

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ À

L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI

PROTOCOLE D'ENTENTE UQAC-UNEB

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN ÉDUCATION (M.A.)

PAR

Batista, Maria Geovanda

**Les multiples relations entre le jeu, le corps et le territoire :  
les pratiques socio-poétiques et socio-culturelles de Pataxo**

FÉVRIER 2004



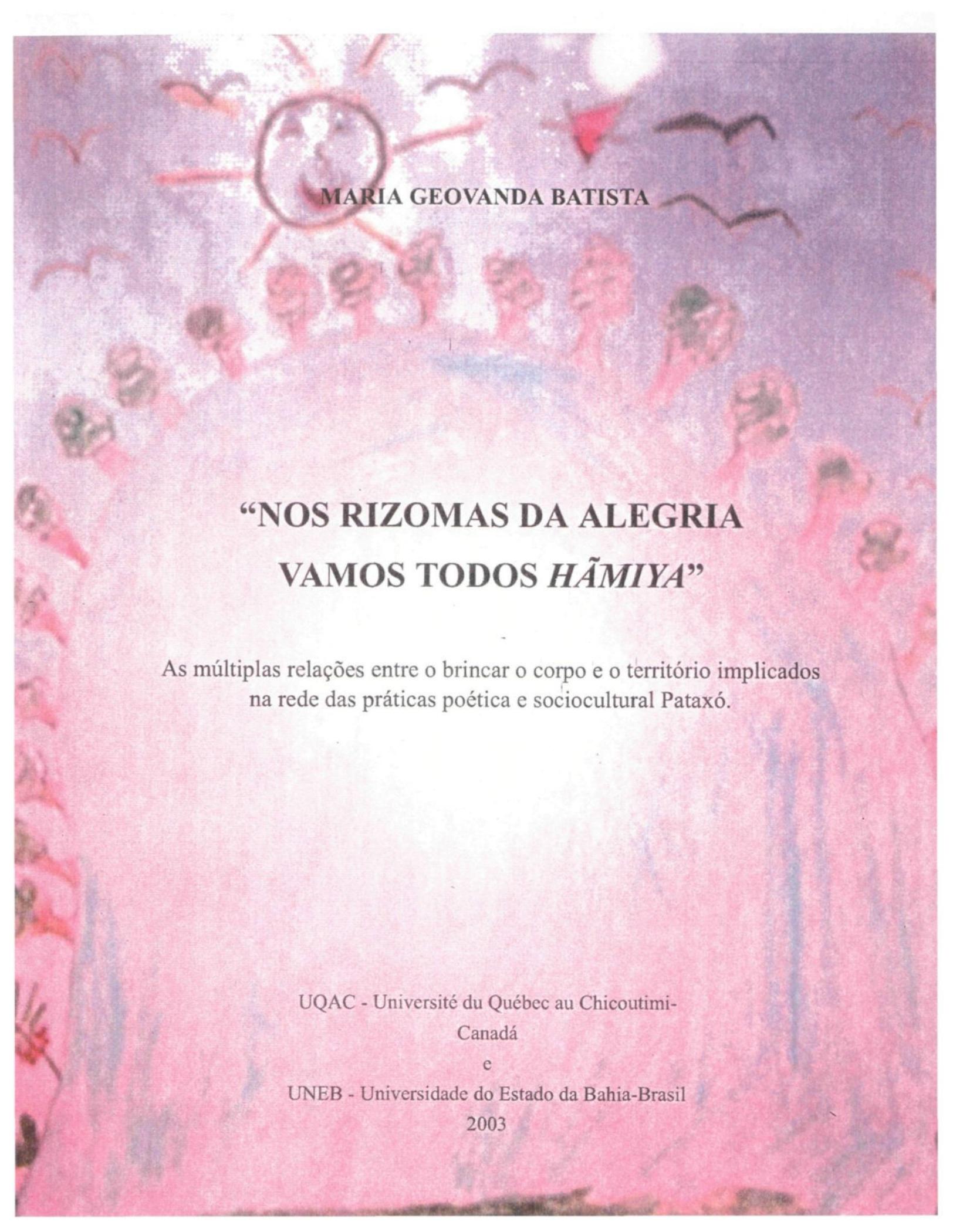
### Mise en garde/Advice

Afin de rendre accessible au plus grand nombre le résultat des travaux de recherche menés par ses étudiants gradués et dans l'esprit des règles qui régissent le dépôt et la diffusion des mémoires et thèses produits dans cette Institution, **l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)** est fière de rendre accessible une version complète et gratuite de cette œuvre.

Motivated by a desire to make the results of its graduate students' research accessible to all, and in accordance with the rules governing the acceptance and diffusion of dissertations and theses in this Institution, the **Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)** is proud to make a complete version of this work available at no cost to the reader.

L'auteur conserve néanmoins la propriété du droit d'auteur qui protège ce mémoire ou cette thèse. Ni le mémoire ou la thèse ni des extraits substantiels de ceux-ci ne peuvent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

The author retains ownership of the copyright of this dissertation or thesis. Neither the dissertation or thesis, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

The background of the cover is a vibrant, abstract painting. At the top center is a large, smiling sun with a face, surrounded by radiating lines. Below the sun, a group of figures in a circle, possibly dancers, are depicted in various colors. The overall palette is dominated by warm tones like red, orange, and yellow, with some cooler tones like blue and purple. The style is expressive and folk-art inspired.

MARIA GEOVANDA BATISTA

**“NOS RIZOMAS DA ALEGRIA  
VAMOS TODOS *HÃMIYA*”**

As múltiplas relações entre o brincar o corpo e o território implicados  
na rede das práticas poética e sociocultural Pataxó.

UQAC - Université du Québec au Chicoutimi-  
Canadá

e

UNEB - Universidade do Estado da Bahia-Brasil

2003

**MARIA GEOVANDA BATISTA**

**“NOS RIZOMAS DA ALEGRIA VAMOS  
TODOS HÃMIYA”**

*As múltiplas relações entre o brincar o corpo e o território no imaginário sociocultural  
Pataxó.*

Dissertação apresentada ao Programa do  
Curso de Mestrado de Educação em  
Pesquisa para obtenção do título de Mestre  
em Ciências da Educação, sob a orientação  
do professor Doutor Jacques Gauthier e  
Lorraine Savoie-Zjac-Ph.D .

Université du Québec au Chicoutimi-Canadá

E

Universidade do Estado da Bahia-Brasil

2003

## RÉSUMÉ

Le présent travail reflète les résultats d'une expérimentation initiative d'apprentissage de la poétique socioculturelle du jeu *avec* des enfants et des adultes de l'ethnie Pataxó, qui a eu lieu de 2000 à 2003 à Cumuruxatiba (commune du Prado), à l'extrême sud de l'Etat de Bahia. Le projet de cette étude a été conçu dans le cadre du Mestrado d'Education à la Recherche – en régime de collaboration entre l'UQAC, Université du Québec à Chicoutimi, au Canada, et l'UNEB, Université de l'Etat de Bahia, au Brésil.

Le processus de production de la connaissance ici présenté fut réalisé avec l'objectif de rassembler les efforts d'éducateurs et éducatrices, de travailleurs et travailleuses de l'aire culturelle, de chercheurs et chercheuses qui dédient leur vie à l'éducation des jeunes générations, mus par le désir de renverser le jeu de l'indifférence politico-pédagogique face aux relations d'altérité parmi les diversités socioculturelles, au droit de jouer, aux rêves et aux aspirations de ceux qui vivent un processus d'apprentissage et d'éducation. Notre question de recherche était: *Comment joue-t-on, et pour quelles raisons, chez les indiens Pataxó? Posant cette question, nous rencontrions notre propre implication dans notre objet de recherche, qu'il a fallu théoriser.*

Cette préoccupation est significative au vu du profil pluriculturel de la société brésilienne et de la lacune qui s'est formée à cet égard avec l'implantation d'une nouvelle conception de l'éducation et avec les conquêtes réalisées par l'éducation

différenciée dans la nouvelle Loi de Directives et Bases pour l'Education Nationale (Loi 9424 du 10/XII/1996.

