi para a aldeia Retirinho, em busca de novos aprendizados das tradições do povo Pataxó.

Então eles vêm pesquisar a forma da gente sobreviver aqui em termos de tudo né, o costume, a tradição, como a gente se adaptou aqui. Com isso tudo. Mesmo que sabe que veio de uma aldeia né, da aldeia mãe e aqui não deixou nada disso morrer. E eles lá, por ser lá dentro da própria terra nativa lá, deixar isso morrer, agora que eles voltaram, quando minha prima teve aqui, Jandaia, e ela teve aqui, ela falou que, ela até chorou muito, foi um encontro bonito para danar por causa eles emocionaram aqui, por causa nós está aqui nesse sertão né, aqui de Minas, embaixo desses morros brutos aí, nessas terras tudo fanosa, não tem uma praia, não tem um mangue. Eles acham que em termos de ser índio nós temos muita riqueza, nós não deixamos isso morrer, quer dizer, a gente levou um tempão para [...] fazer todo esse acomodamento primeiro para depois a gente [...] mostrar o que é do nosso povo primeiro. Nós resgatemos tudo para aqui né, primeiro, como se fosse pensar para fazer aqui ser uma aldeia de verdade, demorou muito, a adaptação, a forma de preservação, quando nós chegou para aqui isso aqui você não via nem um pé de pau por aí, nesses morros por aí, tudo pelado, [...] cheio de estradinha só de boi que era uma antiga fazenda né, que qual os primeiros índios que vieram para aqui, mesmo sendo Guarani, Krenak, [...] Xerente misturado aí com Krenak, eles deixaram se levar porque era uma fazenda a qual eles estavam aqui só passando um tempo, aí no tertelo¹⁶⁹ eles pensavam, ah isso aqui não vai ser aldeia mesmo, isso aqui é só um recanto de apoio para nós por enquanto e de repente chegou os Pataxó. Aqui com muita dificuldade que a gente passou, queria um pedacinho de terra. [...] A gente via aqui parece que não era apropriada para nós seguir o que nós somos, aí de repente nós nos sentimos segura, ah não, é aqui mesmo. Parece que eu me senti liberta, aí foi isso mesmo. Começou demonstrar nosso Auê, voltar às raízes velhas. Eles pensavam que nós ia deixar de ser o que era, sendo que eles lá que deixou né, hoje eles já acredita né. Foi a onde a minha prima Jandaia [...] passou um tempo morando aqui com a gente e viu por esse aqui ser um galho, né, lá de Barra Velha e demonstrava tudo que era do seu povo, dos mais velhos, e eles lá, já dentro de seu próprio território não tinha nada, tinha medo de mostrar, não queria ser levado mais em consideração esse lado cultural da vida da gente, aí ela foi e tomou coragem, ela e mais duas irmãs onde fizeram a Jaqueira. [...] Ela já levou essa experiência daqui, do canto, do Auê...

¹⁶⁹ “No tertelo” equivale a um pensamento distraído, uma consciência não desperta.

No trabalho de Grünewald (1999), as viagens de Nil para aprender as tradições Pataxó na aldeia Retirinho são ressaltadas. Nil disse-lhe que “saiu com o tio Avelino¹⁷⁰ (Amburé) ‘há mais ou menos sete anos’ da Coroa Vermelha e foram para Minas Gerais porque ele morava na Fazenda Guarani, onde ‘eles puxam mais nas tradições deles, na cultura deles’” (GRÜNEWALD, 1999, p. 263). Grünewald destaca ainda que “o Auê da Coroa Vermelha, que está sendo ensinado aos índios por Nilcéia, foi aprendido diretamente com a Néti e o Kanátio quando aquela índia esteve em Carmésia” (GRÜNEWALD, 1999, p. 59), e que ela “continuou ‘a catar’ as músicas na Fazenda Guarani e levou para a Coroa Vermelha” (GRÜNEWALD, 1999, p. 262).

Mais recentemente Castro, a partir da sua experiência na Reserva Pataxó da Jaqueira, aponta:

Por se encontrar afastada de centros urbanos, os Pataxó consideram a Fazenda Guarani como uma aldeia onde a tradição foi relativamente mais preservada. Além disso, os Pataxó da Fazenda Guarani foram os primeiros a tomar a iniciativa de promover o resgate cultural. Ali Nayara teria aprendido não apenas palavras da língua Pataxó, mas principalmente danças e cânticos, também na língua. (CASTRO, 2008, p. 100).

É desnecessário dizer que esta leitura da inversão (*tronco que virou galho*) não é admitida pelos índios que atualmente vivem em Barra Velha, pois, para alguns destes, em Minas Gerais sequer há mundos propícios nos quais viver. Além do mais, lembramos Grünewald que “deve-se atentar para o olhar do Pataxó que ficou na ‘aldeia-mãe’ e para aquele que saiu para outro lugar onde construiu vida nova e sob a qual recai o estigma da perda de autenticidade.” (GRÜNEWALD, 1999, p. 51). Embora não fosse este o meu foco, o curto período em que estive em Barra Velha não me possibilitou uma maior aproximação com os índios para realizar uma discussão entre as distintas leituras, com vistas a contrapor uma à outra. Sem dúvida, essa questão representa um foco de questões para pesquisas futuras.

Um outro diálogo, travado na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba com Domingos Braz e Kanátio (Muã Mimatxi), oferece uma outra direção para a leitura da inversão da relação entre Barra Velha e as aldeias em Minas. A partir desta conversação, não será difícil perceber os sentidos da migração, que sinaliza para um forte interesse em restabelecer as relações com os poderes oriundos dos seres não humanos, cuja

¹⁷⁰ Atualmente, Avelino não mora mais na Reserva Indígena Fazenda Guarani, pois ele puxou a rama para a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, onde figura como uma liderança expressiva.

concentração e morada passaram a se localizar na Terra de Juacema com o advento da colonização. A visada de Kanátyo, que descrevo abaixo, tornará mais compreensíveis as razões da migração, pois elas deixam claro que as *puxadas de rama* entre os Pataxó não constituem um movimento cego ou uma condução impensada, pelo contrário, trata-se de um mecanismo que atende tanto a razões cosmológicas quanto práticas. Conforme demonstramos anteriormente, o deslocamento das “coisas encantosas dos índios” provocado pelo esgotamento/exaustão do mundo, decorrente do *Fogo de 1951* em Barra Velha, interrompeu a relação dos Pataxó com tais poderosidades, daí os falecimentos por motivo de doenças, bem como mortes de familiares pelos próprios parentes. De acordo com Domingos Braz, desde esse tempo a aldeia Barra Velha vem sofrendo com o *vorosseiro* dos brancos.

Em campo, os diversos relatos sobre a morte do índio Alfredo Braz, parente próximo dos grupos de família que vieram para Minas Gerais, serviam para explicar o afastamento dos encantados da aldeia Barra Velha (BA). A alternativa foi, então, migrar em busca de novos mundos, não esgotados, seguindo os *Tronco Velho*, os *encantos de luz* e os poderes que eles conferem aos Pataxó.

Ao indagar-lhe sobre a relação entre o sentido da migração e a relação de inversão entre as aldeias de Minas e Bahia, Kanátyo revelou os múltiplos sentidos e correlações que uma *puxada de rama* produz. Segundo ele, a migração também está relacionada ao que ele conceitua como “*manejo de vida*”, isto é, “*manejo de encontrar a vida ali naquele lugar*”, que consiste em descobrir e relacionar-se com a vida do lugar (o rio, o mangue, a roça, a mata etc.), em suma, com a “*referência dos parentes*”. Assim argumentava Kanátyo:

Referência de parente, parente nosso que hoje está em forma de planta que é nosso parente, então, a terra para nós viver nós temos que ter essas referências da natureza. Então assim, esse movimento antigo do nosso povo no mundo, era através da própria criação das coisas na terra né, por exemplo, a criação das plantas, o que servia para a gente, essa formação do nosso espaço. Isso sempre teve, a gente sempre tem que procurar um lugar para fazer esta rede, um lugar que esteja de acordo com o nosso espírito, com a nossa origem, alguma coisa que faz parte dos nossos ancestrais. Mas e hoje, é por isso que hoje nós temos que ter essa referência antiga, sempre buscando, buscando as raízes para fortalecer essa coisa da rede da vida, essa coisa da rama né.

Em se encontrando a vida no lugar, através do *manejo* que produz renovação de vida, estabelece-se uma relação com os encantados (ou as coisas encantosas dos índios, de acordo com Domingos). Estes aparecem, ficam fortes, sadios e contribuem para a

fatura do lugar. A fatura e o bem viver são sinais da presença dos encantados, que intercedem pelos Pataxó. O contrário é um evidente sinal da fuga das coisas encantosas. Na ausência da renovação de vida (quando não se encontra com a vida no lugar ou em decorrência de um desgaste das *reservas de vida*), os encantados podem adoecer e, para evitá-lo, fogem em busca de outros lugares. Daí que a fuga desses seres encantados aciona o mecanismo do *puxar a rama* para outros espaços, sem prejuízo de um possível retorno em ocasiões futuras. De acordo com Kanátyo, antes dos Pataxó, quem primeiro puxou a rama foram os seres encantados que não suportam *mundos esgotados*, sem *reserva de vida*. À luz do nomadismo dos espíritos, Kanátyo explicou a sua relação com a aldeia Barra Velha:

para eu fazer essa rede em Barra Velha, por exemplo, que é uma aldeia de origem minha, mas lá não dá para mim fazer mais isso né. [Por quê? Eu pergunto.] Porque o que era mais sagrado para nós já não tem mais, essa coisa da terra, da raiz. Então assim, a natureza o que tinha? Tinha o mar que tinha mais fatura, o mangue que está mudando, os campos que tinha muita planta sagrada, fruta, a floresta que era imensa, florestas que tinham vários tipos de espíritos como do papagaio, do gavião e assim, planta, árvore, hoje está morrendo, então, quer dizer, que vai fugindo os espíritos da natureza. Quando esses espíritos da natureza fogem, por algum contraste de mal, mesmo assim da natureza, nossos espíritos também fogem, nossos espíritos também quer outro lugar, então a razão d'eu estar aqui é fugindo destes males da terra, sempre tentando buscar uma terra que possa, que meu espírito torna se fortalecer e reviver e fazer uma nova vida ali, então quando eu, Barra Velha hoje, eu não consigo fazer essa rede lá. Por que? Porque se eu chegar lá eu fico perdido e nós não podemos ficar perdido dentro do nosso próprio espaço, dentro de nossa própria terra.

Por todas estas ocorrências, Kanátyo se desramou de Barra Velha. Merece ainda atenção uma distinção entre os movimentos dos encantados e, por consequência, dos antigos Pataxó, realizados no passado, e os movimentos mais recentes, fruto das turbulências. Explicou-me Kanátyo que, no passado, o movimento dos encantados estava relacionado ao surgimento das coisas, ao encontro da “*renovação de vida, à força de vida*”. Por consequência, os velhos, em conexão com este movimento, também puxavam a rama,

depois para fazer o manejo de vida, aí tornava deslocar [...] em pequeno grupo, não em grupo grande não, só um grupo de família pequeno. Como esse grupo aqui [Aldeia Muã Mimatxi]. Isso em tempo dos antigos, antes da turbulência, para usar uma palavra sua, aí segue de novo, onde encontrasse lugar, mundo de vida, de novo, tornava ficar ali mais tempo”.

No entanto, hoje “a gente é o movimento diferente dos nossos velhos, de 1500 [para trás] para lá, não teve turbulência, era o movimento dos yãmiy [...] quando os

velhos *puxaram a rama* não teve turbulência histórica, mas agora teve”. Daí que, além de esgotar os mundos de vida, afugentando os encantados, as turbulências históricas “*sujam*” a água, intensificando os deslocamentos, os “*movimentos de rede*”, em busca de melhores condições de vida, de limpar a “*rede*”. Para Kanátyo, a “*água limpa*”¹⁷¹ é alcançada através dos recentes casamentos entre primos pertencentes a um mesmo grupo familiar. Desse modo, ao *puxar a rama*, movimenta-se a rede com vistas ao arranjo de casamentos entre primos cruzados e/ou paralelos, limpando-a novamente, pois no tempo da turbulência, como explica Dona Creuza (Cinta Vermelha-Jundiba), muita gente “casou longe de Barra Velha [...] casaram prá lá com os brancos”. Daí a necessidade das puxadas de rama, dos coletivos em modalidades “galinhas” para tecer a rede com novos casamentos que assegurem “*beber uma água limpa*”. Eis aí um dos maiores desafios, assim explica Kanátyo:

Cada trilha que a gente passa é um desafio. A gente passa para poder apurar isso né. Essa questão da história da criação das aldeias é um desafio. [...] A gente aqui, talvez, num futuro a gente tá amarrando esses nós, essa rede tem que ser amarradinha né para poder não quebrar e quando um nó desamarra, essa questão pode. Aí é onde há esse desafio de tentar costurar de novo essa rede. Então assim prepara a cabeça do jovem que a primeira coisa dessa base de relação, de estrutura de sua vida é você saber quem é você, para onde você quer ir, é você estar com o pé no chão firme [...] Nossa preocupação mais é partilhar e buscar que o valor das redes de família entre os parentes, agora [...] se nós não souber preparar bem a cabeça do jovem para ele poder ir lá no chão do mundo e voltar para a aldeia sem perder quem ele é, é isso que a gente quer fazer. A gente quer preparar o jovem para ele poder ir lá fora, voltar de novo, nunca se perder. Você tem que fazer a sua família com o próprio parente aqui da aldeia, afirmar o seu pé no chão da aldeia, você tem que saber quem é você, para onde você quer ir juntamente com o seu povo é você fazer esse laço de família com um parente. Então você vai ter que casar com um branco, se ela casar ela tá quebrando isso aí. O maior desafio é isso aí, nosso maior desafio é este, nós estamos sujeito a esse risco aí. Então essa é a maior preocupação nossa, nosso maior desafio é esse. Nós estamos batendo forte neste sentido para fazer a estrutura base dele, nos jovens, porque aí ele vai seguir essa rede. Fazer por onde ele busque esse caminho para não perder de vista esse valor da rede do povo de vida.

¹⁷¹ Refere-se a uma metáfora cujo sentido oculto é a produção de um Pataxó livre das marcas da turbulência histórica, sem a presença da gente-gavião no próprio corpo. Em suma, um Pataxó com sangue “limpo”, com “sangue puro”. Em campo, a utilização desta metáfora me chamou a atenção pois ela não me parece desconectada da gênese pluvial do povo, nem da realização da *Festa das Águas*, evento ritual de maior repercussão em Minas Gerais. Suponho também que ela põe em foco a necessidade de andar com o *corpo limpo*, conforme sugere seu Adalício ao nos esclarecer sobre o destino pós-morte.



Figura 45- Aliança matrimonial entre primos pertencentes a um mesmo grupo familiar

Ressalto que a “minha” expressão, turbulência histórica, foi rapidamente assimilada por Kanátyo, sempre concebida como os massacres, as invasões e a espoliação promovidas pelos brancos. Se a “minha” palavra contribuiu, positivamente, para as reflexões Pataxó sobre a imagem do branco, ela não deixou de produzir um certo mal estar que me perseguiu durante o trabalho de campo. Na verdade, sempre que eu dialogava com Kanátyo, ele buscava me fazer sentir parente da turbulência, como se eu fosse um filho dela. Vale dizer que os termos da relação que informavam minha inserção em campo eram os do gavião e caburé, muito embora eu jamais tenha estimulado essa relação. No entanto, com frequência, eu necessitava estar atento para não propiciar o aparecimento desta natureza que os Pataxó afirmam existir no fundo de cada branco.

Retomo o tema da migração. Muito embora o mecanismo de *puxar a rama* seja um movimento tendencialmente ininterrupto, em um determinado tempo ele será interrompido, conforme prenunciam os velhos, pois a turbulência histórica atingiu e continua a atingir de tal maneira a vida dos Pataxó que, “a gente está vendo certas

questões que está acontecendo neste mundo, que a gente está sem mundo pra viver, os mundos estão acabando, acabando esse mundo de vida”. Nesta fala de Kanátyo é possível perceber sua preocupação com a predominância dos mundos ocupados pela gente-gavião, ou seja, a existência cada vez maior de mundos sem parentes, o que não deixa de constituir uma ameaça para os Pataxó. Daí a importância das puxadas de rama, pois estas possibilitam construir novas aldeias (novos mundos), e não deixa de ser um mecanismo de produção de novos parentes.

Ao estender esta conversa até a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, Domingos Braz ampliou o leque das reflexões sobre a relação com a aldeia mãe, ao trazer à tona, novamente, os dilemas dos mundos esgotados e uma vindoura participação do povo Baquirá, a nação de índios subterrânea, nos episódios do fim dos mundos. Para Domingos, os mundos estão acabando devido aos brancos, cujo *vorosseiro* repercutiu nos buracos de Juacema, pois chegará um tempo em que os Baquirá voltarão a agir, pois eles não toleram a “*confusãoseira danada provocada pelos brancos*”, através da introdução da bebida, carro e droga nas aldeias. Segue-se daí que os próprios Baquirá, que não gostam desse “*vorosseiro*”, têm participado no *levantamento* de novas aldeias, como algumas que estão em Minas Gerais. De acordo com Domingos,

minha mãe contava desse jeito[...] os índios baixinhos, que ela chamava Baquirá, esses tinham as unhas grandes igual o tatu, ela contava essa história, então era uns índios baixinhos, tinha unha muito grande que em um segundo eles cavavam um buraco, que vive debaixo da terra, né, eles ainda conta que você vai ver que ainda vai existir um tempo que os índios tudo vai entrar em guerra e quem vai vencer a guerra para os índios é esses povos que estão aqui [debaixo da terra], eles vão vencer. [...] Por que nós, nós vai viver um tempo, que nem agora, nós está acabando, [...] os índios está perdendo, agora não tem nada quase de índio, nós que tá formando alguma coisa, já lá em Salvino [Kanátyo] está formando alguma coisa, dos povos dos índios lá mesmo (Barra Velha e Coroa Vermelha) já quase não tem mais, já virou um vorosseiro de droga e de carro, e de tudo e cachaça e bebida tudo dentro lá e formou uma confusãoseira danada, então esse povo que não gosta deste tipo de coisa [os Baquirá] fugiram e estão plantado um mucado aqui, outro no Salvino [Kanátyo], aqui no Baiara [Cacique da aldeia Jeru Tucunã] né, então, quer dizer que de lá já saiu, a guerra está lá. Então a minha mãe contava assim, que disse que vai ter um tempo que os índios vai perder a guerra e quem vai vencer essa guerra são esses índios [os Baquirá].

Portanto, os coletivos que não se alinharem aos Baquirá e às coisas encantosas dos índios sucumbirão em tempo vindouro. Não paira a menor dúvida de que há

diversas formas para recompor a relação com as coisas encantosas dos índios¹⁷². No caso Pataxó, o mecanismo de *puxar a rama* foi o recurso de que lançaram mão para recompor a relação com as *poderosidades* dos distintos seres não humanos. Os brancos, conforme já mencionado, haviam *esgotado os mundos* na Bahia: o *Fogo de 1951*, a redução territorial da aldeia e, mais recentemente, o *vorosseiro* dos turistas teriam contribuído para que Barra Velha se tornasse um *galho*.

De acordo com Kanátyo, os *Tronco Velho*, os Antigos, não se equilibram nem se fortalecem mais por lá, tendo-se afastado. Pelas *coisas da religiosidade*, os velhos vão pelo *grande caminho de constelação* para Barra Velha, mas se alimentam nas aldeias de Minas e não mais por lá, daí que Barra Velha vive, atualmente, um grande desafio na visão dos meus anfitriões, pois o *vorosseiro* dos brancos ganhou raiz.

A ênfase sobre Barra Velha (antigo aldeamento Pataxó) vem sendo minimizada e substituída por uma relação entre aldeias, sem o peso específico de aldeia mãe, em que se estabelece muito mais diferenciação do que propriamente hierarquia. Em síntese, penso que o movimento das *pontas de rama* infringiu e estendeu a geografia da tradição, pois a *puxada de rama*, ainda que para *morros brutos e terras fanosas*, fez *migrar* a tradição e relativizou a influência da aldeia mãe. A expansão das ramas rompeu com a ilusão nativa de que Barra Velha é o espaço da tradição entre os Pataxó, ainda que essa ilusão, em determinado período, tenha sido necessária aos Pataxó em Minas. Não descarto que durante certo tempo Barra Velha teve profunda importância para os grupos familiares Pataxó, mas consoante a minha base etnográfica o que se pode dizer é que as imagens do presente não mais sustentam Barra Velha como uma estância dos encantados, o que acarretou um custoso, mas inevitável mecanismo de migração, além de uma intensa reflexão sobre a própria história do povo Pataxó, incluindo a participação dos seres encantados.

Ao aproximar-me da relação de inversão da raiz/tronco que “*virou galho*”, a concepção indígena de um mundo em contínuas transformações ficou bastante patente, sobretudo ao associá-la a outras transformações que pude constatar em campo, como o reformatório que se transformou em aldeia e uma gama de parentes Pataxó que virou *bicho*. A seguir, dando continuidade a esse raciocínio, trato também de uma transformação que, mais uma vez, produziu as *puxadas de rama* que descrevi no

¹⁷² Entre os Kiriri, por exemplo, como sugere Nascimento (1994), a retomada de relações com os encantados ocorreu como o ressurgimento do Toré. Já entre os Pankararu, como observa Arruti (1995), ensinar o toré “significava dar a semente da aldeia, ensinar o caminho até os encantados” (1995, pag. 83).

capítulo inicial. Essa transformação, sobre as quais recorrentemente ouvia em campo, está relacionada à inversão de Magalhães, o fazendeiro que virou o dono/*mestre* dos *bichos* na Mata da Cotia, fomentando, ainda mais, a extensão das ramas pelo estado de Minas Gerais.

5.2. Puxando a rama em Minas Gerais

Não me escaparam outras leituras da dispersão dos grupos familiares, realizadas tanto pelos órgãos indigenistas que atuam junto aos Pataxó em Minas, pelos servidores municipais da Prefeitura de Carmésia quanto pelos funcionários da FUNAI ou da FUNASA que prestam constantes serviços às aldeias, o que favorece um estreito convívio com os índios. Não era incomum ouvir, em campo, afirmativas de que os índios, caso não fossem “tutelados”, chegariam ao fim, através de lutas intestinas entre parentes, não restando sequer um índio para contar a história. De outra feita, afirmavam-me que em função da natureza selvagem dos índios, eles não se apegam à terra e não poderiam viver conjuntamente, mas somente afastados dos próprios parentes, daí a migração para Minas Gerais.

Quero deixar claro que não refuto essas leituras, no entanto, chamo a atenção para a preterição das “coisas encantosas” que nelas tem lugar. Tais “coisas encantosas” sequer existem, a crer na maior parte dessas análises. Por isso mesmo, o propósito, aqui, é estabelecer um nexó entre a migração e a socialidade ampliada Pataxó, que nos remete, por sua vez, para um mundo além dos humanos. Diferentemente das outras leituras acerca da dispersão dos grupos, nessas não se afigura pertinente levar a sério tudo o que dizem os índios.

Recorrendo a um conjunto de narrativas indígenas colhidas em campo, busco relacionar os deslocamentos da Reserva Indígena Fazenda Guarani e a agência de Magalhães e seus *bichos* em “sua” antiga Fazenda Guarani. Mais uma vez uso o pretexto da migração para propor, por meio de um conjunto de novas narrativas, uma reflexão sobre os seres não humanos na vida cotidiana dos Pataxó, desvelando concepções nativas e aproximando-me do pensamento Pataxó em um espaço onde os brancos ocupam um lugar ímpar.

O plano de observação, agora, não mais assenta sobre os deslocamentos de Barra Velha (BA) para o extinto RIN (MG), já mencionados anteriormente. Trata-se de focalizar as migrações internas ocorridas em Minas Gerais, que propiciaram o

surgimento das atuais sete aldeias, conforme referido no capítulo 1. As motivações que teriam impulsionado a saída de vários grupos de famílias Pataxó da Reserva Indígena Fazenda Guarani causaram-me certa perplexidade. Preenhe de reflexões e saberes, fui confrontado com problemas que desvelam as cosmovisões nativas. Tomado de surpresa, tais motivações me fizeram alcançar as suas razões práticas e simbólicas e, em decorrência disso, despertaram forte interesse em não desperdiçar as narrativas Pataxó sobre sua experiência migratória vivenciada em Minas Gerais, pois eu não faria justiça à complexidade simbólica deste processo caso deixasse de fora as concepções que informaram os movimentos migratórios dos seus grupos familiares.

Longe de configurar um contexto em que parece haver sido esgotada a riqueza e a complexidade da reflexão, tais motivações trazem seres não humanos, transformações ontológicas e saberes ignorados pelas leituras de não índios sobre a migração. Forçosamente, retomarei temas já tratados, anteriormente, agora porém sob novo olhar.

5.2.1. A natureza do Branco

Não é incomum, na literatura sobre os povos indígenas, uma cosmovisão muito peculiar sobre a natureza dos brancos. Segundo Mattos, os relatos do viajante P. V. Renault, que realizou investigações no Rio Mucuri, informam que os Giporok (Os Botocudo), identificavam “os expedicionários enquanto “bichos bravos” – categoria que não parece mesmo aproximá-los da esfera destinada aos humanos” (MATTOS, 2002, p. 5). Nascimento, em sua descrição do toré Kiriri, apresenta-nos, ainda que *en passant*, a figura do branco associado a “coisa ruim, espírito de morto, ou espírito branco, a quem deve manter-se afastado das áreas externas e internas do terreiro no momento do ritual” (NASCIMENTO, 1999, p. 19). No trabalho de Viegas (2003, p. 321), o branco surge como aquele que engana, que oferece presente envenenado (cachaça) em troca da terra.

Os Pataxó, após séculos de relacionamento histórico com a sociedade envolvente, produziram uma visada ontológica bastante peculiar a respeito dos brancos, daí que considero um ganho entrever o que eles pensam sobre a natureza dos brancos ou não índios, pois eles dizem algo sobre nós que penso ser digno de reflexão, dado que a natureza do branco não está descolada das migrações Pataxó. O mito do caburé e do gavião será o plano de referência para aproximar-me desta visada.

Narram os Pataxó que, desde este tempo primordial, é conhecida a relação pouco amistosa entre os pássaros caburé e o gavião. O caburé é conhecido pela sua polidez e

prudência, o gavião pela sua ganância e ambição, sentimentos que põem em risco, sob fortes ameaças, a preservação do povo. A “história” do gavião remete às implicações do “comer quente”. Entre os vários grupos familiares que constituem os pássaros, observa-se que o grupo familiar dos gaviões, do qual também fazem parte os urubus, corujões e carcarás (aves de rapina), revela uma condição orgulhosa, além de determinadas características que os distinguem dos demais pássaros, a começar pelo seu voo, considerado traiçoeiro e perigoso. Quando têm a mira de suas presas, nunca perdem a vez. São sempre cruéis e implacáveis. Além disso, os gaviões, por causa de sua ambição, vivem em qualquer lugar, sempre atrás de suas presas. Outro ponto que merece ser ressaltado é que os gaviões gostam de “comer” com pressa, com ganância e ambição da parte de seu bico duro, pois assim que agarram suas presas, matam-nas e comem-nas cruas.

Dada a importância da relação entre o caburé e o gavião para os objetivos desta tese, reproduzo, abaixo, um diálogo travado com Kanátyo (Aldeia Muã Mimatxi). Encontrei em todas as aldeias visitadas versões desta narrativa, porém de forma mais sintética, mais confusa e com acréscimos da doutrina cristã que não cabe explicitar, por fugir bastante dos propósitos da presente investigação. O diálogo que transcrevo a seguir ocorreu em dezembro de 2011, numa tarde em que caía uma chuva mansa, próximo da minha cozinha improvisada em Muã Mimatxi, onde havia uns petiscos que ainda estavam crus. Embora seja extensa, a narrativa, em sua totalidade, é fundamental para os argumentos que busco alinhar.

Fabiano: - Eu queria que você me contasse essa historia. [...] do gavião, com o caburé.[...] Essa história é do começo do mundo? [...] Quando os bichos falavam?