Ainsi étudions-nous dans ce travail la pragmatique d'un processus partagé de création et de récréation du jeu compris comme *Hāmiya* (à la fois rituel et jeu dans la culture Pataxó) et les conditions du passage de l'univers culturel de tradition orale Pataxó à l'univers culturel de tradition écrite dans le champ académique et scientifique – passage accompli par les acteurs eux-mêmes de la recherche, enfants et adultes Pataxó. Nous nous appuyons sur certains concepts-clés de la *rhizomatique* ou *philosophie du devenir* théorisée par Gilles Deleuze et Félix Guattari et sur la *sociopoétique*, pratique de recherche théorisée par Jacques Gauthier, qui nous paraissent pertinents pour penser des recherches pluri, inter ou transculturelles.

## RESUMO

O presente trabalho reflete os resultados de uma experimentação iniciática ao aprendizado da poética sociocultural do brincar *com* crianças e adultos, membros da etnia Pataxó, no período de 2000 a 2003 em Cumuruxatiba no município do Prado, no Extremo Sul da Bahia. O estudo foi concebido no quadro do Mestrado de Educação em Pesquisa, em regime de ‘co-laboração’ entre a UQAC – Universidade do Québec em Chicoutimi, Canadá e a UNEB - Universidade do Estado da Bahia. Com o objetivo de somar esforços junto aos educadores, às educadoras, trabalhadores (as) culturais e pesquisadores (as) que dedicam suas vidas à educação das gerações mais jovens, movidos pelo desejo de fazer “virar o jogo” da indiferença político-pedagógica frente às relações de alteridade entre as diversidades socioculturais, ao direito de brincar, aos sonhos e às aspirações dos educandos.

A pergunta que nos orientou no percurso desta Pesquisa foi: *Como brincam e o que motiva os Pataxó a brincarem?* Nesta formulação problemática nos encontramos com a nossa própria implicação no objeto de estudo que tivemos que teorizar. Uma preocupação relevante diante do perfil pluricultural da sociedade brasileira e da lacuna que se formou neste campo com o advento da nova concepção de Educação e do direito à Educação Diferenciada descritos na Nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9424 de 20 de dezembro de 1996). Neste trabalho estudamos a pragmática de um processo compartilhado de criação-recriação do brincar compreendido como Hãmiya (compreendido ao mesmo tempo como ritual e jogo na cultura Pataxó) e

as condições da passagem do universo sociocultural da tradição oral Pataxó para o universo da cultura de tradição escrita, no campo acadêmico-científico, por seus próprios atores, adultos e crianças. Com o aporte de alguns conceitos-chave da Rizomática ou Filosofia do Devir de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997b) e da Sociopoética, prática de pesquisa teorizada por Jacques Gauthier (1999), que no contexto da aliança tecida neste estudo, nos parece relevante no sentido de nos fazer (re) pensar nossas Pesquisas pluri -inter e transculturais.

A Galdino Pataxó (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

A elaboração de uma pesquisa e de uma tese não acontece sozinha, mas, sempre marcada pelo encontro-desencontro, comunhão e diálogo incessante com muita gente, com “gente grande e gente pequena” e com o mundo. Que pouco a pouco, sem que percebamos vão colorindo nossas vidas e fazendo parte de nosso cotidiano acadêmico-científico, povoando de vozes toda a produção.

Agradeço de coração aqueles e aquelas que compartilharam comigo do itinerário deste estudo e aos outros que me incentivaram nos muitos espaços já vividos e percorridos pelos cantos e recantos por onde andei e muito aprendi.

Na impossibilidade de citar todo mundo, um a um, reservo-me a agradecer aos que direta e indiretamente contribuíram com este trabalho de Mestrado:

Agradeço de coração a Jacques Guauthier, pela coragem de ter sido o primeiro a conceber e a defender a implantação deste Mestrado na UNEB; pelo incentivo de suas contribuições singulares, oportunas e fraternas.

A Lorraine Savoie Zajc, meu muito obrigado pela paciência sábia, pelo respeito que dedica aos diferentes, bem como, a sua orientação neste trabalho.

A Université de Québec á Chicoutimi, Canadá e a Universidade do Estado da Bahia, ao Campus de Senhor do Bonfim, sem os quais não teria sido viável esta proposta.

Aos meus colegas do Departamento de Educação do Campus X. Que não mediram esforços para garantir minha liberação para realizá-lo.

A Marta Anadón e Paulo Batista Machado, pelo grande esforço, pela dedicação e tolerância no trabalho de coordenação geral deste curso.

A Célia Rosângela Dantas Dórea, amiga de todas as horas, pelo tempo e pela forma competente com que se dedicou ao processo final deste trabalho; por sua generosidade e pelo muito que lhe devo.

A Leliane Gauthier pela solidariedade e pelo muito que colaborou no processo inicial da criação deste mestrado.

A Ruth, Canter Kohn (Paris VIII), pelas lições inesquecíveis e pelo muito que nos ensinou e nos cativou com sua simplicidade sábia, no pouco tempo, que permaneceu conosco.

Às crianças e às famílias Pataxó: Neves, Ferreira, Oliveira, Guedes, Santana, Braz, especialmente às mulheres-sábias que entusiasticamente facilitaram e abriram os caminhos e acreditaram em nossa proposta, sem as quais, seria impossível realizá-lo desta maneira: Zabelê (Dona Luciana), a Jovita de Oliveira e a Dona Bernarda, Maria Guedes e Maria Fragoso.

A Robélio pela simplicidade, pela amizade e pelo seu talento na arte de comunicar-se pelo desenho e pelos quadrinhos que cria.

Aos Companheiros e às companheiras do GT de Educação Popular da ANPED – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, pelas contribuições que deram no início do projeto desta pesquisa, por ocasião da 23ª reunião, em setembro de 2000, em Caxambu/MG.

Aos amigos do GT de Estratégias de Mobilização Cultural da ANPOCS – Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Encontro de Ciências

Sociais do Norte e Nordeste – realizado em Salvador/agosto/ 2001; pelas observações e contribuições.

Ao CIMI – Conselho Indigenista Missionário, principalmente, aos amigos, Sumário Santana e Adson do CIMI/Eunápolis/BA, cujas indicações, acesso às informações e à literatura disponível, facilitaram.

Ao professor Miguel González Arroyo, cujos diálogos afetuosos e comprometidos com a causa da Educação, muito me inspirou na decisão de ingressar nesta formação.

A Melquíades Spínola por sua amizade fraterna, seu entusiasmo e seu olhar sempre sensível na arte de fotografar os diferentes.

Aos amigos e colegas de turma, companheiros deste Mestrado: Luiz Vitor, Tânia Costa, Paulo Gonçalves, Lorena de Araújo, Darluce da Silva, Maeve Mascarenhas, Ana Maria Santos, Eliane Quadro, Adilson Menezes, Emerson, Josemar da Silva (Pinzó), Lúcia Virgínia, Emerson dos Santos Reis, Genivaldo do Nascimento (Cordel), João Santana, Antenor Gomes, José Alves, Kátia Montalvão, Edilma Contrim, Josilda Batista, Jane Adriana, Ozelito e Terezinha Goveia.

Aos amigos e amigas professores e professoras da Escola Crescer da rede Pública de Ensino de Itamaraju e região que muito me desafiaram a especializar-me nesta temática.

Aos conselheiros, técnicos/as, assentados e assentadas, do Assentamento Riacho das Ostras, companheiros e amigos da ONG Terra Viva – Centro agroecológico do Extremo Sul da Bahia em Itamaraju –, comunidade e entidade parceiras no Projeto de Educação Popular “Escola Livre”, em nossa extensão universitária, da UNEB/Teixeira de Freitas .

Ao Padre José Koopmans do Centro de Defesa de Direitos Humanos, pela colaboração e pela solidariedade que conferiu ao povo Pataxó, no momento em que mais precisaram.

Ao meu filho Pedro Fidel e à minha filha Maria Mariana pelo muito que me incentivaram, desafiaram, colaboraram e compreenderam minhas ausências, apesar da pouca idade.

Ao meu companheiro, amigo de todas as horas, Antônio de Barros Assumpção (Tônico) pelo afeto, estímulo, palpites e paciência.

Ao meu pai (Seu Dino), com quem muito aprendi a brincar e a amar a liberdade.

A minha mãe, menina que pouco brincou, primeira mestra que me ensinou como ninguém, a amar as primeiras letras e o gosto pelo conhecimento.

As minhas irmãs e aos meus irmãos, principalmente, Genalva, Patrícia e Genilda pelas contribuições singulares e a ternura fraternal.