K: É, é porque os seres humanos, eles já foram bicho né, no tempo passado, no tempo que não tinha gente como nós né, então, todo mundo era gente de uma outra forma, gente bicho. Então eles, além do mais, um virava outro bicho. Então assim, no tempo que os bichos eram gente tinha um caburé que andava ensinando. Ele tinha um jovem filho que ele andava ensinando ele a trabalhar na natureza, a coletar, ensinando os segredos da natureza, a ciência toda da natureza. O conhecimento que ele tinha tava passando para o filho dele, então ele tava nesse campo de visão, de vida. Ele estava trabalhando isso aí com o filho dele. Aí então, quando ele tava andando num desses dias que ele estava viajando, ensinando o filho dele, ele estava ensinando o filho dele a olhar e a enxergar as coisas. Então aí, ensinando também o canto dele, do caburé. Ele falou: - *Óh meu filho quando você cantar você tem que cantar assim* [som do caburé cantando] *e com os olhos arregalados, com os olhos arregalados assim.* E ele tem quatro olhos, ele tem dois de pena e dois mesmo assim que enxerga. Então esses de pena é para atrair o inimigo e afastar ele, pensando que tava olhando para ele, então é, entendeu, atrair o inimigo para poder espantar: - *Não ele tá acordado, ele está negoçado.* [Uma suposta fala de um predador]. Mentira que era o de pena. Se ele estiver

dormindo o olhinho de pena dele fica acordado. Então aí ele chegou. Ele tava ali. Com pouco, um branco falou assim:

- *Tem um caburé, eu vou comer aquele caburé. Eu vou virar um gavião.* Para comer o outro tinha que virar bicho né, para poder comer né. Então ele virou um gavião né, e foi e falou:

- *Ôh amigo caburé.*

- *Ôh amigo gavião.*

- *Nossa, eu to vendo aí.* Nessa hora que ele chegou, o caburezinho jovem pequitito entrou e ficou lá no meio da moita. Deixou o pai dele conversando com o gavião.

- *Ôh meu compadre, você canta bonito demais, como você tem esse canto tão lindo assim rapaz? Eu gostaria que você cantasse, mas só que você tem que aprender cantar, mas cantar com o olho fechado, o senhor canta de olho aberto!!!* [Rizadas]. *Então canta aí.* [som caburé cantando]. E o olhinho dele estava arregaladinho. - *Pois é, é uma questão que o senhor quando cantar tem que cantar de olhos fechados rapaz.* Aí, o caburé com muita experiência continuou cantando. Aí o gavião disse: - *Agora o senhor cantou de olhos abertos, canta de olhos fechado para o senhor ver.* Aí ele chegou cantou [som caburé cantando]. Na hora que ele [o caburé] fechou o olho o gavião passou a mão nele e saiu voando e levou ele, foi embora, eliminou ele. Aí o jovem caburé de cá disse:

- *E rapaz, comeu meu pai, puxa vida.* Ele ficou sozinho no mundo, ficou andando mas ele já tinha aprendido muita coisa com o seu pai. Aí ele começou a viver, por ali, sempre vivendo no espaço dele ali, quando passou muito tempo, um belo dia, ele viu de novo, o gavião veio em forma de gavião comer o caburé. E disse,

- *Oh amigo caburé. Nossa heim, você canta bonito né.*

- *É, eu canto.*

- *Rapaz, mas você canta! Quando você cantar tem que cantar de olhos fechados, porque esse negócio de olhos abertos fica muito esquisito, não dá para cantar direito, tem que cantar bem, tem que cantar de olhos fechados.*

- *É, é verdade, tem que cantar de olhos fechados.* Aí chegou, ele [o gavião] disse:

- *Quer ver, canta aí para o senhor ver. Canta de olhos abertos e olhos fechados.* Aí chegou, ele cantou [Sons caburé cantando]. Aí ele falou: - *Agora canta de olhos fechados.* Aí ele cantou de novo. Virou assim e falou [som caburé cantando]. Aí o gavião partiu para cima dele, aí ele vira ali, desvira ali e o gavião com avanço para pegar ele, e lá vai ele lutando. Aí tinha uma moita assim, cheia de espinho, desses espinhos grandes, grandão né, aí ele veio.

- *Vou dá um grito nele* [disse o caburé]. Quando ele veio foi assim na moita e entrou na moita, pois ele é piquitinho, né, o caburé é piquitinho, e o gavião chapou o peitão dele nos espinhos, cravou os espinhos nele.

- *É amigo caburé, rapaz, eu me encravei nos espinhos aqui. Vem me tirar amigo caburé.*

- *Ah eu não posso tirar você não, como eu vou tirar você se você quer me comer? Você vai ficar aí agora, porque não tem como eu ter mais confiança em você.*

- *Não amigo caburé, nós vamos ser amigos, eu estava brincando com você. Eu não posso fazer isso com você não.*

- *Não, eu não posso tirar você daí, tem ficar aí.* Aí ele ficou lá, todo arregaçado, com espinho atravessado nele e ele ali ficou sofrendo ali. Com pouco lá vêm um Urubusão. Chegou, olhou lá e viu ele lá no espinzeiro, aí ele desceu baixinho.

- *Ôh amigo urubu, rapaz eu estou precisando de uma ajuda sua, nós somos amigos e eu vou querer que você me tira desses espinhos. Eu dando umas voltas aqui no meio dos espinhos, eu cravei nos espinhos aqui, quero que você tira eu.*

- *Não, deixa você esfriar que depois que você esfriar eu tiro.* Aí ele [o Urubusão] subiu de novo, de vez em quando ele vinha o gavião falava:

- *Ôh amigo urubu, tira eu daqui.*

- *Não, não posso tirar você, só quando você esfriar.* Aí, viajava de novo. Daí até quando ele voltou, olhou. Ele já não se mexia mais, ele tava morto. Ele falou:

- *É, agora já da para tirar ele dali.* Daí, deixou ele ficar mais um pouco, mais assim, mais, bem mais morta a carne e tirou o bicho e comeu ele.

A trama do mito destaca uma relação nada amistosa, antes, uma relação de predação¹⁷³, entre os brancos (o gavião) e os índios (o caburé), desenvolvida durante toda a extensão da narrativa. Se os quatro olhos, dois de verdade, dois de pena, são os índices que destacam os Pataxó (como caburés), sempre com olhos arregalados, atentos e ativos, a índole predadora, a ganância, a ambição do gavião, através de seu bico duro atrás das presas, comendo-as ligeiramente e de qualquer jeito, revelam a natureza dos brancos, isto é, uma natureza desfigurada, feia, que provoca os deslocamentos, a perda de laços familiares, e, por tudo isso, atrai as “coisas encantosas” de *tipo espiritual ruim* (os *bichos brutos*, em especial os caifais); daí porque não é conveniente estender as ramas através dos brancos, pois não se deve romper com a regra do casamento endogâmico. Eu creio que, se fizéssemos o exercício de pensar a nossa ontologia a partir da reflexão indígena, figuraríamos como seres desnaturados, degenerados, cruéis mesmo. Seríamos, então, desta perspectiva, humanos?

Em conformidade com a reflexão realizada através do mito, ouvi, ao longo da minha experiência etnográfica, uma nebulosa de qualificativos pertinentes ao branco; dentre os piores, pois a lista é grande, eu citaria a usura, a ganância, a ambição, a arrogância, o que o torna uma gente não merecedora de muita confiança, com quem se deve relacionar a uma boa distância. Nesse sentido, não considero trivial o empenho de algumas lideranças Pataxó em tornar prevacente a regra de proibição de casar-se com os brancos, de que já falamos, sob a justificativa de se tratar de uma gente de origem

¹⁷³ Recordo-me, ainda, de um outro diálogo com Kanátyo, quando ele expôs uma narrativa que conhecera entre os mais velhos, algum tempo atrás. Segundo ele, os velhos narraram que, desde o começo do mundo, o espírito do inimigo, visando predação de uma jovem, se transformou em uma grande e escura cobra. Ora como espírito, ora como cobra, ele vem perseguindo, pelo mundo afora, a jovem que, para não ser comida, vive continuamente a pedir acolhida na casa dos animais, como a anta, o caititu e o tamanduá. Apesar de suas promessas de casar com quem vencesse o grande inimigo, ninguém ousara enfrentar os seus silvos (estrandos) amedrontadores e bizarros, até que um animalzinho frágil e despretensioso, após deixar-se ser engolido pela cobra, passa a cortar, por dentro, todo o seu corpo, utilizando-se dos seus minúsculos “bracinhos” que se transformavam em centenas de facas pequenas e afiadas. Se o inimigo não foi exterminado, no mínimo ele reconheceu a força dos parentes da jovem. Para Kanátyo, o testemunho, ou a evidente comprovação, do deslocamento deste espírito em sua perseguição à jovem, pode ser encontrado nas “rodagens”, isto é, nas estradas de asfalto feitas pelos brancos que, ao se aproximar das aldeias, atraem uma infinidade de dilemas para os índios. Foi a partir dessa narrativa que demos início a uma longa conversa sobre a concepção Pataxó acerca dos brancos.

diferente. Embora esta regra não seja observada por todas as aldeias Pataxó em Minas Gerais, identifiquei que quatro a cumprem de forma obsessiva. Aquelas que mantêm essa proibição veem com certa reprovação as outras que aceitaram, ou ainda aceitam, esta relação com não índios. Segundo essas lideranças, muito embora as aldeias Pataxó, há séculos, estabeleçam contínuas relações com os brancos, e atualmente ainda mantenham inúmeras conexões com a sociedade regional, ainda assim é necessária prudência para com os brancos.

Para Domingos (Cinta Vermelha-Jundiba), além da percepção inscrita nos mitos, o fato de os brancos não beberem cauim, não comerem pirão e farinha de puba, da forma pela qual fazem os Pataxó, os tornam pessoas diferentes, com quem o casamento deve ser evitado, pois são gentes que se diferenciam uma da outra. Esta mesma reflexão, realizada por Dona Nete e já citada anteriormente, enfatizando que o sangue do branco é fraco, constitui um reforço. Além disso, alcançando outras dimensões da socialidade Pataxó, isso poderia provocar um *vorosseiro* que os Baquirá, essa gente subterrânea, não tolera. Eis aí um sério conflito entre as aldeias em Minas: o problema do “sangue” da gente gavião, pois ele “suja” a rede, anulando o movimento das puxadas de rama e não alcançando, dessa maneira, uma *água limpa*, conforme esclarece Kanátyo.

Seguindo o curso dessas concepções sobre o branco, ao mesmo tempo em que buscando destacar determinados diálogos travados em campo, vale mencionar que essas reflexões não se encontram apenas entre os adultos, mas também entre as crianças. Neste sentido, merece registro um diálogo informal com um grupo de crianças Pataxó, no final do friorento mês de julho de 2011, na aldeia Retirinho. Antes de viajar para a aldeia Barra Velha, foi preciso readquirir alguns pertences pessoais, pois, em função de algumas solicitações, eu havia doado parte desses pertences, objetos imprescindíveis para viagem, tais como mochila, barraca, lanterna etc. De retorno à cidade de Guanhães¹⁷⁴, chegando à aldeia com algumas sacolas, fui surpreendido com um diálogo intimidador de uma criança, após surpreender-me despedindo de um não índio que vive na aldeia Sede. No decorrer do diálogo, outras crianças foram se aproximando e, uma vez tendo eu contornado a chateação do garoto, continuamos todos a conversar, quando, então, retomei o tema, indagando sobre os motivos pelos quais ele não gostava do referido não índio. A resposta foi a seguinte:

¹⁷⁴ Geralmente, quando eu viajava para a cidade de Guanhães, as crianças solicitavam presentes. Os preferidos eram miniaturas de carros e carretas com bois, cavalos e outros animais, pequenos robôs, homenzinhos, bonecas e panelinhas com fogões.

- por que ele é parente de *bicho*.
- Mas qual *bicho*? [Sussurrando em meu ouvido, ele respondeu:]
- Ele é parente do bacurau.

Não somente na fala deste garoto, mas no entendimento do grupo de crianças que se estabeleceu nesta ocasião, havia uma equivalência entre parente de branco e parente do bacurau, como se branco e bacurau fossem a mesma coisa. O sentido da expressão “parente do bacurau” é digno de nota.

O pássaro bacurau, assim como o pássaro cavala e o gavião, figuram na reflexão Pataxó como aves de má índole, aves de rapina, com um *tipo de espiritual ruim*, sendo algumas destas o efeito de condutas humanas indesejáveis (desrespeito aos mais velhos, ausência de cuidados com familiares doentes, desatenção aos recém-nascidos e etc.), ocasionando, por consequência, trânsitos ontológicos insatisfatórios, à semelhança do *bicho* Imbiara, que, tal como concebido pelos Pataxó, é um filho das próprias *bramuras* que ele realiza e que lhe conferem força e vida. Em suma, o parentesco dos brancos com o bacurau resulta, para as crianças, de que aqueles são *bichos perigosos*.

Ao refletir sobre esta fala oportuna, não se deve perder de vista, conforme já apontei, a recusa de certos índios em visitar as imediações da Sede, local que sediou a antiga Fazenda Guarani, em especial, o casarão, isto é, a antiga morada de Magalhães, e “sua” Mata da Cotia. O casarão, com efeito, é um lugar interdito para as crianças do Retirinho, que me diziam ser o local onde funcionava o escritório da FUNAI, atualmente desativado¹⁷⁵, assombrado, povoado por inúmeros *bichos*.

Ao retomar esse diálogo, questiono até que ponto os grupos de família Pataxó se livraram completamente da atmosfera adversa vivenciada no tempo doído do RIN. A minha percepção é a de que, ainda hoje, os Pataxó convivem com abundantes seres que conheceram nesse passado recente.

Além do espaço do casarão, é necessário considerar também que não passa despercebido aos olhos dessas crianças que a Sede é o espaço da Reserva Indígena mais visitado pelos brancos. Assim sendo, a aproximação entre parente de branco e parente de bacurau, sob o seu ponto de vista, enriquece e atualiza a reflexão sobre a relação entre brancos e *bichos*. É possível dizer que a aproximação em demasia gera uma conjunção excessiva com os brancos e pode produzir um curto-circuito, um colapso, pois além de necessário o estabelecimento da diferença, é preciso que ela seja

¹⁷⁵ Foi um acaso ou uma afinidade velada que fez com que os administradores da FUNAI ocupassem justamente um lugar interdito? Isso poderia explicar os antigos e recentes conflitos dos índios com os administradores da FUNAI?

relacional, a fim de que se mantenham diferentes. Isso exigiria distância, pois é a distancia ideal que favorece possibilidades de diferenças, e justo por isso, ao que me parece, aqueles que pretendem suprimir tal diferença, através da aliança (casamento), são convidados, em algumas aldeias, a seguir o curso para a cidade, sendo impedidos de puxar a rama junto ao povo. É em decorrência disto que o branco *siligrizado*¹⁷⁶ “desvia”, “desamarra os nós” da rede.

Além disso, a aproximação demasiada com os brancos provoca descentramentos, pois inclina-se para uma relação com os *bichos*, o que pode favorecer uma transformação ontológica indesejável. Um diálogo travado com as crianças sobre as assombrações nas imediações do casarão de Magalhães me acompanhou por alguns anos. Além deste, a conversa sobre o pássaro bacurau direcionou-me para outras reflexões desenvolvidas pelos Pataxó, em particular, sobre a agência de Magalhães e seus *bichos*. Como se verá, Magalhães epitomiza os malefícios que tal conjunção excessiva com os brancos pode ocasionar.

5.2.2. Magalhães e seus (de)feitos

Conforme já enfatizado, Magalhães apareceu, continuamente, ao longo do meu trabalho de campo, e, por consequência, nesta etnografia¹⁷⁷. Sem dúvida, a sua imagem, enquanto um branco de origem estrangeira, supõe um recurso ótimo acionado pelos Pataxó para o julgamento da diferença. Sempre na chave de um velho e estranho português, baixinho, porém detentor de uma força descomunal, bem como dono de uma invejável fazenda sem nenhum parente, isto é, sem herdeiros, Magalhães apresenta um rendimento significativo no pensamento Pataxó. Além das características citadas, também manifestava o estranho costume de alimentar seres não humanos (*bichos*) na Mata da Cotia. Seus antigos espaços de moradia, como as ruínas do seu suntuoso chalé, o casarão, bem como o seu terreiro e uma parte da Mata da Cotia, são concebidos, por alguns Pataxó, como espaços densamente povoados, figurando coexistência com inúmeros outros. Posto isto, é possível concluir que Magalhães não se agigantou na reflexão Pataxó ao acaso, sem o concurso dos seus feitos, antes, sugiro que Magalhães

¹⁷⁶ Forma pela qual os Pataxó denominam o branco que burla a regra do casamento preferencial com parentes.

¹⁷⁷ Alarcon (2013) também descreve determinadas figuras de fazendeiros agigantados na memória Tupinanbá por sua perversidade (um que tinha pacto com o demo, outro que aparece como visagem, outro ainda em cuja fazenda se encontra uma represa com um peixe grande, comedor de gente).

provoca o aparecimento de inúmeros seres não humanos presentes na socialidade Pataxó. Desse modo, parece-me sugestivo dizer que Magalhães ocupa o “lugar marcado em vazio” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 200) na reflexão Pataxó, materializando, assim, as concepções indígenas sobre o branco.

A reflexão realizada sobre Magalhães por algumas lideranças com quem eu conversei longamente era que, se em vida ele havia cuidado dos *bichos* na Mata da Cotia, depois de “morto”, à semelhança de Hamãy (Caipora), ele teria tornado a si mesmo o dono dos *bichos* pelos quais ele havia zelado. A relação de cuidar, alimentar, zelar, ou seja, os laços de consideração constituem uma relação comumente estabelecida e fomentada entre parentes. Além disso, era notória, como vimos, a relação de desprezo com a qual Magalhães lidava com as pessoas à sua volta. De acordo com Clovis,

[Magalhães] trabalhava só com os caifai mesmo, por isso que ali é muito assombrado, né, qualquer coisa a gente tá vendo o negócio, tá vendo um lobo, mas na figura né, mas não é lobo. Agora vê um porco, mas não é um porco, por causa ali, era só dos bichos, era que ele trabalhava com os bichos, o Magalhães. Ele só trabalhava com os bichos, não trabalhava com gente não. Mandava fazer um panelão de comidas assim, aí, ele sozinho levava um panelão desse tamanho naquelas grotas. Sete caifais aqui, sete caifais aqui, quando pensa que não, a panela saía assim, ele ia embora com ela. Quando chegava lá ele batia assim (na panela). Ele chamava, daqui a pouco juntava aquele mucado de caifai, comia tudo, mas logo desapareciam também. É, lá na Mata da Cotia, no Guarani.

Não era incomum ouvir inúmeros feitos realizados por Magalhães que, de certa forma, inspiravam uma enorme suspeita acerca da natureza de sua pessoa. Ao não considerar importante os pontos de contato com seus trabalhadores, a viver sem herdeiros, entre outras atitudes, ele perdeu o seu lado humano, a sua noção de pessoa, tornando-se durante a sua existência um ser não humano, um *bicho* a ser temido.

Além do zelo para com as criaturas não humanas, outros detalhes, como a sua força descomunal para deslocar objetos pesados, seu costume de forrar com pedras o leito do rio Guarani, de construir cercas sempre com mourões de braúna, bem como sua obsessão em lidar com os bichos da seda (as lagartas, tão detestadas pelos Pataxó), não colaboram para estabilizar a sua condição enquanto pessoa humana, pelo contrário, alimentam a percepção do seu parentesco com os tais *bichos*, ou seja, um humano que teria passado para uma posição de *bicho*, ou melhor, um branco que assumiu a sua natureza gavião, o seu parentesco com o bacurau.

Em suma, Magalhães, visto pelos índios, havia se desligado do mundo humano e seguido um outro curso juntamente com os *bichos*. À semelhança dos caifais, ele

provoca medo e produz o risco de tornar uma pessoa humana em *bicho*. Como consequência, a afirmativa convincente de que ele teria tomado as aparências dos *bichos*, isto é, se tornado um dono/*mestre* dos *bichos*, em função da sua estreita relação com estes seres. À semelhança, igualmente, de uma teia, a extensão e a força de Magalhães agigantaram-se. Parece-me pertinente dizer que, através dos laços de *consideração*, operando como uma *troca mediada*¹⁷⁸, estabelecendo um intenso intercâmbio de dádivas e não apenas de comida, Magalhães tornou-se um ser alargado, um gigante, sendo os *bichos* a sua parte alargada. Em função desta relação simbiótica, eu não saberia dizer se foi Magalhães quem possibilitou o aparecimento desses *bichos* ou se foram estes que projetaram o ser estendido de Magalhães conforme a percepção Pataxó, pois, como eu já havia dito, estes não alcançaram a Fazenda Guarani no tempo de Magalhães. Ocorre que não havia lugar em “sua” Fazenda em que se pudesse escapar da imagem de Magalhães, pois os *bichos*, como índices (ou fragmentos) dele, estenderam as suas “ramas”. *Mutatis mutandis*, Magalhães tornou-se um *ser/espaco* panóptico para os Pataxó; foi necessário, então, escapar, fugir à sua coerção, mediante o tracejado de uma linha de fuga, isto é, *puxar a rama* para outro local, pois Magalhães, na perspectiva de alguns grupos familiares, trouxe de volta o *tempo doído* do RIN, baralhando distintas temporalidades no espaço da Reserva. Neste caso, talvez seja pertinente dizer que para permanecer humano a regra era (e é) *puxar a rama*. Caberia um sério investimento, de tempo e pesquisa, junto aos grupos de família Pataxó que permaneceram na aldeia Sede. Estes vêm experimentando o “vazio” das casas que foram desocupadas pelos seus parentes. Em campo, visitei um grupo doméstico buscando ocupar três casas ao mesmo tempo. As estratégias e mediações de que vêm lançando mão para lidar com as *puxadas de rama* dos próprios parentes, bem como com outros desafios locais desvelariam outro horizonte de questões que não foi possível considerar nesta tese.

Ao conversar com diversos índios que migraram da Reserva, eu comumente ouvia uma queixa, um sentimento de mal estar, como se o Guarani (como eles se referem à Fazenda Guarani, em particular, a aldeia Sede) não oferecesse mais as condições para ali permanecer, como se um *vorosseiro* houvesse ali se instalado. Por

¹⁷⁸ Segundo Strathern, através da troca mediada “as pessoas são capazes de destacar partes de si mesma em seus relacionamentos com ou outros” (Strathern, 2006, p. 289).

conta de Magalhaes, os índios pressentiam um “Guarani descontrolado”, daí ser-lhe atribuída a responsabilidade por todos os problemas vividos na Reserva Indígena.

Uma sequência de relacionamentos e acontecimentos desastrosos ali ocorridos, em particular a morte, através de suicídio, de dois parentes, além de disputas frequentes entre os membros de grupos de família, eram explicados através da agência de Magalhães e seus *bichos*. De acordo com Kanátyo,

eu desramei lá do Guarani porque é o que tava acontecendo dentro da terra. Os espíritos yãmiy bom já não tava mais lá pra mim, que é meu, faz parte do meu conjunto de força né. Eu estava perdendo minhas forças ali na terra. Então eu tive que desgrudar, eu tive que sair para poder vir pra cá.

Magalhães e seus *bichos*, com suas faculdades e capacidades agentivas, não apenas teriam povoado a sede da antiga fazenda, mas estariam trabalhando, continuamente, para transformar a sede em um espaço não propriamente humano. Certa feita, conversando com Seu Sapucaia, um dos moradores mais velhos da aldeia Jeru Tucunã, que também morou na Reserva Indígena Fazenda Guarani por mais de uma década, ele afirmou, de modo enigmático: “o Guarani já é uma coisa do outro mundo”. Parece-me sugestivo pensar esta afirmativa de Seu Sapucaia através do que denominei o ser alargado de Magalhães, sendo os *bichos* seus índices. Dada a sua extensão, ele vem transformando a Fazenda Guarani em um espaço sob completo domínio não humano, à semelhança do ocorrido com a Terra de Juacema, porém de forma simetricamente inversa. Em outros termos, se Juacema se tornou uma espécie de enclave encantado sob a agência dos Baquirá, a nação indígena que saiu dos buracos de Juacema a favor dos índios, visando afastar os moradores brancos para que não construíssem a cidade de Salvador no local, a Fazenda Guarani, por outro lado, estar-se-ia tornando um enclave encantado, sob a agência de Magalhães e seus *bichos*, contra os índios, visando afastá-los da “sua” Fazenda. Dois espaços, ambos sob o domínio de “coisas encantosas”, no entanto, simetricamente opostos. Ante o exposto, é desnecessário enfatizar que tais espaços, expostos ao domínio não humano, não têm, para os Pataxó, um grau menor de realidade se comparados aos espaços humanos (se é que se pode afirmar que os humanos tenham algum domínio em particular), antes, trata-se de outra ordem de realidade, que certamente influencia os coletivos Pataxó em seus deslocamentos.

Para Sapucaia, faltaria pouco tempo, e uma simples ação, da qual falarei adiante, para que a operação de Magalhães e seus *bichos* atingisse seus objetivos finais, isto é,

fazer da “sua” Fazenda um espaço sob completo domínio não humano, tal como o ocorrido em Juacema, onde atualmente não há gente humana.

Segue-se, daí, a inevitável dispersão a partir da Reserva Indígena. De certa forma, e sob uma reflexão presidida por uma perspectiva pragmático-instrumental, poder-se-ia dizer que Magalhães foi um recurso utilizado pelos índios para a criação de novas aldeias. Se há deslocamentos indesejáveis que os Pataxó denominam pelas expressões *à tortela*, *à bangu*, há também, pelo contrário, deslocamentos desejáveis, necessários mesmo, a fim de evitar trânsitos ontológicos perigosos, isto é, a passagem de gente para *bicho*, de gente para bacurau, de parente para inimigo, como elucidada, por exemplo, o mito dos dois cunhados. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que os deslocamentos desejáveis objetivam a estabilidade do *self*, isto é, a persistência de uma condição humana não suscetível a transformações ontológicas inoportunas.

Em resumo, dada a extensão de Magalhães, não mais se poderia permanecer na Fazenda Guarani, senão à custa de uma vida plena de perigos. Ainda resta chamar a atenção, em particular, para um dos feitos que marcou, de forma enigmática, minhas conversas com os Pataxó sobre Magalhães.



Figura 46- Seu Zeca, nas imediações da Mata da Cotia, próximo da braúna planta de ponta cabeça por Magalhães, julho 2012.

5.2.3. A gameleira assusta, mas essa braúna aí !

O Seu Sapucaia buscava, através de suas reflexões, explicar as motivações que estão na *raiz* dos deslocamentos da Reserva Indígena desde a década dos anos 1980, quando os Pataxó passaram a gozar de uma liberdade antes não permitida, quando estavam “*debaixo da ordem*” dos funcionários do reformatório. Além de ratificar os diversos feitos de Magalhães dos quais eu já tomara conhecimento, Seu Sapucaia deixou clara a operação realizada por Magalhães (mesmo após seu falecimento) e seus *bichos* no sentido de tornar a sede da “sua” Fazenda em um domínio não humano, implicando, assim, para quem lá permanecesse, uma coexistência complexa e temerária, porque sujeita a receosos trânsitos ontológicos. De acordo com a formulação desse interlocutor, a Reserva Indígena Fazenda Guarani, sob a presença de Magalhães e seus *bichos*, não se constituía em uma Reserva Indígena.

A Reserva, sob o olhar de Seu Sapucaia, continha algo ruim que não contribuía para uma vida satisfatória, pelo menos para o seu grupo familiar. Assim ele argumentava sobre a sua necessária migração, não se importando com o que estava deixando para trás, com as imensas dificuldades de realizar tal deslocamento com crianças, mulheres e idosos e com poucos recursos disponíveis. Em suma, nada superou o objetivo de deslocar-se rumo a uma vida nova, isto é, levantar do chão a nova aldeia Jeru Tucunã, formada pelo cacique Baiara e seu cunhado Siquara. Quando da chegada neste espaço, não havia casa, comida, roça plantada, nem espaço para rituais, ao mesmo tempo em que havia tudo para um novo recomeço, assim explicava Seu Sapucaia. Não sem uma sincera comoção, ele afirmou, satisfeito, haver realizado com o seu grupo familiar o último pedido do seu amigo e cunhado Paulo Braz, que sempre sonhou com outro lugar para viver, embora não tivesse concretizado o intento. Em compensação, ao falecer, de acordo com Seu Sapucaia, Paulo Braz morreu como um velho, na verdadeira acepção do termo na compreensão Pataxó, pois os velhos, como fonte de conhecimento, devem sempre indicar o caminho para os seus descendentes, do contrário, não se morre feito um velho.