A Leonardo Saraiva, cunhado e amigo que não mediu esforços para me acolher e me servir nos momentos que precisei.

Aos mestres, às mestras, amigos e amigas, muito queridos de Montes Claros, terra querida do Norte de Minas Gerais pelo muito que me fizeram crescer.

À Maria Neyde (Zinha) e Paulo Assumpção pela amizade, o incentivo e pela alegria que ambos sabem transmitir.

A Edlaine colaboradora na feitura deste trabalho.

Aos alunos e alunas do Curso de Pedagogia e Letras da UNEB /Teixeira de Freitas, pelas alegrias proporcionadas em nossa práxis e pelos desafios que lançam e nos fazem crescer.

A Walfredo Dórea, amigo sempre pronto para servir.

De forma especial agradeço aos Encantados, amigos espirituais, invisíveis, que aprendi a respeitar ao longo desta jornada com meus amigos Pataxó.

## SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	XV
INTRODUÇÃO	1
A Região do Extremo-Sul da Bahia	3
Na Baliza do Brasil: o espaço-tempo-contextual	4
O Caminho e o Caminhar Epistemológico-Metodológico do Jogo da Pesquisa e da Pesquisa do Jogo	8
Os Conceitos Rizomáticos	14
Sentido Implicado da Iniciação	25
DES-CONTRUINDO AS REGRAS DO JOGO	36
Ritornelos	42
A Diversidade Sociocultural da Antiga Vila Índia	52
O território da Região de Cumuruxatiba	59
Fluxo e Refluxo de um Devir-Animal	61
A Rostidade da Paisagem e os Contra-pontos	63
O Aprendizado da Pragmática	76
O Devir-Pássaro dos Putxop e o Pensamento por Complexo	82
A Micropolítica das Alianças	90
Este Brincar e esta abordagem de Pesquisa não cabiam na Escola	90

O PROCESSO DE PRODUÇÃO COMPARTILHADA DAS INFORMAÇÕES E DA AUTOGESTÃO DO CONHECIMENTO	106
Os Corpos Brincantes Do Grupo-Pesquisador	106
O Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional	110
O Anômalo: o encantado	115
O Lugar onde se faz o esquecimento	120
O Contra-Método	120
O DISPOSITIVO DO PROCESSO DE PRODUÇÃO COMPARTILHADA DO CONHECIMENTO	123
O Conto: O Catador de Sonho	126
Brincar-de-Catar-Sonhos : a dimensão autogestionária do grupo-pesquisador	127
A Face Transcultural do dispositivo do conto – Fábula ou Mito	137
Entre o conto do devir-aranha e o devir-aranha do conto	142
A MATRIZ RIZOMÁTICA E SOCIOPOÉTICA DA ANÁLISE E DA NÃO-ANÁLISE NO ESPAÇO-TEMPO-COLETIVO-TRANSICIONAL	152
A Trama da Teia dos Sonhos Pataxó	158
O Tratamento das Informações	160
Imagens e Auto-Imagens dos Ritornelos de seus Meios e Ritmos	168

A (Des) Razão Poética e Sociocultural dos Ritornelos	
do Brincar com os Pataxó	168
Das Qualidades Expressivas ou Matérias de Expressão:	
A Roda viva da Poética em Transformação	170
Alguns aspectos do Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional	176
O (s) Território (s)	183
Os Motivos Territoriais	185
Os Objetos- Suportes do Brincar	188
No Desenho da Vida a Cor do Índio Não É como se Pinta!	191
As Linhas de Fuga	193
Os Contrapontos Territoriais e as Paisagens Melódicas	194
OS RITORNELOS DA ALEGRIA	198
Brincar-e-Pique-Alto	199
Brincar-de-Tirar-Salto-no-Areão	200
O Auê ou Hãmiya	202
Brincar-de-Índio	206
DESTERRITORIALIZAÇÃO – RETERRITORIALIZAÇÃO	
DE UM DEVIR-ÍNDIO	209

A SIMBIOSE CORPO-NATUREZA-CULTURA	218
Dos Devires do Corpo	219
BRINCAR-DE - PIQUE-ALTO	224
BRINCAR-DE-TIRAR-SALTO-NO-AREÃO	241
Além do Brincar-de-Tirar-Salto	247
Quem Colocou o Areão Lá?	250
CASTELOS DE AREIA: SONHOS ESTRANGEIROS	252
A Dificuldade da Viagem Revela os Meios e os Ritmos das Condições de Acesso	254
A Chegada do Primeiro, do Segundo, do Terceiro, do Quarto, Quinto, Sexto (...) Estrangeiro no Território Imemorial da Antiga Vila Índia!	259
Sobre o Lixo da História	268
Sobre as Belezas e a Opulência dos Recursos Naturais	269
Sobre o Território Imemorial: as Idas e Vindas	272
AS MÚLTIPLAS FACETAS DA FESTA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO	275
A Maquina de Ascese do Poder Religioso	275
A Alegoria da Festa	277

De Como São Sebastião o Caboclo da Mata e Oxossi vieram cantar e dançar na mesma festa	284
O Devir-Guerreiro	287
Devir-Mulher: Devir-Molecular	288
O Contraponto da Festa no Quadro de Referência da Cultura de Massa: a face profana do Popular?	294
NOS RIZOMAS DA ALEGRIA VAMOS TODOS HÃMIYA!	300
A Primavera dos Devires	302
O Hãmiya	308
O Devir-Planta do ato de Ensinar-Aprender e Pensar	309
BIBLIOGRAFIA	315
ANEXOS	326

**LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 - Localização da Região Extremo Sul da Bahia	3
Figura 2 - A imagem do desenho (pintura) registra as pegadas vistas no chão da mata, por uma criança de quatro anos.	22
Figura 3 - O Monte Pascoal - Território Imemorial dos Pataxó com seus muitos afetos, do ponto de vista de uma criança de 10 anos	47
Figura 4 - O Mastro sendo carregado por nativos e turistas pelas ruas de Cumuruxatiba em 20 de Janeiro de 2001	50
Figura 5 - Vista do povoado de Cumuruxatiba	52
Figura 6 - Mapa da Região de Cumuruxatiba	59
Figura 7 - Panorama da falésia da Barra do Rio Dois Irmãos	63
Figura 8 - Represa localizada na entrada do povoado, próxima ao mar	67
Figura 9 - Barracas em estilo rústico, situadas à beira-mar feitas com a mão-de-obra e a matéria-prima nativa.	69
Figura 10 - Corrida de Canoa em outubro de 2000	70
Figura 11- A praia de Cumuruxatiba na maré baixa	11
Figura 12 - A praia de Cumuruxatiba na maré-alta	74
Figura 13 - O Grupo-Pesquisador Pataxó num encontro com outras aldeias no Monte Pascoal em Agosto de 2001	82
Figura 14 - O adulto Pataxó seja homem ou mulher	97

tem o hábito de se abaixar para conseguir se comunicar com as crianças; um sinal de humildade e de sabedoria.

- Figura 15 - Membros do grupo-pesquisador dançando o Auê sua dança étnica, em. Abril de 2002 106
- Figura 16 - O Boitatá 115
- Figura 17 - A mandala que foi produzida a partir do que foi enunciado pelo conto, tomada como suporte do dispositivo de produção das informações e do conhecimento. 130
- Figura 18 - A Instituição do Sonhar e do Grupo-Pesquisador. da aplicação do dispositivo Brincar-de-Catar-Sonhos 134
- Figura 19 - Os sonhos co-ocorrentes - pontos e contrapontos em relação aos sonhos Pataxó, apresentados no brincar-de-catar-sonhos 146
- Fig. 20 - A Matriz Rizomática e Sociopoética da análise e da Não-Análise no Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional 152
- Figura 21 - Imagens e auto-imagens dos ritornelos de seus meios e ritmos 168
- Figura 22 - O sonho de Ser uma professora indígena no imaginário de uma menina (10 anos). 179
- Figura 23 O devir-montanha dos pesquisandos e seus múltiplos olhares sobre o Monte Pascoal . 184
- Figura 24 - A luta da tribo Pataxó de Cumuruxatiba/Kaí vira matéria de capa do Jornal PORANTIM ( janeiro/fevereiro / 2001). 187
- Figura 25 - A escultura do Índio Pequi sendo reformada em janeiro de 2003, dois anos depois de ter sido criada. 188

Figura 26 - Dos materiais e de suas qualidades expressivas	180
Figura 27 - Desenho feito por um adulto retrata o encontro entre os pistoleiros e os Pataxó na antiga Aldeia Kai	191
Figura 28 - Pistoleiros desenhados pelas crianças assustadas.	194
Figura 29 - Um Rio de Sangue	195
Figura 30 - O revólver é apenas uma, entre tantas imagens e objetos que foram feitos para refletirmos a violência da qual os Pataxó são o alvo.	196
Figura - 31 O Ministério Público e a Sociedade Civil organizada reagem à onda de Violência	201
Figura 32 - O Futebol no areão	197
Figura 33 - Principais instrumentos de trabalho e de culto no centro da roda em torno dos quais os Pataxó dançam o Auê.	201
Figura 34 - Crianças no centro da roda dançando o Auê. Outubro de 200	203
Figura 35 - Brincar-de-Índio em 20 de Janeiro de 2003	204
Figura 36 - Brincar-de-tirar-salto-no-no areão	206
Figura 37 - Do que as meninas mais gostam de brincar	241
Figura 38 - Vista parcial do areão, lugar onde as crianças brincam-de-tirar-salto, jogam futebol, etc.	247
Figura 39 - Placa indicando a entrada para Cumuruxatiba entre Prado-Itamaraju.	250
Figura 40 - Barra do Rio Dois Irmãos	256
	262

Figura 41 - Crianças e adultos brincando no areão num fim de tarde de verão, em dezembro de 2000.	268
Figura 42 - Para as crianças, as cercas, os muros e as proibições existem para serem transgredidos.	271
Figura 43 - Missa Campal com a presença Pataxó, em 20 de janeiro de 2003	275
Figura 44 - O Cordão Pataxó se dirigindo ao culto católico no dia de São Sebastião.	284
Figura 45 - Após a missa dedicada a São Sebastião, os Pataxó e a multidão que os acompanha, seguem com seu cordão, suas bandeiras e o seu mastro pela beira-mar.	286
Figura 46 - O Mastro sendo carregado pelos brincantes da Festa do Pau do Bastião	292
Figura 47 - A pluralidade e a interculturalidade da Festa	298
Figura 48 - O devir-planta da criança	309

## INTRODUÇÃO

*CONTIGO, companheiro, que chegaste, desconhecido irmão  
de minha vida, reparto esta esmeralda que retive em meu  
peito no instante fugitivo, mas infinito em que se acaba a  
infância, porque a esmeralda não se acaba nunca.*

(Tiago de Melo, 1985).

A presente comunicação descreve o processo-produto da experimentação do encontro entre as crianças e os adultos da Cultura de Tradição Oral Pataxó<sup>1</sup> e a Cultura de Tradição Acadêmico-Científica representada pela Sociopoética de Jacques Gauthier (1999) e pela Rizomática ou Filosofia do Devir de Deleuze e Guattari (1997b).

O Objeto da nossa vontade de saber é a iniciação sociocultural ao aprendizado do brincar, mas o campo de imanência de sua Problemática é o sonho, o desejo e as aspirações humanas de seus próprios protagonistas: os corpos brincantes configurados

---

<sup>1</sup> Os Pataxó, segundo a classificação antropológica, são Índios Sul-americanos, brasileiros, conhecidos como 'Pataxó Meridionais', distintos dos 'Pataxó Setentrionais' ou Pataxó Hã-hã-hãe. São todos pertencentes ao tronco lingüístico da grande família Maxakali. Segundo o que foi convenionado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), desde 1953, a primeira letra da grafia dos "nomes tribais" e ou dos grupos étnicos deve ser escrita com letra maiúsculas tanto para registrar o substantivo, quanto o adjetivo gentilício. Quando contextualizados no plural, substantivos e adjetivos não flexionam, dispensam o emprego do "s". Por exemplo, no caso do nome Pataxó, seja adjetivo, seja substantivo, singular ou plural será sempre escrito da mesma maneira, será sempre Pataxó.

na multiplicidade da Tribo-Pesquisadora-Pataxó de Cumuruxatiba, no município do Prado, na região do Extremo Sul da Bahia.

Como nenhuma experiência humana pode ser produzida fora de um território determinado, convêm que nos desloquemos para o espaço-tempo-contextual dos pesquisandos onde foi realizado o presente estudo: a Região do Extremo Sul da Bahia.

## A REGIÃO DO EXTREMO-SUL DA BAHIA

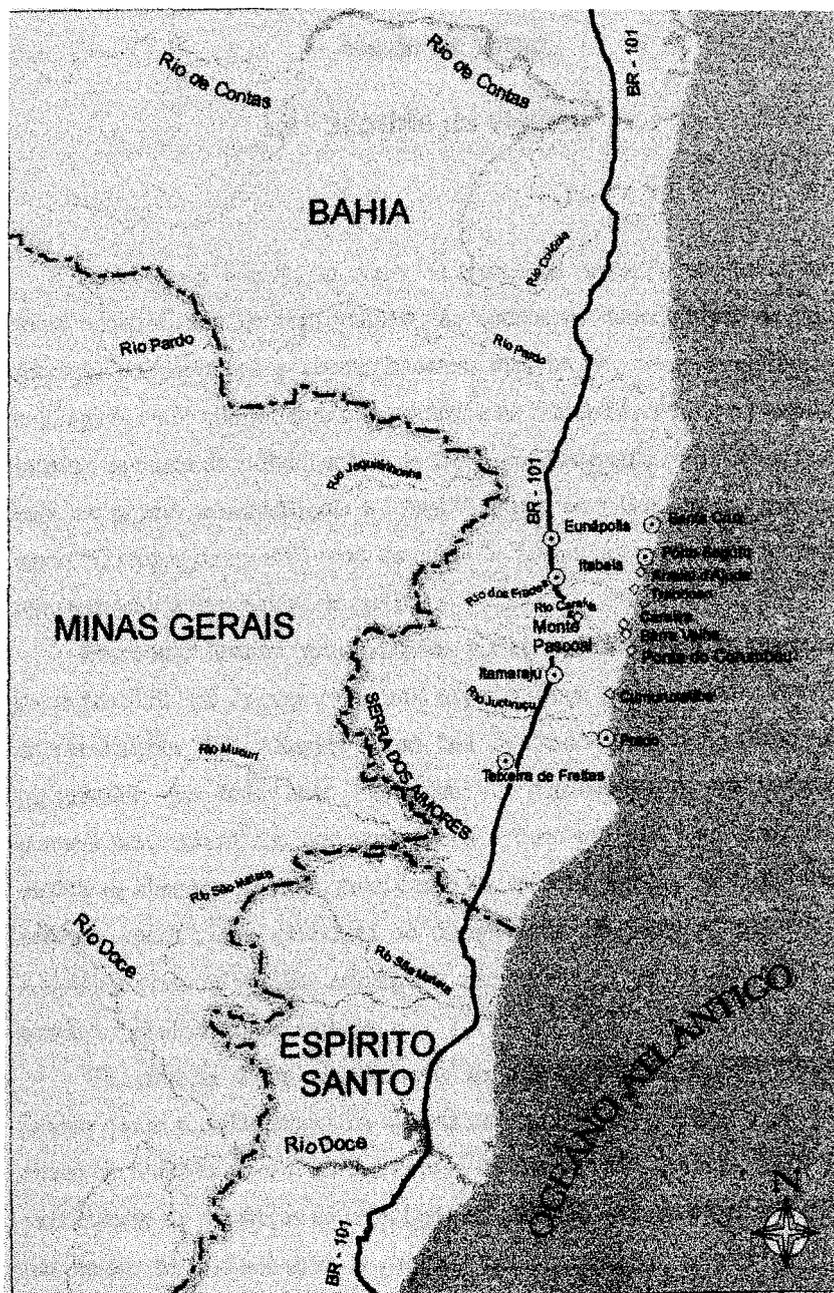


Figura 1: Localização da área de pesquisa  
 Fonte: Mapa Quatro Rodas Brasil 1999 -

Escala 1:2.140.000  
 Ilustrado por Ricardo Nogueira

Figura 1: Localização da Região Extremo Sul da Bahia  
 Fonte: Mapa Quatro Rodas, 1999. (In: VALLE, 2000)