Ao questioná-lo sobre o que faltaria, efetivamente, para tornar a Reserva Indígena um enclave encantado, ele se referiu a um antigo feito de Magalhães, por demais enigmático e do qual eu já ouvira falar quando estive na Reserva, isto é, o “plantio” de uma braúna, de ponta-cabeça, no terreiro do seu chalé:

Seu Sapucaia: - Você conhece aquela braúna que está no chalé de cabeça pra baixo?

Fabiano: - Não, não conheço.

Seu Sapucaia: - Ah eu conheço.

F.: - O que que tem ali?

Seu Sapucaia: - O que que tem ali naquela braúna? É meu filho, tem trem ali naquela braúna..., você quer ver sair tudo que não presta é só você rançar aquela braúna. Ela era uma bichona grande. Ela está no chalé, onde nós morava, perto dela, perto da caixa d'água, a cepa da braúna. Se rançar ela ali! O Guarani ele não é assim: ele suspende depois desce. Ali é um buraco. Aí cresce um pouquinho, depois desce de novo, porque desde a vez que chegou os índios ali, aquilo ali não passa de dois anos o povo fica tudo animado, parece uma maravilha depois você não vê a tristeza?! Isso é verdade, aquilo não melhora nunca, melhora nunca aquilo ali. Porque aquilo ali, seu Euzébio conta, que aquilo ali ele [o Velho Magalhães] deu pro bicho dele. ... por isso que nem fogo entra naquele trem, nem o fogo passa na Mata da Cotia, mas nela mesma não, já foi dois fogo, Dona Benvinda botou um fogo, tomava umas, chegou botou, que o fogo subiu quando chegou na Mata, apagou. Carlinhos deixou ... fogo aceso no forno, uma brasinha dessa assim, o vento foi soprando passou, foi queimando tudo. Passou por baixo, quando chegou em cima fez uma listra, assim, chegou na Mata, aí apagou e é puro taboca, o tanto de taboca que tem aquilo ali e o fogo parou...

O relato de Seu Sapucaia materializava uma compreensão, da qual eu tinha apenas leve e longínqua intuição, sobretudo quando eu conversava com aqueles índios que haviam *puxado a rama* a partir da Reserva Indígena. Eu começava a descortinar as íntimas relações entre a concepção nativa do espaço que sediou a Fazenda de Magalhães e o inevitável movimento de *puxar a rama* em Minas Gerais.

A forma anômala como foi “plantada” a braúna por Magalhães produziu um avivamento nos códigos cosmológicos Pataxó. A começar por quem a “plantou”, isto é, Magalhães, um exemplar ilustre dos parentes do gavião, empoderado pelos seus feitos em parceria com seus parentes *bichos*, tornou-se um índice potencial de não humanidade, isto é, um afim potencial. O argumento é que ele atingiu a condição de *bicho*, tendo construído riqueza e fartura em seu tempo, mas que, com a sua morte, tudo ficou encantado, sob o domínio dele e dos *bichos* que ele alimentava na Mata da Cotia, isto é, “a fazenda encantou tudo, desapareceu tudo junto com ele”. A braúna, neste sentido, além de ser uma referência material indicativa da existência de Magalhães, evoca uma noção de posse juntamente com inúmeras outras referências, reforçando a noção de que a Fazenda Guarani do tempo de Magalhães ainda reverbera.

Conforme visto, a Mata da Cotia sempre foi o espaço ao qual Magalhães recorria para passar horas a fio com suas companhias, além de ser o local em que ele alimentava seus *bichos*, conforme narrativas já descritas. Decerto é por isso que no espaço da Mata da Cotia nem fogo entra, pois, conforme enfatizava Seu Sapucaia, ao chegar na Mata o

fogo, ou parava, ou apagava. Ora, considerando o fogo na chave de compreensão Pataxó, concebido como “*o melhor amigo dos velhos*” e desencadeador das histórias antigas, de um tempo não alcançado, não seria pertinente entrar em um espaço tão marcado por más condições para a produção da humanidade Pataxó.

Quanto à cepa da braúna de ponta cabeça, eu busquei expor, em capítulo anterior, a ênfase que a reflexão Pataxó confere às diferentes espécies vegetais. Distintos relatos dos índios ilustram como os feitos heroicos de Magalhães são fortemente associados às braúnas. Muito embora eu não tenha nenhum registro de que a braúna representasse um mal estar ou agouro contra os índios, como é o caso da gameleira, a braúna relatada por Seu Sapucaia singulariza um foco de aversão e evitação.

Ainda quanto à braúna, chamou-me a atenção o verbo “rançar” pois, de acordo com a compreensão do Seu Sapucaia, pode ser glosado como ato de lidar com uma coisa muito velha, perigosa e por demais pesada. No contexto específico de sua fala, a coisa velha e perigosa referia-se à braúna plantada, pelo avesso, por Magalhães. Qualquer tentativa de deslocar ou movimentar essa “árvore” abalaria, definitivamente, a sede da Reserva. Suponho que ele usou o verbo “rançar” porque não se poderia falar em desenraizar, afinal as raízes desta braúna estão no ar, acima do chão, e suas pontas de rama (seus galhos) estão enterradas no chão, pois foi plantada por Magalhães de ponta-cabeça.

Eu disse, antes, que uma conjunção excessiva com a natureza/sangue dos brancos torna nulas as puxadas de rama, pois prejudicam os movimentos de rede. No entanto, ante esta braúna plantada de ponta cabeça, tão presente na reflexão dos meus anfitriões, talvez fosse mais pertinente dizer que tal conjunção excessiva inverte os deslocamentos das *puxadas de rama*. Afinal, plantada de ponta cabeça, a braúna de Magalhães não possui raiz como sustentação e suas ramas estão enterradas, figurando, assim, uma imagem fundamentalmente invertida do próprio movimento dos Pataxó. Além disso, eu havia afirmado, anteriormente, que os Pataxó não *puxam a rama* com qualquer um, sendo requisitos, para isso, laços de sangue e consideração. Aqui, seguir o curso proposto por Magalhães constituiria um “*evoluimento*” ao avesso, ou uma regressão ao mundo subterrâneo que não favorece a condição humana.

Decorre, portanto, da inversão e dos feitos de Magalhães o intenso deslocamento/afastamento dos grupos de família Pataxó em Minas Gerais. Sua natureza, sua consideração aos *bichos*, bem como sua ação no sentido de transformar a

sede de “sua” Fazenda em um lugar não humano, impulsionaram muitos Pataxó a acionar o mecanismo de puxar a rama para um outro lugar. Volto a dizer, valeria a pena investigar, junto aos Pataxó que ficaram na aldeia Sede porque ali permaneceram.

Ante o exposto, quero, finalmente, sugerir que as *puxadas de rama* dizem algo sobre os Pataxó atuais, mas também sobre os próprios brancos. Sem dúvida, os primeiros não efetuam tais deslocamentos como faziam seus antepassados, pois o próprio Kanátyo já deixou claro que a partir do advento da colonização, as migrações, em sua maioria, têm sido motivadas pelo branco.

Não considero que os atuais Pataxó revelem tendência para uma condição nômade, no entanto, não estou, absolutamente, convencido de que eles tenham se submetido a uma vida sedentária ou estacionária. Suponho que os meus dados, ao focalizar as *puxadas de rama*, ajudam a demonstrar que os Pataxó estão mais em movimento do que presos em antigas aldeias ou confinados em extintos reformatórios.

Diante desta constatação tendo a discordar de Cardoso (2008) no que concerne à sua discussão final, quando, ao se referir às políticas de aldeamentos compulsórios, afirma:

Ao observar o ambiente da Aldeia de Barra Velha e estudar os relatos dos entrevistados e registros históricos, [...] Nos oitocentos o grupo acabou por se integrar nos aldeamentos devido, em grande parte, à diminuição do seu território. As consequências desta derrota foram a alteração do estilo de vida nômade, caçador-coleto e a perda da sua cultura e conhecimentos substituídos por um estilo de vida sedentário e dependente de uma agricultura de subsistência nos moldes ditados pelo agente externo. (CARDOSO, 2008, p. 192).

A meu ver, os dados que produzi em campo não são convergentes com as conclusões por ela apresentadas. Não somente as *puxadas de rama* que nos chamam a atenção, como também a diversidade de saberes com os quais busco dialogar não ajudam muito a reforçar afirmações quanto a um estilo de vida sedentário, tampouco sobre a perda de cultura e conhecimentos. Ademais, penso que as *puxadas de rama* não representam um simples deslocamento, como se fora um mero trânsito de um local para outro, mas um movimento imprescindível para a continuidade da humanidade Pataxó.

Quanto à derrota, mencionada por Cardoso (2008), ao longo do meu trabalho de campo junto aos Pataxó, este vocábulo não aparece entre os meus registros. Ouvi que eles haviam sido “massacrados”, “invadidos”, mas não derrotados. Ao contrário, os Pataxó, quando se referiam ao advento da colonização, afirmavam, com orgulho, que graças aos Baquirá eles teriam sido vitoriosos, sobretudo porque os brancos não

conseguiram *levantar* a cidade de Salvador onde, até hoje, vivem os encantados, isto é, na Terra de Juacema¹⁷⁹. Desse modo, parece-me mais pertinente falar de vitória.

De minha parte, privilegiando muito mais as migrações do que uma condição sedentária, considero oportuno pensar nas razões ontológicas que informam tais deslocamentos. Suponho que as migrações asseguram certa segurança ontológica, isto é, os Pataxó migram porque não querem deixar de ser humano, afinal, pode-se dizer que *puxar a rama* é uma estratégia para permanecer Pataxó, com todos os custos que tal estratégia implica. Em outros termos, se não *puxar a rama*, pode-se virar branco, virar *bicho* e essa possibilidade, ao produzir um estado de insegurança ontológica, impele, por si só, à *puxada de rama*.

Eu espero ter deixado claro, na descrição realizada no primeiro capítulo, que ainda hoje os grupos familiares apresentam disposição para os deslocamentos, que as novas aldeias são fruto das recorrentes *puxadas de rama* no estado de Minas Gerais. Se *puxar a rama* equivale a não deixar de ser Pataxó, a sedentarização não pode significar apenas permanecer em um mesmo local ou região, antes implica no risco de ser predado pela gente gavião, o que requer puxar a rama, “saber andar”, estar de “olhos arregalados”, pois a vida inteira de um velho deve ser a justa medida para aprender a andar e indicar o caminho para os mais novos, como sugere o mito do gavião e do caburé. Do contrário, isto é, se não aprendeu a andar, morre como um babaquara, uma gente sem valor¹⁸⁰, sem a sabedoria dos antigos, por conseguinte, incapaz de indicar um caminho para a luta do povo: “esses estão perdidos, vai para o espaço, aí ficam correndo para o sul e para o norte”, sem rumo e não seguem junto aos *Encantos de luz*, aos *Tronco Velho*, os santos e também aos cachorros pois desconhecem “*o grande caminho de constelação*”.

Não se deve perder de vista os deslocamentos das “coisas encantosas dos índios”, pois também é em função deste trânsito celeste que os Pataxó *puxam a rama*, pois se os grupos de família não conterem a *força de vida* desses seres, não forem capazes de recompor a relação com estes, logo se instalam as doenças, as mortes e

¹⁷⁹ Na verdade, entre os registros consta o índio Derrota, um dos filhos do Seu Adalácio (Barra Velha). Conforme me contaram, o antigo cacique Tururim o havia apelidado assim em uma de suas incursões de pesca no mar.

¹⁸⁰ Compatível com a concepção Pataxó de gente sem valor é a de gente tola encontrada no mito da Arara e do Gavião, entre os Kiriri, descrito por Nascimento (1999): “porque vai ficar muita gente tola, não quer aprender nada, a sabedoria que os mais véio sabe, então vai ficar tolo, e esses bicho [o gavião], se ficar solto, eles vai comer essas pessoa toda e assim eu vou trancar esses bicho feroz. (NASCIMENTO, 1999, p. 287).

disputas entre parentes próximos (*o vorosseiro*), pois são estes seres que “*chegam com tudo que serve para a gente*”, dizia-me um velho Pataxó. Dessa forma, sem eles as aldeias não prosperam, pois quanto mais próximos mais habilidade e força para atrair parentes, riquezas, fartura, boa vida e para lidar/afastar os contrários.

Considerado o trânsito celeste desses seres encantosos, fico a pensar na sua interferência junto aos povos indígenas, provocando, assim, contínuos movimentos e viagens de ida e de volta. Ainda em se tratando dessa interferência, recordo-me de uma fala de Dona Nete, afirmando que fora constrangida, pelos *Tronco Velho*, a “pegar o ramo na Festa de São Sebastião”, tornando assim, ela e todo o seu grupo familiar, os co-realizadores da Festa em Barra Velha. Ao aproximar-me das etnografias de outros povos no Nordeste e Leste¹⁸¹, sem perder de vista o meu aprendizado junto aos Pataxó, pus-me a refletir se a transmissão dos distintos rituais (Auê, Tore, Ouricuri, Praiá, entre outros) de um povo para outro não revelaria muito mais a agência desses seres encantados do que apenas a ação dos povos em busca de suas tradições religiosas. A minha perspectiva, informada pela experiência Pataxó, é a seguinte: se abrirmos o foco para a participação dos seres não humanos, talvez possamos perceber, na migração e no aprendizado dos distintos rituais e outros conhecimentos e práticas não somente a intencionalidade dos índios, mas também a agência dos encantados interligando os povos. Caso seja convincente tal perspectiva, pode-se dizer que a história dos povos indígenas no Nordeste e Leste, a menos que se queira fazer uma leitura circunscrita aos humanos, não deveria ser encarada sem a interveniência dos encantados.

Considerada a participação desses seres entre os índios, bem como a atenção devida ao discurso dos índios, cabe falar muito mais em vitória do que em derrota em relação à gente-gavião. O relato de uma informante de Castro (2008), ainda que não atualizado quanto ao número de aldeias Pataxó em Minas, permite-nos entrever a experiência da história tal como é percebida pelos Pataxó:

Apesar de todo o sofrimento nós resistimos e unimos nossas forças. Quando passamos a conviver com outras comunidades e também com os parentes espalhados, fomos aprendendo sobre os nossos direitos e aí começamos a lutar por eles. Hoje já formamos vinte e duas aldeias no Extremo Sul da Bahia e uma em Minas Gerais. Algumas já demarcadas e outras já reconhecidas e em processo de demarcação. (CASTRO, 2008, p. 81).