## NA BALIZA DO BRASIL: O ESPAÇO-TEMPO-CONTEXTUAL

*Índio Pataxó o que veio fazer aqui?  
Eu vim subir o monte a terra onde eu nasci. Em cima daquele  
Monte lá do alto avista o mar. A baliza do Brasil é o Monte  
Pascoal. (Chula Pataxó, agosto de 1999)<sup>2</sup>*

No momento em que deflagramos este processo de Pesquisa, múltiplos olhares se voltavam para esta região do Extremo Sul baiano: para o Monte Pascoal, para os Pataxó e para a cidade de Porto Seguro. É que este lugar onde o processo de colonização dos corpos, dos pensamentos e dos gestos dos brasileiros e das brasileiras começou há 500 anos atrás, havia sido escolhido, paradoxalmente, como cenário para a realização das comemorações oficiais da passagem dos cinco séculos de Invenção do Brasil; como centro de convenções, seminários, congressos, debates religiosos e intelectuais e, como lugar privilegiado para onde convergia as ‘marchas’ e os protestos protagonizados pelos movimentos sociais organizados em torno do Movimento de Resistência Negra Indígena e Popular. Além do mais, o Parque Nacional de Monte Pascoal,<sup>3</sup> área onde

---

<sup>2</sup> Chula é uma palavra de origem portuguesa que nomeia o canto popular, no caso, refere-se a um ritornelo que tem sido entoado pelos Pataxó nas rodas do Auê (sua dança étnica), no brincar-de-índio por toda região. Foi criada especialmente para animar o processo de retomada de seu território imemorial que foi sobreposto pelo Parque Nacional de Monte Pascoal em agosto de 1999, especialmente.

<sup>3</sup> O Parque Nacional de Monte Pascoal foi criado pelo Decreto 12.729 em 19 de abril de 1943 e implantado somente em 1960, desterritorializando os Pataxó da aldeia de Barra Velha e proibindo o acesso às demais aldeias existentes na região, sob o argumento da defesa do meio ambiente e do Patrimônio Ecológico, até então, preservados por esta mesma população nativa e pelas demais etnias identificadas no século XIX pelo príncipe alemão de Wied-Neuwied (1817).

está situado o primeiro monte avistado pela esquadra de Pedro Álvares Cabral, em 22 de abril de 1500, havia sido retomado pelos Pataxó com o apoio nacional do movimento unificado das organizações indígenas do Brasil, à revelia de muitos ecologistas, dos políticos e dos latifundiários, contrários à sua ocupação. Uma experimentação viva do “contágio” entre forças heterogêneas, entre multiplicidades movidas por interesses conflitantes e antagônicos que elegeram para Si, um mesmo objeto como foco do Desejo. O contágio é um importante conceito da rizomática que se opõe à produção por herança, à reprodução sexuada, etc. Conforme Deleuze e Guattari, (1997b: 22-23):

*Essas multiplicidades de termos heterogêneos, e de funcionamento de contágio, entram em certos agenciamentos e é neles que o homem opera seus devires-animais. Mas, justamente, não se confundirá esses agenciamentos sombrios, que remexem em nós o mais profundo, com organizações como a instituição familiar e o aparelho de Estado. Poderíamos citar as sociedades de caça, as sociedades de guerra, as sociedades secretas, as sociedades de crime etc. Os devires-animais a elas pertencem. Não procuraremos aí regimes de filiação do tipo familiar, nem modos de classificação e de atribuição de tipo estatal ou pré-estatal, nem mesmo estabelecimentos seriais.*

Foi tentando escapar às armadilhas governamentais e ‘escutar sensivelmente’ os gritos solitários de sofrimento frente às comemorações de 500 anos de silenciamento, que decidi trilhar pelos caminhos abertos da pesquisa, de inspiração sociopoética e

rizomática, dialogando, desconstruindo, reconstruindo ligações. Mas também criando pontes, entre o brinqueado e as ferramentas epistemológicas disponíveis no campo da filosofia das ciências da educação e do saber popular (senso comum). Para que no nível local se fizesse possível formular e tecer nosso plano de imanência, nossa problemática e nossa matriz conceitual.

Já sabia, assim como sabiam os Pataxó e um número significativo de brasileiros e de brasileiras que não tínhamos nada para comemorar com seus algozes, herdeiros desta tradição colonial. Havia sim, muito motivo para nos indignarmos diante dos cinco séculos de dominação; rigorosamente re-atualizados e re-fletidos no descuido com a infância, com a educação das gerações mais jovens, no desprezo com os educadores e as educadoras de nosso país. E, principalmente, na intolerância com a diversidade natural e sociocultural, do meio ambiente e das culturas dos empobrecidos que tentam oprimir, silenciar, classificar e dividir para melhor dominar.

Diante do exposto, a pergunta que nos intrigava e que nos guiou ao longo do processo foi elaborada para saber: Como brincam os Pataxó? ? O que os motiva a criarem para Si os seus próprios ritornelos?

Que caminho seguir para que nossa vontade de saber e o caminho epistemológico-metodológico adotado, não oprima, não silencie nem distorça, ainda mais, o que pensamos saber sobre o que fazem, o que dizem em seus cantos e o que pensam em seu imaginário?

Considerando a recomendação socioantropológica feita por Brougère (1998: 21) de que *“uma atividade, para ser entendida como jogo deve ser tomada e interpretada como tal*

*pelos atores sociais em função da imagem que têm, dessa atividade*”, já estamos diante do primeiro obstáculo que este tipo de investigação nos impõe - o obstáculo epistemológico-metodológico de ter que produzir aberturas favoráveis às passagens das imagens que o “outro” produz para Si mesmo, no contexto da própria dinâmica de sua multiplicidade sociocultural. Como superar este obstáculo sem dar tratamento ao problema ético da “implicação” de nossa presença e dos nossos gestos já subjetivados no quadro das referências culturais que transportamos em nossos corpos para o campo da Pesquisa? Eu não queria interpretar, queria sim, experimentar na minha própria pele o modo através do qual os Pataxó criam para Si as suas próprias situações imaginárias e compreender o modo como produzem a poética sociocultural de seu brincar. É claro que esta decisão ontológica não eliminou o problema ético que permeia as relações de alteridade entre o “Eu” e o “Outro”. O que fiz foi acentuá-lo ainda mais.

## O CAMINHO E O CAMINHAR EPISTEMOLÓGICO-METODOLÓGICO DO JOGO DA PESQUISA E DA PESQUISA DO JOGO

*Uma idéia que se tornou um desejo, um conceito que se transformou numa paixão, encontram seu protótipo no brinquedo, que é o reino de espontaneidade e liberdade.*  
(VYGOTSKY, 1991: 113).

Quando escolhemos e nos posicionamos em direção a uma idéia que se transformou num desejo, a um conceito que se transformou numa paixão, a uma pragmática do ato de brincar que se fez “ilusão”, que virou uma obsessão crítico-analítica, estamos ao mesmo tempo, nos referindo a uma circunstância que não é só um protótipo do brinquedo, porque também é campo de imanência do próprio ato de pensar e de pesquisar. Não resta dúvida que nesta trama há de se refletir as relações de alteridade que foram tecidas e tramadas no âmbito da realização “da Pesquisa do Jogo e do Jogo da Pesquisa”. Relações complexas que quanto mais dialógicas ela foram, mais se tornaram auto-explicativas e auto-objetivas para os pesquisandos. Dispositivo que facilitou a compreensão das lógicas distintas que constitui os dois processos, embora articulados numa mesma multiplicidade, num mesmo Plano de Consistência. Por isso, é preciso atenção, pois:

*Que o saber tem muito a ver com o crescer, tem. Mas é preciso, absolutamente preciso, que o saber de minorias dominantes não proíba, não asfixie, não castre o crescer das imensas maiorias dominadas (FREIRE, 1993).*

Do ponto de vista epistemológico e metodológico herdado da tradição científica, este trabalho foi desenvolvido com o aporte teórico da Sociopoética representada por Gauthier (1999). A Sociopoética é uma abordagem prático-teórica de pesquisa e de ensino-aprendizagem, comprometida com a tradução dos interesses das culturas populares e com as aspirações dos grupos minoritários existentes na sociedade. Ela se afirma através da coexistência simultânea de cinco princípios:

I - Assume o caminho do pesquisador-coletivo, através do método do grupo-pesquisador, como estratégia de garantir o livre trânsito dos 'não-incluídos sociais' na produção compartilhada do conhecimento.

O grupo-pesquisador é a alma da Sociopoética, foi inspirado na concepção do "pesquisador-coletivo" e na escuta sensível proposta pela Pesquisa-Ação, defendida por Barbier (1996); que se diferencia por sua ênfase autogestionária, uma vez que considera os pesquisandos co-responsáveis pela produção compartilhada das informações e do conhecimento do social. O grupo-pesquisador não é só um princípio que organiza e norteia o desenvolvimento do método. Ele é antes de tudo um 'coletivo inteligente' e plural na sua constituição. É um facilitador, um mediador instituído, visto que goza da mais plena autonomia para aceitar, recusar e ou propor o Tema-Problema, os caminhos

metodológicos, os dispositivos e as técnicas utilizadas. Ao serem convidados para participarem deste estudo, os Pataxó utilizaram todas as prerrogativas que lhes foram conferidas nesta perspectiva, sugerindo, modificando, aperfeiçoando e se engajando responsabilmente em todos os momentos que foram planejados ao longo do processo.

II - Dialoga com as concepções, os conceitos potenciais, as categorias, as idéias, os complexos e os agenciamentos dos pensamentos produzidos pelos “práticos” das culturas minoritárias e de resistência na sociedade. Nós, falamos e escrevemos numa língua, que segundo dizem é uma Língua Portuguesa, mesmo depois de mesclada com as línguas nativas do Tupy-Guarany. Segundo os povos das culturas de tradição oral, ela é uma “língua sob suspeita”, porque como bem definiu Meliá (1995)<sup>4</sup>, uma sociedade de língua escrita costuma julgar a outra como uma não-língua, do mesmo modo como também julga os sistemas de pensamentos culturais como sendo infantis (não-fala), pré-lógicas, que não-pensam, superstições, credices ou folclore.

Para facilitar este diálogo, ao invés de partirmos de nossas concepções e informações preexistentes, pré-concebidas, partimos das concepções e da leitura de mundo deles, como nos ensinou Paulo Freire (1987) em sua Pedagogia do Oprimido, para somente depois inter-relacionarmos os conceitos espontâneos produzidos na experimentação do brincar ou hãmiya<sup>5</sup> (oralidade) aos conceitos científicos. Procurando instrumentalizá-los

---

<sup>4</sup> 10° COLE – Conferência sobre Bilingüismo e Leitura.

<sup>5</sup> O termo hãmiya é uma expressão enraizada na tradição da grande família Maxakali, de cujo tronco étnico e lingüístico são assemelhados e considerados supostamente parentes pela literatura. Hãmiya significa festejar, dançar, cultivar, brincar, jogar, se alegrar e se iniciar ao aprendizado sociocultural. Expressa uma atividade dançante ao mesmo tempo religiosa e brincante, profana e pedagógica. É que nem

inserindo-os numa multiplicidade mais ampla que reuniu o processo de iniciação à cientificidade aos processos de iniciação à subjetivação das identidades configuradas. É que o termo *hãmiya*, para além dos conceitos categoriais é uma expressão que tem a sua origem na língua e na tradição de seus parentes Maxakali. Família lingüística à qual pertencem e que continuam mantendo intensos contatos para compartilhar suas produções. *Hãmiya* segundo os Pataxó e a literatura antropológica significa brincar, jogar, se alegrar, festar, dançar, cultuar seus antepassados e ancestrais da Terra e do Cosmos, portanto, aprender. Uma atividade polissêmica, cuja poética sociocultural se expressa em diferentes campos da vida social, promovendo e qualificando as relações de alteridade entre as gerações, os sexos, as outras etnias igualmente indígenas e os demais grupos sociais existentes na sociedade local e regional.

**III** - Toma como eixo da reflexão o Corpo como fonte de saber-sabor, espaço-tempo das ressonâncias do imaginário implicado no processo-produto do pensamento na pesquisa. Consideramos que a emoção, a intuição, a atenção-percepção e a razão também pensam e pensam juntas, sem saber que o estão fazendo. Como afirmou Riobaldo, personagem de Guimarães Rosa (2001) em “Grande Sertão Veredas”:  
*“O corpo não translada, mas muito sabe; advinha se não entende”.*

O corpo é meio e fonte de produção do saber-sabor, das potências e das ciências porque é a ponte que nos liga, desliga e religa ao Outro, às coisas, aos seres e aos objetos. Terra das percepções e das marcas assinadas pela vida. É espaço-tempo

---

os Pataxó, nem os Maxakali separam o bom do belo; muito menos o sagrado da alegria e da beleza, da sensualidade, da simplicidade, da sabedoria e da fartura.

vastamente explorado pelas forças dominantes do poder-disciplinar, da consumação capitalística e paradoxalmente, dos sistemas “incorporados” nos territórios nômades das nossas reminiscências da infância e das memórias ancestrais indígenas e afro-brasileiras que nunca esqueceram de cultivar em seus corpos sua sabedoria. É no corpo Pataxó que as marcas de um povo caçado e perseguido por seus inimigos, amado por seus amigos, em processo permanente de transformação, se inscrevem.

IV - Estimula e valoriza a criatividade de tipo artístico no processo intersubjetivo de produção autogestionária do pensamento e do conhecimento que produz. Já sendo o brincar que conhecemos e o hãmiya dos Pataxó uma forma de arte, tornou-se ‘dispensável’ recorrer às outras formas de expressão artística consideradas alheias ao domínio estético dos pesquisandos, com exceção do desenho e da pintura já incorporados pelos membros do grupo e sugeridos por eles mesmos. Do conjunto das análises que fizemos, destacamos os ritornelos que foram identificados pelos pesquisandos como hãmiya, experimentados e co-produzidos com os adultos e as crianças a partir da aplicação do dispositivo de pesquisa animado pelo ‘Conto do Catador de Sonhos’, adaptado para este fim. Tudo foi documentado no ‘Diário de Itinerância’ (diário de campo), sob a forma de desenhos, pinturas, fotografias, vídeo, escrita poética dos cantos entoados na dança sagrada do Auê, no brincar-de-índio, brincar-de-pique-alto e no brincar-de-tirar-salto-no-areão. Nele, incluímos a descrição direta e detalhada das experimentações vividas e das discussões dialógicas que fizemos nos encontros promovidos após a realização das atividades com o objetivo de reconstituir e refletir a pragmática no pensamento.

V – Por tudo isso, que o quinto princípio da Sociopoética destaca: o valor, o sentido político, ético, estético, humano e espiritual das relações que estabelece no contexto da diversidade infinita das formas de vida que manipula e transforma para conhecer. Sendo o Auê, o Brincar-de-índio formas do Hãmiya etnocultural, já trazem em seu agenciamento as figuras plurais do sagrado, dos encantados que os acompanha e protege contra as sucessivas e permanentes invasões que são promovidas contra os seus territórios físicos e imaginários. Eles já são em si mesmo, auto-explicativos das marcas e dos valores universais que ainda preservam para afirmarem a autonomia criativa que lhes constitui. Obviamente, a assunção deste princípio ganhou destaque entre os membros do coletivo que em seu “transe poético” aproveitaram para convidar e desfilar toda a sua tribo de encantados aliados.

Seguindo este conjunto de princípios, se tornou possível nos posicionar no ‘caminho do meio’, ou seja, ‘entre’ o aprendizado que é tecido pela práxis espontânea e os conceitos científicos responsáveis pela re-elaboração crítica dos conhecimentos acumulados pelos grupos populares em tal aprendizado.

## OS CONCEITOS RIZOMÁTICOS

*Pensar suscita indiferença geral. E todavia não é falso dizer que é um exercício perigoso. É somente quando os perigos se tornam evidentes que a indiferença cessa, mas eles permanecem freqüentemente escondidos, pouco perceptíveis, inerentes à empresa. Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso. Corremos em direção ao horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com olhos vermelhos, mesmo se são olhos do espírito. Mesmo Descartes tem seu sonho. Pensar é sempre seguir a linha de fuga do vôo da bruxa.*

(DELEUZE e GUATTARI, 1997a: 58).

A análise crítico-explicativa das informações, dos conhecimentos e dos pensamentos gerados nesta experimentação coletiva do pesquisar o brincar sociocultural Pataxó, foi referenciada pela “instrumentalização” dos conceitos básicos teorizados pela Filosofia do Devir, também conhecida em sua pragmática como Rizomática ou Esquizo-Análise, concebida por Deleuze e Guattari (1997b), em “Mil Platôs”: plano de composição (ou pensamento), devir, devir-animal, devir-intenso, multiplicidade, borda, simbiose (ou

pesquisa), anômalo, aliança, plano de consistência, devir, devir-animal, devir-intenso, afeto, contágio, proliferação, ritornelo.