¹⁸¹ Vale destacar que o protagonismo indígena vem buscando organizar ações coletivas entre estes povos através da APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo).

Não se deve, pois, preterir as “coisas encantosas” dos índios, importantes protagonistas dessa história. Convergindo com tais argumentos, Edwin Reesink esclarece, à luz da etno-história Kiriri:

os índios afirmam que esta vitória que parece ser deles, resulta, na verdade, inteiramente da intervenção dos encantados. De um modo muito real, a história [dos povos indígenas nordestinos] é uma história religiosa, uma história dos encantados” (REESINK, 1999, p. 71).

Por fim, vale ressaltar que não descarto outras explicações para os deslocamentos entre povos indígenas, a exemplo de Rivière (2000), que os concebe em função de uma baixa tolerância ao conflito entre os Trio, ou mesmo por uma ética de comunidade inscrita numa busca por autonomia pessoal e em uma vida tranquila, como propõe Overing (1991). No entanto, ao abordar, etnograficamente, as puxadas de rama foi possível desvelar outras razões para o movimento entre os Pataxó. Ainda que reconheça outros motivos que levam os Pataxó a se deslocarem, considero a fuga dos encantados como a mais importante motivação para as migrações. Em resumo, ante a fuga dos encantados, eles migram, eles puxam a rama, pois é inviável viver sem a sua participação na vida cotidiana. Em decorrência disso, os Pataxó puxam rama porque não querem deixar de ser Pataxó, porque não podem “*ficar perdido dentro do [seu] próprio espaço*”, porque convém “*andar com um corpo limpo*”, porque não abrem mão de ser agentes do próprio destino, mas também porque são perseguidos por gentes perigosas que “*esgotam mundos*”, que lançam *Fogo (1951)* em aldeias, que, mesmo depois de mortos, se tornam *bichos* caifais temerosos. Ainda que as *puxadas de rama* produzam instabilidades, sejam “custosas”, parece-me que os Pataxó não desconhecem o risco de permanecer estacionários. Isto posto, considero as razões acima mais convincentes do que afirmar que eles “nomadizam” devido ao seu caráter inconstante (Viveiros de Castro, 2002), por serem “incapazes de se fixar, sendo esse um sinal da sua inferioridade civilizacional” (Viegas, 2003, p. 390), ou porque são derrotados e, além disso, porque não se apegam à terra. Pelo contrário, os Pataxó, sobretudo os mais velhos, expressam o apego quase umbilical ao território do Monte Pascoal, com um forte sentimento de saudade pela terra natal. O sentimento de pertencimento é tamanho que, considerado o que me diziam meus anfitriões, eles não se deslocam para terras alheias, mas para suas próprias terras, terras que pertenceram aos seus antigos¹⁸²,

¹⁸² Grünewald também registrou esta mesma percepção quanto às terras retomadas. Segundo ele, os grupos que deslocaram e criaram novas aldeias afirmam que “os novos territórios ocupados sempre foram

quando incursionavam pelos corredores que ligavam Espírito Santo, Bahia e Minas, bem perto dos Maxakali; afinal, pássaros da mesma plumagem voam juntos.

Não creio estar romantizando tais deslocamentos (VIEGAS, 2003), ao considerar, de perto, um conjunto de sentimentos que afloram nas narrativas sobre as migrações. Ao longo da minha experiência entre os Pataxó, ouvi marcantes e dolorosos depoimentos sobre mortes de crianças que não resistiram aos deslocamentos, pois tais migrações são doídas, quem migra não o faz sorrindo, mas em lágrimas, pois a migração é perigosa e, usualmente, dilacerante. À memória de todas as crianças que não suportaram o indizível infortúnio das *puxadas de rama* esta tese é dedicada.

áreas de circulação indígena no passado. O sentido nessas ocupações parece ser o de *retomada* de terras que seriam deles ancestralmente.” (GRÜNEWALD, 1999, p. 52).

Considerações finais

Os Pataxó costumam percorrer um longo caminho de reflexão através da migração, dos seres não humanos, da natureza do branco. Esse caminho é produzido com tal fluidez que me faltou fôlego para acompanhá-lo. Esta tese pode ser compreendida como os meus primeiros passos em direção aos percursos reflexivos Pataxó.

A migração, consubstanciada no movimento de *puxar a rama*, foi o meu pretexto para descortinar os Pataxó em Minas Gerais. O meu ponto de partida assentou-se sobre os contínuos deslocamentos por eles realizados neste estado, tanto no presente quanto no passado. Apoiado nesta base, isto é, na migração, o objeto que ocupou meu olhar ao longo da tese resultou em uma leitura Pataxó desses deslocamentos, apostando na potencialidade dos relatos dos próprios índios, buscando “desvelar suas concepções específicas”, como nos sugere Edwin Reesink (1999). O que me surpreendeu nesta leitura foi a presença persistente das “coisas encantosas dos índios” (seres não humanos), o que aproxima a história Pataxó da história de outros povos indígenas no contexto etnográfico do Nordeste e Leste brasileiro. Neste sentido, penso ser inteiramente oportuna a sugestão de Reesink de que a presença e a intervenção dos encantados configura a existência de um contexto cultural mais amplo, aproximando as distintas histórias dos povos estabelecidos nestes contextos, pois, “de um modo muito real, a história é uma história religiosa, uma história dos encantados” (1999, pag. 74).

Nascimento (1999), a partir da sua investigação entre os índios Kiriri, sugere, por outro lado, inserir o complexo ritual da jurema no âmbito do estudo dos povos indígenas no Nordeste. Acolho a sugestão de Nascimento, até por saber que esse complexo abrange os encantados, as “coisas encantosas”:

O aspecto do Toré que primeiro chama a atenção de qualquer observador externo é o transe mediúnico, a possessão ou, se preferirmos usar categorias nativas, enramar ou manifestar. É através dessa possessão que os encantos se manifestam. A comunicação com os encantos, ou encantados é o objetivo do ritual (NASCIMENTO, 1994, p. 17).

Sob o risco de não passar de uma reedição da experiência nativa, empenhei-me no sentido de apresentar boa parte das narrativas que recolhi entre os Pataxó, com vistas a não desperdiçar a riqueza da sua reflexão, cuja vivacidade e dinamicidade os anos de

chumbo do *Fogo de 51* e da Fazenda Guarani no *tempo doído* do reformatório não foram capazes de eliminar.

Ao aproximar-me deste movimento criativo e das razões que o motivam eu cheguei à conclusão de que os Pataxó estão suficientemente atentos e desejosos de continuar as suas *puxadas de rama* sempre que elas se mostrem necessárias, pois eles não desconhecem as ameaças que sobrevirão caso interrompam esse fluxo. Volto a explicitar a minha suposição de que a estratégia de *puxar a rama* se constitui como uma linha de fuga, não em decorrência do branco apenas, mas da própria sofreguidão Pataxó de ensejar o reconhecimento da sua identidade. É por isso que julgo o *puxar a rama* como um movimento sumamente criativo.

Suponho que, além da “fome” de ser Pataxó, através das *puxadas de rama* os Pataxó *levantam* novas aldeias para *reconstruir* o movimento, o deslocamento. Isso pode parecer paradoxal, pois é como se eles estivessem *levantando* aldeias para desaldear-se, cada vez mais, estendendo ao máximo o sistema que os abarca. No âmbito de tal movimento, não se deve recalcar ou preterir as coisas “encantosas”, pois são esses seres que lhes ensinam obter uma visada mais ampla do mundo circundante, são eles que, primeiramente, acionam as *puxadas de rama*, desterritorializando-os, momentaneamente, para territorializá-los, uma vez mais, pouco mais à frente.

De certa forma, a existência desses seres não humanos, bem como as transformações que eles efetuam, desafiam a atribuição de uma noção de gente com valor referencial fixo, além de produzir inúmeros dilemas cotidianos. Ao mesmo tempo nos impele a pensar outras gentes que sejam irredutíveis à gente humana. Essa visada aponta para uma socialidade ampliada que não se resume a uma rede somente humana. Nesse sentido, foi a partir de inspirações muito mais etnográficas do que teóricas que indaguei sobre as condições de possibilidade para que os Pataxó assegurassem a sua condição humana. A resposta obtida está, justamente, na migração dos grupos familiares da Bahia para Minas Gerais, mas também nos contínuos deslocamentos em Minas, que, até presentemente, originaram sete aldeias, referidas no primeiro capítulo e discutidos ao longo do trabalho.

Não saberia dizer se posso afirmar que haja uma centralidade desses seres não humanos (os encantados) na constituição da socialidade Pataxó, mas certo é que não se deve menosprezar o seu potencial explicativo. Suponho que uma leitura que deixasse de fora as “coisas encantosas”, através de uma pesquisa eminentemente sociológica e focada apenas nos grupos de famílias, não conseguiria compreender as motivações da

migração dos Pataxó da Bahia para Minas Gerais; também não chegaria a nenhuma conclusão sobre os deslocamentos a partir da aldeia Sede, que os grupos familiares vêm realizando desde o ano de 1986. Como vimos, nesse ano específico aconteceu a primeira *puxada de rama* em Minas Gerais, através do grupo familiar do senhor Sebastião, do que resultou o *levantamento* da aldeia Imbiruçu. Invisíveis, pelo menos para alguns, mas não ausentes, os encantados são uma dimensão relevante da vida Pataxó, alargando o universo de suas relações que não se resume a uma rede humana, tal como muitos de nós a concebemos.

No decorrer da pesquisa, fui percebendo que para compreender o visível, ou imediatamente visível, era preciso considerar “as coisas encantosas”, olhar em direção aos buracos da Terra de Juacema e perseguir o curso das diversas e longas narrativas enunciadas pelos velhos. Nesse sentido, tentei não lhes subtrair suas ontologias.

O caso de Magalhães, um “ausente” paradoxalmente “multiplicado” ou “inteiro” em seus escombros, em suas velhas casas em companhia de seus *bichos*, daí pensá-lo como uma pessoa agigantada, constitui um enigma ainda a ser plenamente decifrado. Mas, aparentemente, a sua força emblemática entre os Pataxó parece guardar relação com a sua condição de símile dos não índios com os quais as novas gerações Pataxó têm estabelecido relações, visualizados, invariavelmente, como gananciosos, ambiciosos e inerentemente incapazes de transcender os limites de suas próprias culturas.

Não é fácil discernir Magalhães, seus *bichos* e os próprios brancos na perspectiva Pataxó. Mas, conforme afirmei anteriormente, tais seres não se oferecem ao desvelamento. Não saberia dizer se consegui, mas busquei mostrar que eles repercutem entre si, de tal modo que, como um filho da turbulência, isso me alcança, pois, mais recentemente, venho desconfiando que Magalhães seja meu retrato produzido pelos Pataxó, pois, nós, os brancos, somos todos Magalhães, isto é, somos todos gente-gavião.

Glossário

Neste pequeno glossário são definidos os termos e/ou expressões Pataxó mais recorrentes empregados ao longo da tese que ocasionalmente possam apresentar certa dificuldade de compreensão para o leitor.

Bicho Bruto: encantados agressivos que não colaboram com a produção da humanidade Pataxó.

Bramura: toda ação que instaura a produção do parentesco não humano, ensejando transformações ontológicas indesejáveis, tais como roubar ou tirar moças, que ainda não estão prontas para casar, de suas famílias, bater nos próprios pais, mães abandonarem seus filhos recém-nascidos, como também cometer homicídio.

Caifai: um encantado agressivo.

Caveira: um cunhado que virou *bicho*, isto é, uma ex-gente que perdeu a sua condição de humano.

Chegada dos velhos: trata-se de uma manifestação ou aproximação ostensiva dos Pataxó já falecidos no cotidiano das aldeias.

Chiola ou chiolagem: anarquia, falta de respeito, sobretudo para com as moças e pessoas idosas.

Consideração: laço social que favorece a condição humana e inibe a *bramura* entre os parentes.

Danar: estado de uma pessoa que está “ficando doida”, sem rumo, perdendo a razão.

Fanosa: característica de tudo o que é feio, incompleto, não vistoso.

Fogo de 51: Conflito armado ocorrido na Aldeia Barra Velha (BA) no ano de 1951, caracterizado pela ação violenta da polícia baiana, provocando a dispersão dos grupos de famílias Pataxó do local.

Garantidos: conduta arrogante e soberba atribuída aos encantados que não colaboram com a condição humana Pataxó.

Grandes caminhos de constelação: são vias de acesso utilizadas pelos *encantos de luz* para se deslocarem através do céu.

Intiriçar: endurecer, não flexionar.

Jogar porqueira: lançar feitiçaria em alguém. O mesmo que “botar espanto” em outra pessoa.

Kaiãmbá: dinheiro.

Loiar (*loiando*): ação de ficar zanzando, andando à toa, sem rumo, sob a influência perversa de um encantado.

Pantomia triste: gemidos, rugidos e gagueiras realizadas pelos encantados agressivos que provoca medo e mal estar.

Pontas de rama: coletivos constituídos de um pequeno número de grupos familiares.

Puxada de rama: movimentos migratórios dos grupos de família Pataxó que se encontram implicados na relação com seres não humanos (encantados), com a natureza dos não índios e primordialmente com a construção da humanidade Pataxó.

Rebater: consiste de uma reação defensiva contra os efeitos perversos dos encantados agressivos.

Tipo espiritual ruim: condição ou estado de que portam seres humanos e não humanos que produzem mal estar.

Tronco velho: Pataxós de um tempo não alcançado que colaboram com a luta do povo.

Vorosseiro: estado de coisas que provoca confusão e grande desordem, uma completa balbúrdia, estado em que se generaliza a *bramura*.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A intenção Pankararu: a “dança dos praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 2, nº 1, p. 2 – 33. jan./jun. 2010.

AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel, et alli. *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.

ALVARES, Myriam Martins. *Yãmĩy, os espíritos do canto*. A construção da pessoa na sociedade Maxakalí. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - UNICAMP, Campinas, 1992.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *O Reencantamento do Mundo*: Trama histórica e Arrantos Territoriais Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

ASSIS, Luís Guilherme Resende. *A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais*: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília. 2004.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela*: Um grupo Indígena Integrado. Estudos Baianos. Universidade Federal da Bahia, n. 6, 1972.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp. 2008.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. O desencantamento da aldeia – Exercício Antropológico a partir do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.157-247, dez. 2004.