Porque decidi valorizar os sonhos e as aspirações presentes no imaginário e na pragmática popular que se realizam através do brincar Pataxó é que procurei instrumentalizar conceitualmente e metodologicamente esta itinerância à Pesquisa em Educação, orientada pela Filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. O imaginário como idealizamos é fonte viva de informações, capaz de revelar a realidade social e certos conhecimentos que foram esquecidos, que ficaram adormecidos segundo a historicidade das vidas de cada um. Ele ignora as oposições binárias conspiradas para separar o consciente do não-consciente (inconsciente), o saber do não-saber, o racional do irracional e tudo o que foi historicamente induzido pela psicanálise freudiana. Nos aproximamos das concepções elaboradas por Castoriadis (apud Gauthier, 1999: 15), pois, como ele próprio afirmou:

*O imaginário de que falo é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social histórica e psíquica) de figuras / formas / imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de 'alguma coisa'. Aquilo que denominamos 'realidade' e 'racionalidade' são seus produtos.*

Ora, se o brinquedo é imaginário na teoria de Lacan, um objeto complexo que nos permite compreender o funcionamento da cultura na concepção elaborada por Brougère (1995: .9), e objeto de nossa curiosidade epistêmica, o seu agenciamento já se apresenta

como um dispositivo com potências auto-expressivas desta pragmática que tem a pretensão de fazer-se crítica. A Rizomática nos contagiou como perspectiva teórica, assim como vem contagiando muitos pesquisadores e muitas pesquisadoras da academia nas mais diferentes áreas do conhecimento, porque toma como eixo de suas análises de pesquisa os dispositivos do Desejo, as linhas de fuga consideradas fracas. Que neste contexto conspira para colocar em estado de emergência as potências, as linhas de força das quais se servem as crianças e os grupos minoritários de nossa sociedade pluricultural.

Esta é uma das razões pela qual a Rizomática vem progressivamente se destacando nas investigações mais recentes que se ocupam dos processos de subjetivação sociocultural, das relações de alteridade, da interculturalidade, do estudo do imaginário e dos dispositivos de singularização do devir. É também uma abordagem transdisciplinar porque coloca em rede conhecimentos contemporâneos no campo da Matemática, da Biologia, da Linguística, da Psicologia, da Antropologia e da Etologia, assim como, obras literárias e artísticas, que interrogam criticamente a realidade, transformando a sensibilidade de seus pesquisadores.

Ao focalizar a ação revolucionária e a reflexão crítica na trama dos processos de singularização subjetiva do devir, aproxima-se da abordagem de Michel Foucault (1979), que tomou como eixo de sua reflexão os dispositivos das redes de saber-poder. Aproxima-se também, da Pedagogia do Oprimido do educador Paulo Freire (1921-1997), que se destacou ao utilizar-se da filosofia da práxis na ação educativa colocando-se a serviço da emancipação política dos grupos populares. A exemplo do conhecido "Método de Alfabetização Paulo Freire" que articula a leitura de mundo dos/das

educandos/as à leitura da palavra; o saber popular (saber do senso comum) aos pensamentos e conceitos científicos. Uma opção coerente com o cotidiano sociocultural ao qual nos inserimos, com suas demandas por autonomia e liberdade para desejar, sonhar, devir.

Mas, o que é Desejo? O desejo é ‘anima’, é a potência em pessoa, através da qual o velho conflito ontológico de saber-Se aprendiz à procura de Si mesmo, entre o “Ser e Não-Ser”, “Saber e Não-Saber”, o “Querer e Poder” assume sua forma na existência humana para se explicitar. Trata-se de uma experiência dialética de uma disciplina que emancipa enquanto regula e que regula enquanto emancipa. Espaço-tempo do inevitável “des-caminho”, da ‘transgressão’, estes processos tão (des) humanos. É o desejo, é o devir que conduz o encontro entre os corpos que se amam movidos pela inocência e alegria-de-viver. Não podemos esquecer que o oposto também é verdadeiro. O Ódio, a Má-Fé, a ânsia de Saber-Poder e todas as formas das Paixões também são maquinadas e legitimadas por ‘Ele’.

Aplicado às inquietações científicas, o Desejo nos provoca a refletir de forma conseqüente sobre a responsabilidade ética que nos cabe em relação aos meios e aos fins a que se destina o conhecimento que produzimos e transformamos, bem como, a aplicação que fazemos com o que é re-criado pela Ciência, em si. Como afirmou Dubos (1972: 165), *“os cientistas não sabem para onde o conhecimento está levando a humanidade e, além disso, não se importam muito”*.

Se, consideramos verdadeira esta afirmativa no âmbito das Ciências Humanas, convêm então indagar: porque não deslocar nossa atenção do ‘saber-poder’, do ‘saber sobre o

*homem*’ para o *‘saber-querer do homem*’, como defendeu o filósofo Hilton Japiassu (1977), no seu livro “O mito da neutralidade científica”?

No embalo da Filosofia do Devir ou Rizomática, retomamos os conceitos espinozista, de **Afeto, Potência, Composição e Alegria**. Estes conceitos refletem a concepção do Ser em Espinoza (apud Negri, 1993) que diferentemente do modo como concebem os detentores do poder-disciplinar, é uma noção sobredeterminada, potente, que por reconhecer sua própria força constitutiva, desconhece as hierarquias e se recusa às comparações, às analogias ou metáforas. Neste sentido a subjetividade e a espontaneidade é que fundam a Ética.

Assim, a categoria da Razão por nós abordada aqui neste estudo, não goza de nenhuma supremacia em relação aos afetos que a circunscreve. Tampouco, cabe a ela, tal controle. Acreditamos firmemente que afecções do corpo e os sentimentos da alma são forças do Ser e do existir que não podem ser vergadas, nem vencidas por um conceito ou por um ato de vontade. Mas, por outros afetos mais potentes e mais fortes que elas, como defendeu Espinoza. Aprender-ensinar, conhecer, pesquisar, brincar, fazer arte, transgredir, são fontes vitais da Alegria. Por outro lado, a ignorância, o desconhecimento, a indiferença, o condicionamento e a obediência cega produzem seu par oposto: a Tristeza. Da Alegria nascem o Amor, a Amizade, a Esperança, o Contentamento como potência constitutiva do Ser. É a alegria que promove a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior. Da Tristeza nasce o ódio, a intolerância, a vingança, a impotência e a desumanização. É ela a responsável pela passagem de uma perfeição maior para uma perfeição menor. A concepção de brinquedo em Espinoza e Vygotsky não é um objeto, como não é um objeto para os

Pataxó. Segundo eles, o brinquedo só se realiza no brincar, como objeto ele não existe, é pura “ilusão”, transferência dos afetos dos adultos, pois: *“Uma idéia que se tornou um desejo, um conceito que se transformou numa paixão, encontram seu protótipo no brinquedo, que é o reino de espontaneidade e liberdade”* (Vygotsky, 1991: 113).

Se, uma idéia, um conceito, uma paixão ou um desejo pode ser considerado como protótipo do brinquedo, se o brinquedo enquanto objeto não existe, a não ser que seja em ato, o que é o produto dessa produção improdutiva? Não será a infância fugitiva, a esmeralda retida no peito a ser repartida, da qual fala Tiago de Melo no início deste texto?<sup>6</sup> Claro que sim, e ela pode ser sentida, porque estamos falando deste instante fugitivo, desta esmeralda que não se acaba nunca que aqui trazemos para repartir com o leitor e com a leitora nesta descrição. Ela fala do que vivemos e das intensidades que experimentamos, neste estudo.