BIERBAUM, Bernhard Franz. “O antigamente e o Hoje em Dia. (Nota inédita de 1998/89)”. In. AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel, et alli. *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, pp. 367-374.

BOMFIM, Anari Braz. “Patxohã: Língua de Guerreiro”: Um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humaas. UFBA, Salvador, 2012.

BRAZ, Salvino dos Santos (Kanatyo Pataxó). *Txopai e Itôhã*. Belo Horizonte, SEE/MG, 1997.

CARDOSO, Juliana de Souza. *Dando Com a Língua no Passado: O ser e não ser marcado em discursos, imagens, objetos e Paisagens*. Tese (Doutorado em linguística). Programa de Pós-Graduação em Estudos Lingüísticos. Faculdade de Letras, UFMG, Belo horizonte, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In.: Antropologia do Brasil: mito, historia, etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, pp. 113-119.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *Os Pataxó de Barra Velha: Seu Subsistema Econômico*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Programa de Pós Graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; BIERBAUM, Bernhard Franz. *Olhares Próximos: encontro entre Antropólogos e Índios Pataxó*. ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista), Salvador – BA, 2009

CASTRO, Maria Soledad Maroca de. *A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Instituto de Ciências Sociais. UnB. Brasília, 2008.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. CEDEFES. Disponível em: www.cedefes.com.br. Acesso em 01.11.2009.

COELHO, Luciano Silveira. *Infância, Aprendizagem e Cultura: as crianças pataxó e as práticas sociais do Guarani*. Dissertação. Programa de Mestrado em Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional. Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. *A ordem a preservar: A gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak*. Rio de Janeiro. UFRJ/MN/PPGAS, 2000.

COSTA, Christina Rostworowski da. *O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e sua viagem ao Brasil (1815-1817)*. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2008.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Morada dos encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, 2008.

CUNHA, Rejane Cristine Santana. *O Fogo de 51: Reminiscências Pataxó*. Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado da Bahia, Programa de Pós-graduação em História Regional e Local, 2010.

- DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DESCOLA, Philippe. "Constructing Nature: Symbolic Ecology and Social Practice. In.: DESCOLA & PÁLSSON, Gísli. *Nature And Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge, 1996, pp. 82-102.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". *Caderno de Campo*. N. 13. 2005, pp. 155-161.
- GALLOIS, Dominique T. "Gêneses wajãpi, entre diversos e diferentes". In: *Sociedades indígenas e fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo, 2005.
- GAYER, Corina Carmem. "Diversidade Cultural e Diversidade Biológica no Monte Pascoal". In.: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel, et alli. *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, pp. 547-600.
- GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, vol. XLIV(190), 2009.
- GOLDMAN, Irving. *The Cubeo: Indians of the northwest amazon*. Urban: Univ. of Illinois Press, 1963.
- GONÇALVES, Marco Antônio. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GOW, Peter. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3(2): 1997, pp. 39-65.
- GROSSI, Gabriele. "Entre Santos, Espíritos e Encantados: Os Pataxó de Barra Velha, Bahia." In.: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel, et alli. *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, pp. 279- 300.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Tese. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 1999.
- GRUPIONI, Maria Denise Fajardo. *Essas tantas diferentes gentes: onomásticas, coletividades e socialidades na Amazônia. Projeto de Pós-Doutorado*. NHII/USP, 2007.
- GUIMARÃES, Francisco Alfredo Morais. "O mito Pataxó de Juacema". Trabalho apresentado no XXII Simpósio Nacional de História (ANPUH) – João Pessoa, 2003.
- HOCART, A. M.. 1969. Sistemas de parentesco. In LARAIA, Roque de Barros. (Org.). *Organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969, pp. 39-49.

KOHLER, Florent. "Le discours ethnique entre mythe et politique : Les Pataxó du Mont Pascal". *Revista da ANPOLL* (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), nº15-16, USP, São Paulo, 2004.

KOHLER, Florent. Tombeau des Aymorés – Le monde souterrain des Indiens Pataxó (Bahia, Brésil). Paris: Walpole/MA, 2011.

KROEBER, A. L.. Sistemas classificatórios de parentesco. In LARAIA, Roque de Barros. (Org.). *Organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969, pp. 15-25.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas elementares de Parentesco*. Petropolis: Editora Vozes Ltda., 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LIMA, Tânia Stolze. "O pássaro de fogo". *Revista de antropologia*, vol.42, no.1-2, 1999, pp.113-132.

MARCATO, Sônia de Almeida. *A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais*. Boletim do Museu do Índio. Série Etno-História. n. 1. Brasília: FUNAI/Ministério do Interior. Maio, 1979.

MARCELIN, Louis HERNES. "A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano". *Mana*, 5(2): 31-60, 1999.

MATTOS, Izabel Missagia de. "Civilização" e "Revolta": povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas Gerais. Tese (Doutorado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, SP, 2002.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1979.

MCCALLUM, Cecília. "Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 13, n. 38, Out., 1998.

MCCALLUM, Cecília. "O conceito de socialidade na Teoria Antropológica". UFBA, mimeo, s/d.

MCCALLUM, Cecília; Bustamante, Vania. "Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. *Etnográfica*, vol. 16 (2) | 2012, 221-246.

MENGET, Patrick; MOLINIÉ, Antoinette. “Introdução”. In.: BECQUELIN, Aurore; MOLINIÉ, Antoinette (orgs). *Memoire de la Tradition*. Nanterre, Sociéte d’ethnologie, 1993.

MIRANDA, Sarah Siqueira de. *Aprendendo a Ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de coroa vermelha*, BA. Dissertação - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. 2009.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri*. Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA, Salvador, BA, 1994.

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. *Ser Pataxó: educação e identidade Cultural*. Dissertação (Mestrado). UFBA/Universidade Estadual de Santa Cruz. Ilhéus, BA, 2002.

OLIVEIRA, Cornélio V. de. *Barra Velha: o Último Refúgio*. Londrina, 1985. 73 p.

OVERING, Joanna. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*, 34, 1991, pp. 7-33.

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, 5(1), 1999, pp. 81-107.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni : povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. *Rev. do Museu de Arqueol. e Etnol.*, São Paulo : USP-MAE, n. 4, 1994, pp. 173-87.

PATAXÓ ... [et al.]. 2002. *O Povo Pataxó e suas histórias*. 6.ed. São Paulo: Global.

PATAXÓ et. all, KANÁTYO. *Cada dia é uma história*. Ilustrações de Crianças Pataxó, Professor de cultura Mongangá, Lucidalva, Luciente e Ronaldo Pataxó. Brasília: MEC; S E F, 2001

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. *Saber Andar: Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha*. Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia e Etnologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

PINTO, Nicole Soares. “Nós somos todos misturados”: notas sobre a atualidade dos povos do médio rio Guaporé (Complexo do Marico/Rondônia). ST28: Redes ameríndias: sujeitos, saberes, discursos. 34º *Encontro Anual da Anpocs*, 2010.

PINTO, Nicole Soares. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de Mestrado, Curitiba, UFPR, 2009.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Editora UNESP: ISA; RJ: NuTi, 2007.

QUEIROZ, Carlos Caixeta. *Punição e etnicidade: estudo de uma “Colônia Penal Indígena”*. Dissertação (Mestrado em Sociologia da Cultura). Departamento de Sociologia e Antropologia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

REESINK, Edwin. “O Gavião e a Arara: Etno-histórias kiriri”. In.: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson. *Índios do Nordeste: Temas e Problemas*. Maceió: Edufal, 1999.

RIVIÈRE, Peter. 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, 38 (1), 1995, pp. 191-203.

SAHLINS, M. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (partes 1 e 2)”, *Mana*, vol. 3(1) e 3(2). 1997.

SANTILLI, Paulo. “Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa histórica Macuxi”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, PP. 487-505.

SILVA, José Luíz Caetano. “Etnicidade e Adesão Pessoal: a escolha do nome indígena. In.: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel, et alli. *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, pp. 473-494.

SILVA, Márcio. *Romance de Primas e Primos: uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Valer-EDUA, 2009.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

TEIXEIRA PINTO, Márcio. “História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, PP. 405-430.

TORRETTA, Oscar. *Doenças e Saúde: Duas Pesquisas Médico-Antropológicas Entre as Comunidades Pataxó e Maxacali de Minas Gerais*. Dissertação. Departamento de Sociologia e Antropologia – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 1998.

URBAN, Greg. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: M. CARNEIRO da CUNHA (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 87-102,

VANDER VELDEN, Felipe. *O Gosto dos Outros: O Sal e a Transformação dos Corpos entre os Karitiana no Sudoeste da Amazônia*. Revista *Temáticas*, Campinas, 16(31/32): pp.13-49, jan./jun. 2008.

VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Unicamp (Tese de doutorado), Campinas, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. "Prólogo" a *L'univers, les dieux, les hommes*. *Récits grecs des origines* - Paris: Seuil, pp. 7- 14, 1999.

VIEGAS, Susana de Matos. *Trilhas: Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil*. Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências e Tecnologia. Universidade de Coimbra, 2001.

VIEGAS, Susana de Matos. *Socialidades Tupi*. Identidades e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil). Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Tecnologia. Universidade de Coimbra, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O conceito de sociedade em antropologia". *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 295-316.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo. N.14/15, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Imagens da natureza e da sociedade" *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo. "O problema da afinidade na Amazônia"; "Imanência do inimigo"; "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco" *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil, nos anos de 1815 a 1817*. 2.ed. (Coleção Brasileira). Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1958.

Tabela 1. População Aldeia Sede. Dados atualizados em 2012

Número Diagrama Genealógico	Sexo	Nome	Local Nascimento
01	M	Manoel Ferreira da Silva (Thyundayba)	BA
02	F	1ª. Esposa Manoel F. da Silva	BA
03	F	Maria Benedita da Silva	MG
04	M	Alcides Ferreira da Silva	BA
05	F	Natalina Aguiar Aragão	BA
06	M	Valdir Ferreira da Silva	BA
07	F	Siroca	BA
08	M	José Carlos Borges da Silva (Carlinhos)	BA
09	F	Laudelina de Jesus Borges	BA
10	F	Maria Lúcia Borges Costa	BA
11	F	Maria De Lourdes	-
12	F	Agelzira Silva de Jesus (Zizi)	BA
13	M	Benedito dos Santos da Conceição	BA
14	F	Alzira Aragão Silva Borges	BA
15	M	Seu Zeca	BA
16	F	Anaíde Aragão da Silva Santos	BA
17	M	Welignton	MG
18	F	Antônia Aragão da Silva Souza (Tonha)	BA
19	M	Tião	BA
20	F	Aliane Aragão da Silva (Fiel)	BA
21	M	Paulo	MG
22	M	Antônio Aragão (Pretinho)	BA
23	F	Lucivania Maria Braz Conceição	BA
24	M	Valmores Conceição	BA
25	F	Vanusa Braz da Conceição	BA
26	M	Valdivio Ferreira da Silva	BA
27	F	Maria Dolores	BA
28	F	Célia	-
29	M	José Ricardo dos Santos	BA
30	F	Nalma Pereira Borges	MG
31	M	Denis	BA
32	F	Rosilda	BA
33	F	Sandra Borges	MG
34	M	Moreno Braz da Conceição	BA
35	M	Roberto Braz da Conceição	BA
36	F	Mírian dos Santos Braz	MG
37	M	Alexandre Borges de Jesus (Xé)	MG
38	M	Alex Pai (Leque / Leco)	MG
39	F	Maria Aparecida (Cidinha)	MG
40	F	Ziziane Borges Costa	MG
41	M	Mezaque Silva de Jesus	BA
42	F	Indayara	MG
43	F	Wakei	MG
44	M	Zaqueu	MG
45	F	Amanaira	Aldeia Sede
46	F	Leidiane	-
47	F	Ludmila	MG
48	F	Txaywã	Aldeia Sede
49	M	Isaias Silva Souza	BA
50	M	Rael	Aldeia Sede
51	M	Rafael	Aldeia Sede
52	M	Wemerson Junior	Aldeia Sede

53	F	Paula Ariele	Aldeia Sede
54	M	Marcos Paulo	Aldeia Sede
55	M	Maycom	Aldeia Sede
56	M	Marlon	Aldeia Sede
57	F	Karen Raíssa	Aldeia Sede
58	F	Iaranara	Aldeia Sede
59	M	Taylor	Aldeia Sede
60	F	Larissa	Aldeia Sede
61	F	Franciele	Aldeia sede
62	M	Kaique	Aldeia Sede
63	F	Indynayara	Aldeia Sede
64	M	Arayboy	Aldeia Sede
65	F	Wayrana	Aldeia Sede
66	M	Leonardo Silva dos Santos	Rio de Janeiro
67	F	Eliane Aparecida R. Ferreira	Aldeia Sede
68	F	Larica	ES
69	F	Glaucinéia Pereira da Silva	BA
70	M	Edipo	Araxá MG
71	F	Menarian	Aldeia Sede
72	F	Awyry	Aldeia Sede
73	F	Ariela	BA
74	F	Auitxaraioanj	Aldeia Sede
75	M	Ademilson Afonso (Galã)	BA
76	M	Zezinho	Coroa Vermelha
77	F	Rosângela	MG
78	M	Jocilei da Rocha Silva	BA
79	F	Elaine Souza Soares	BA
80	F	Keila	Aldeia Sede
81	F	Sheyla	Aldeia Sede
82	M	Redelen	Aldeia Sede
83	M	Weran	Aldeia Sede
84	F	Roberta Braz dos Santos	Aldeia Sede
85	F	Andressa	Aldeia Sede
86	M	Alex Filho	Aldeia Sede
87	F	Juliana Borges da Costa	Aldeia Sede
88	M	Sávio	Aldeia Sede
89	F	Jaciara	Aldeia Sede
90	M	Wenara	Aldeia Sede
91	M	?	Aldeia Sede
92	F	Iara	Aldeia Sede
93	M	Inayã	Aldeia Sede
94	F	Debora	Aldeia Sede
95	F	Eliana	Coroa Vermelha
96	F	Brenda	BA
97	M	Breno	BA
98	F	Sara	BA

Tabela 2. População Aldeia Imbiruçu. Dados atualizados em 2012

Número Diagrama Genealógico	Sexo	Nome	Local Nascimento
99	M	Sebastião Alves dos Santos (Mongangá) ¹⁸³	Barra Velha BA
100	F	Dona Rosa	Barra Velha BA
101	M	Ronaldo	Barra Velha BA
102	M	Lúcia	Barra Velha BA
103	F	Roni	Barra Velha BA
104	M	Ronialdo	Barra Velha BA
105	F	Simone	Camamu BA
106	F	Reudiones	Barra Velha BA
107	M	Rondealdo Índio	MG
108	F	Cibele	MG
109	F	Leopoldina	Barra Velha BA
110	M	Jesivaldo Caiano	Barra Velha BA
111	M	Reginaldo	Barra Velha BA
112	M	Antônio Carlos	Barra Velha BA
113	F	Eliandra	Mata Medonha BA
114	M	Rômulo (Filho de Dona Rosa)	MG
115	F	Creonizia	MG
116	F	Mairi	MG
117	M	Romildo	MG
118	F	Adriana	Barra Velha BA
119	M	Soin	Barra Velha BA
120	F	Eliene	Barra Velha BA
121	M	Manoel	Carrôla BA
122	F	Maria Hilda	Barra Velha BA
123	M	Arakiri	MG
124	M	Waiane Mangaga	MG
125	F	Naiá	MG
126	M	Ithoran	MG
127	F	Samara 1	MG
128	M	Akairan Ptx / Knk	MG
129	F	Shirawanã	MG
130	M	Airan	MG
131	M	Waketã Ptx / Kaingang	MG
132	F	Wareti Pê Ptx / Pkra	MG
133	F	Tauani Tati	Resplendor MG
134	M	Missio	Barra Velha BA
135	M	Txonang	MG
136	F	Iamany	MG
137	M	Wekanan	MG
138	F	Amaylla	MG
139	M	Akanauãm	MG
140	M	Kauã	MG
141	F	Nitinauã	MG
142	F	Kauani	MG
143	F	Joane Kelly	Mata Medonha BA
144	M	Waranan	MG
145	M	Inauari	MG
146	F	Wanauana	MG

¹⁸³ No trabalho de Torreta (1998, p. 13) consta o nome Sebastião dos Santos Brás (Mongangá)

147	F	Kesila	Mata Medonha BA
148	F	Tanara	MG
149	M	Rômulo Txua	MG
150	F	Samara 2	-
151	F	Shiang	MG
152	F	Indhiaiani	Barra Velha BA
153	M	Tarawi	MG
154	M	Judinê Peixe	Barra Velha BA
155	F	Silvana	MG
156	M	Araritana Velho	MG
157	F	Jerikixá Xazinha	MG
158	F	Arapainã	MG
159	M	Cosme	Pequi BA
160	F	Oricana	MG
161	M	Edmilson Jiló	MG
162	M	Buriti	MG
163	M	Aricuri	MG
164	F	Rosângela	-
165	M	Rosimar	Mata Medonha BA
166	F	Rosani	Mata Medonha BA
167	F	Damiane	Mata Medonha BA
168	M	Adriano	Mata Medonha BA
169	F	Cristina	Mata Medonha BA
170	F	Cristiane	Mata Medonha BA
171	F	Cleice	Mata Medonha BA
172	M	Anporan	Mata Medonha BA
173	M	Apurinam	Mata Medonha BA
174	M	Apurionam	Mata Medonha BA
175	M	Renildo	Coroa Vermelha BA
176	F	Jociele	-
177	M	Jesus	Barra Velha BA
178	M	Crispiniano Cabaço	Coroa Vermelha BA
179	M	Arakinauã	MG
180	F	Arakuiã	MG
181	F	Hanaywa	MG
182	M	Wayhewã	MG
183	F	Tamanian (filha de Pê)	MG
184	M	Mioticajo Bodin	MG
185	F	Tamanian	MG
186	F	Âdxuará	MG
187	M	Etxawe	MG
188	M	Nionactin	MG
189	F	Shanarara	MG
190	F	Shawenawa	MG
191	F	Hamangui	MG
192	M	Raion	MG
193	F	Aksã	Coroa Vermelha BA
194	M	Eyhnay	Coroa Vermelha BA

Tabela 3. População Aldeia Retirinho. Dados atualizados em 2012

Número Diagrama Genealógico	Sexo	Nome	Local Nascimento
195	M	Valdevino A. dos Santos (Divino)	Barra Velha BA
196	F	Dona Nete	Barra Velha BA
197	M	Doutor	Barra Velha BA
198	M	Antônio Madruga	Prado BA
199	F	Glória	Barra Velha BA
200	F	Dona Rita	Porto Seguro BA
201	M	Biá	-
202	F	Tega	Gov. Valadares MG
203	F	Nataloema	Barra Velha BA
204	F	Maynã	MG
205	F	China	MG
206	M	Kapirawã	MG
207	F	Iris	Barra Velha BA
208	F	Tuira	MG
209	F	Inajé	MG
210	M	Índio	MG
211	F	Sadia	MG
212	M	Guaru	MG
213	M	Ari	Barra Velha BA
214	M	Macari	Barra Velha BA
215	M	Tari	Barra Velha BA
216	M	Macauê	Barra Velha BA
217	F	Maria Dajuda	Caraiva BA
218	F	Aline	Prado BA
219	M	Erismar	Camacã BA
220	M	Eniatan	Camacã BA
221	M	Timingo	-
222	F	Iré	Barra Velha BA
223	F	Ereti	Barra Velha BA
224	M	João (Victor)	Barra Velha BA
225	F	Nawana	Gov. Valadares MG
226	M	Maycom	Gov. Valadares MG
227	F	Cintia	Gov. Valadares MG
228	M	Victor Junior	Gov. Valadares MG
229	M	Alvaro	MG
230	M	Kanati	MG
231	F	Daiane	Barra Velha BA
232	M	Putumuju	MG
233	M	Paraju	MG
234	F	Cacirema	MG
235	M	Tapicuru	MG
236	M	Canduru	MG
237	F	Iruana (Dô)	MG
238	F	Apyssuruma	MG
239	M	Guaiú	MG
240	F	Juacema	MG
241	M	Tuiuiu	MG
242	M	Suru	MG
243	F	Amesca	MG
244	F	Mangutiá	MG
245	F	Guaricema	MG
246	M	Tucum	MG
247	M	Paru	MG

248	F	Guaira	MG
249	F	Gisele	Corumbau BA
250	M	Carlos Daniel	Corumbau BA
251	M	Erislan Galileu	Barra Velha BA
252	F	Sabrina	Barra Velha BA
253	F	Saini	Barra Velha BA
254	F	Imbirema	MG
255	F	Iracunã	-
256	F	Tarioba	Porto Seguro BA
257	F	Sioba	MG
258	M	Sairu	MG
259	M	Wiran	Vitória ES
260	M	Uindiaruá	MG
261	M	Uirapuru	MG
262	M	Mutum	MG
263	M	Waraktxe	MG

Tabela 4. População Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba. Dados atualizados em 2012

Número Diagrama Genealógico	Sexo	Nome	Local Nascimento
264	F	Graça da Conceição Braz	Barra Velha BA
265	M	Domingos da Conceição Braz	Barra Velha BA
266	F	Creuza Maria da Conceição	Barra Velha BA
267	M	Valmir Braz da Conceição ¹⁸⁴	Barra Velha BA
268	F	Gelcilene	Barra Velha BA
269	M	Ivan Pankararu	Brejo dos Padres PE
270	F	Cleonice	Brejo dos Padres PE
271	M	Antônio Cesar da Conceição Braz	Barra Velha BA
272	F	Cristiane Ferreira França	Meio da Mata BA
273	F	Deusiane	Meio da Mata BA
274	M	Tupã Siratã	Barra Velha BA
275	F	Sinoeme Conceição Braz	Barra Velha BA
276	M	Sairi	Aldeia Guarani MG
277	M	Diego	Prado BA
278	M	Raoni	Prado BA
279	F	Renata	Prado BA
280	F	Saira	Aldeia Guarani MG
281	F	Nara	Cinta Vermelha-Jundiba
282	M	Pacari	Cinta Vermelha-Jundiba
283	F	Daniel	Cinta Vermelha-Jundiba
284	M	Akayê	Aldeia Guarani MG
285	M	Watori	Aldeia Apukare MG
286	F	Wakixe	Aldeia Apukare MG
287	F	Witati	Aldeia Apukare MG
288	F	Utxaha	Aldeia Tupiniquin ES
289	F	Ukire	Aldeia Tupiniquin ES
290	F	Nerrewane	Aldeia Guarani MG
291	F	Filha César	Cinta Vermelha-Jundiba
292	F	Niaruna Braz da Conceição	Cinta Vermelha-Jundiba
293	F	Nairi	Cinta Vermelha-Jundiba

¹⁸⁴ No trabalho de Corrêa (2000, anexo 4) encontra-se o nome Valmir Alves dos Santos.

Tabela 5. População Aldeia Muã Mimatxi. Dados atualizados em 2012

Número Diagrama Genealógico	Sexo	Nome	Local Nascimento
294	M	João Braz Salvador	Barra Velha BA
295	F	Maria D'Ajuda Santos	Barra Velha BA
296	F	Mariquinha	Prado BA
297	M	Sr. Duca	-
298	M	Kanatyó	Barra Velha BA
299	M	Manoel (Neca)	Barra Velha BA
300	M	Cosme	Barra Velha BA
301	F	Clarit	BA
302	F	Magne	Barra Velha BA
303	M	Peninha	MG
304	F	Maria Nete	BA
305	F	Sara	Barra Velha BA
306	F	Luciene (lissa)	Barra Velha BA
307	F	Cirlene	Barra Velha BA
308	M	Clovis	Barra Velha BA
309	M	Siwe	MG
310	M	Saniwe	MG
311	F	Werymere	MG
312	M	Tassio	Barra Velha BA
313	M	Carleone	Barra Velha BA
314	F	Juena	Barra Velha BA
315	M	Arinã	Barra Velha BA
316	F	Irani	Barra Velha BA
317	F	Txara	MG
318	F	Tioiana	MG
319	M	Kanati	MG
320	F	Clemen	MG
321	F	Poliana	MG
322	M	David Aragão Silva	Carmésia MG
323	M	Icaro	MG
324	M	Dédalo	MG
325	M	Nuittxakre	MG
326	M	Txoco	MG
327	F	Ester	MG
328	M	Nawa	MG
329	F	Swiawani	MG
330	F	Maria	MG
331	M	Pé na Jaca	Barra Velha BA
332	M	Ivanildo	BA
333	M	Duteran	Barra Velha BA
334	F	Jaciane	Prado BA
335	F	Cidimar	Barra Velha BA
336	F	Ruriana	MG
337	F	Maires	MG
338	F	Raires Uruba	MG
339	M	Txarui	MG
340	F	Cutia	MG
341	M	Maião	MG
342	F	Txioiamim	MG
343	M	Hitau Txe Ritão	MG
344	M	Amin	MG
345	F	Amini	MG
346	M	Hautanantxeh	MG

347	F	Weunaha	Barra Velha BA
348	M	Mamão	Itapecerica MG
349	F	Saradiwana	MG
350	M	Aponahi	Itapecerica MG
351	M	Girui	MG
352	M	Nigara	MG
353	M	Niahe	MG
354	F	Niauehex	MG
355	M	Allan Bauzinho	MG
356	M	Giovani Warikena	Prado BA

Tabela 6. População Aldeia Jeru Tucunã. Dados atualizados em 2012

Número Diagrama Genealógico	Sexo	Nome	Local Nascimento
357	M	Paulo Braz	Barra Velha BA
358	F	Bernada Maria da Conceição Braz	MG
359	M	Nilson Sapucaia	Barra Velha BA
360	F	Zilda	-
361	F	Benedita	Barra Velha BA
362	M	José Terêncio Braz (Baiara)	Barra Velha BA
363	F	Eliene Braz da Conceição	Barra Velha BA
364	F	Maria Jose Braz Dos Santos	Barra Velha BA
365	F	Natalina da Conceição Santos Braz	Barra Velha BA
366	F	Nivalda	Barra Velha BA
367	F	Branca	Barra Velha BA
368	M	João Brazs da Conceição	Barra Velha BA
369	M	Clemes Braz da Conceição (Siquara)	Barra Velha BA
370	M	Diu	Barra Velha BA
371	M	Dimas (Vangelim)	Barra Velha BA
372	F	Cleide Maria Cardoso	Aldeia Brejo dos Padres
373	M	Gilberto	Barra Velha BA
374	F	Renata	MG
375	M	Cleidson Pão	Aldeia Sede
376	M	Kamoni Braz de Jesus	Barra Velha BA
377	F	Sismara Braz da Conceição	Barra Velha BA
378	M	Adalberto do N. da Conceição (Gajão)	Barra Velha BA
379	F	Sequai Braz da Conceição	Aldeia Sede
380	M	Edmar	Aldeia Sede
381	M	Rodrigo	Aldeia Sede
382	M	Roberto Velho	Barra Velha BA
383	M	Jean	-
384	F	Maria da Penha B. dos Santos (Peninha)	Barra Velha BA
385	M	Tamaru Braz Marcelino Santos	Barra Velha BA
386	M	Isaque	BA
387	F	Reredi Braz da Conceição Salvador	Aldeia Sede
388	M	Rurisani Braz da Conceição Salvador	Aldeia Sede
389	F	Natalia	Aldeia Sede
390	M	Rurinã	Aldeia Sede
391	M	Rurianã	Aldeia Sede
392	M	Kamaiurã	Aldeia Sede
393	F	Luiza	-
394	M	Banimari	Aldeia Sede
395	M	Douglas	Aldeia Sede
396	M	Wakayane R. Braz	Aldeia Sede
397	M	Itxorã	Aldeia Sede
398	M	Luiz	Aldeia Sede
399	M	Saiara Nascimento da Conceição	BA
400	M	Alessandro	Barra Velha BA
401	F	Raylane	Barra Velha BA
402	M	Akeuã	Barra Velha BA
403	M	Atewã	Barra Velha BA
404	M	Ian	Barra Velha BA
405	F	Katimani	Aldeia Sede
406	F	Gecilene	BA
407	M	Raylan (Filho Roberto)	BA
408	F	Taeny	-
409	F	Samere	Aldeia Sede
410	F	Julia Conceição Salvador	Aldeia Sede