Ao tomar o brinquedo como “protótipo” de toda atividade fundada no Desejo, na Paixão, na Espontaneidade e na Liberdade, Vygotsky e Espinoza liberaram o devir-criança para além da noção de infância e dos dualismos adulto-criança. O devir-criança não é um corpo que encarna um sujeito transcendente, porque é mutante, é nômade, embora precise dos corpos para se fazer incorporar. O devir-criança é eterno como o amor que acontece entre os sexos, descrito pelo poeta Vinícius de Moraes - ele é fogo,

---

<sup>6</sup> *“Contigo, companheiro, que chegaste, desconhecido irmão de minha vida, reparto esta esmeralda que retive em meu peito no instante fugitivo, mas infinito em que se acaba a infância, porque a esmeralda não se acaba nunca”.*

visto que é chama, que inflama, por isso é “eterno enquanto dura”. Aqui retomamos o pensamento de Deleuze e Guattari quando estes afirmaram que:

*De uma maneira geral dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social, veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões (In: GUATTARI, 2000: 21-22).*

Para os Pataxó uma destas cartografias é o Hãmiya, a roda do Auê, o se alegrar, festejar. Daí porque, como fez Espinoza (1973), tive todo cuidado em não ignorar, depreciar ou ridicularizar as paixões humanas. Não as lamentei ou detestei, porque desejava compreendê-las em seu curso e em seu discurso prático-teórico.

O modo como foi produzida esta aliança interdisciplinar entre a sociopoética e a rizomática e a explicitação da forma a partir da qual ele se tornou sustentável e coerente, em relação aos dois planos que articulou: o acadêmico-científico e o popular indígena Pataxó, será o objeto diante do qual iremos nos debruçar na primeira parte desta descrição. E faremos assim porque este *modus operandi* está implicado nas rupturas epistemológicas que se fizeram necessárias ao deslocamento da cultura científica, à derrubada dos obstáculos amontoados pela vida diária e à eliminação dos elementos subjetivos, conforme recomendou Bachelard (1978). Sabemos que o que é evidente, o que é óbvio demais para uns, pode vir a ser a cegueira dos outros. O que é auto-

expressivo para o adulto é fruto de um longo e lento aprendizado desenvolvido e tecido por aproximações sucessivas. Enquanto que o que parece óbvio para uma criança é fruto da autonomia que ela engendra para fazer frente ao pensamento envelhecido pelo tempo, às idéias e aos hábitos sociais pré-existentes, que funcionam como viseira para os adultos. Ao se referir às percepções mais finas que são capazes de capturar o “escondido”, os segredos, Deleuze e Guattari (1997b: 82) afirmaram que *“Haverá sempre uma percepção mais fina do que a sua, uma percepção de seu imperceptível, daquilo que há em sua caixa”*. Deste modo haverá sempre uma mulher, uma criança ou ‘um pássaro’ para percebê-los secretamente entre o “Eu” e o “Outro”, entre o “Saber” e o “Não-Saber”.

Posso citar um exemplo desta percepção mais fina, antecipando-me um pouco na apresentação dos resultados desta empreita - o desenho que foi produzido por uma criança de quatro anos que participou e co-produziu conosco as informações que aqui trazemos para ilustrar este pensamento (Figura 2). Quando ao retratar seus sonhos, seus desejos oprimidos, numa fuga real, ao passar por dentro da Mata Atlântica, enquanto corria dos pistoleiros e da polícia que a perseguia, entre a Aldeia Kaí e a Aldeia de Águas Belas, nesta região, no dia 18 de abril de 2000, reconheceu pelas pegadas, alguns animais que compartilhavam com ela daquele mesmo trajeto e território. É claro que demorei a percebê-lo, visto que misturado ao desenho havia algumas ‘visões’ irreais ou ‘fantasias’. Porém ao saber que a situação retratada e as circunstâncias da fuga haviam sido mesmo reais, após dialogar com ela e com os adultos que a acompanhavam naquele episódio, percebi que seu desenho havia capturado de fato o que estava mais próximo de seu olhar do que do olhar dos adultos que obviamente, por serem maiores, por seus

olhos estarem posicionados menos terra a terra do que os olhos dela não poderiam ter percebido tantos detalhes. Observe isso, no próprio desenho:



Figura 2:

A imagem do desenho (pintura) ao lado registra as pegadas vistas no chão por uma criança de quatro anos. Ela retratou as marcas do que disse ter visto em seu trajeto, na trilha por onde passou 'fugindo' dentro da mata. São as pegadas deixadas por *um pato* que foi comido pelo *bicho-papão*. Ao lado de outras que foram deixadas por um *tatu*; um '*bicho-acelerado*' e de um outro desconhecido que chamou de *jugaiá*. Mas que ninguém soube dizer o que era.

Nesta perspectiva há de se considerar que a qualidade do erro não pode ser vista como "pecado". Que o 'errado', uma vez identificado, jamais poderia ser localizado fora do que foi tomado como 'certo'. O erro é antes de tudo, uma parte constitutiva do aprendizado no seu sentido mais amplo. E a ilusão? A ilusão nesse processo é prerrogativa da verdade, a verdade dos Afetos. Que afetos? Os afetos que povoaram a motivação e as circunstâncias de sua fuga. Afeto, afetos, o que são, neste contexto de pesquisa? Segundo o que definiram Deleuze e Guattari (1997b: 21), trata-se de um sentimento de natureza desconhecida que não sendo pessoal, tampouco, uma

característica, “*é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu*”.

Antes de explicitarmos as circunstâncias e as motivações que afetaram não apenas a criança autora do desenho e co-autora deste estudo, visto que serão abordadas num outro momento mais oportuno, é bom que se diga que tanto o erro quanto a ilusão, não teriam jamais sido aproveitados, se não tivéssemos todos juntos implicados no tratamento das informações. Sem que algum sentido tivesse sido atribuído às nossas “implicações”.

Daí porque é preciso objetivá-las na relação direta que costumamos estabelecer com os múltiplos processos, caminhos e errâncias rumo ao aprendizado, à vontade de saber.

O “certo” e o “verdadeiro” por serem relativos às circunstâncias e aos sujeitos que os produziram, não poderão ser validados sem que cheguem acompanhados de seu negativo: o erro, a ilusão. Por tudo isso, que ao contrário das práticas analíticas tradicionais, a Sociopoética influenciada pela Análise Institucional e pelo pensamento de René Lourau (1994) insiste em combater a “cegueira” dominante nas Ciências Sociais que ignoram as condições dos meios e dos modos de produção do pensamento e do conhecimento que é dele conseqüente. Segundo as palavras de René Lourau (apud Gauthier, 1999): “*O intelectual constrói o seu status ao recusar de analisar as suas implicações materiais, sociais e políticas*”.

Devo afirmar que antes de chegarmos às conclusões que aqui trazemos, erramos e erramos muito, nos iludimos várias vezes, embora, já tivéssemos tido contato com o pensamento fenomenológico em Bachelard (1978) e com as abordagens construtivista e sócio-interacionista no campo teórico-epistemológico, através de Piaget (1984) e Vygotsky (1991,1993). Sempre é bom lembrar que o ato de aprender a pensar e de

aprender a aprender não é passivo, nem passível de transferência. O conhecimento nunca pode ser transferido de uma cabeça para outra, nos moldes como se pratica na maioria das práticas de ensino, do conteudismo, no campo da didática tradicional e mesmo em algumas outras, que se dizem progressistas. Assim, seria a prática da “educação bancária” há muito denunciada, pelo mestre Paulo Freire. O que se sabe, o que se passa por sabido é algo que só pode ser tecido por experiência própria. Mas não se trata de uma experimentação qualquer, como fizeram crer muitos construtivistas. Trata-se das experimentações que fazemos no interior de nossos próprios quadros de referência, por dentro de nossa própria cultura, subjetividade e identidade. Esta é a diferença entre o que pensamos aqui e o que pensou Piaget, por exemplo. O conhecimento nesta perspectiva não é uma construção de alvenaria onde podemos por um tijolo alinhado sobre o outro, mas, um tecido, uma rede, uma teia de fios que se entrelaçam para tecer em segredo toda a sua trama.

## SENTIDO IMPLICADO DA INICIAÇÃO

*Todo mundo reconhece o vazio e a falta como Desejo, a fartura do cheio saciado como Alegria. Sabemos o que pode ser o bem pelo Bem e o mal pelo Mal. É deste modo que o Ser e o Não-Ser se engendram e se conspiram mutuamente.*

Atribuo o meu interesse por este tema-problema às atividades profissionais que venho exercendo há mais de duas décadas no âmbito da Educação Pública e da Educação Popular; bem como à militância política, ecológica e cultural à qual fui iniciada no Norte de Minas Gerais, à qual me engajei nesta região do Extremo Sul baiano. Por isso, assumo a polifonia das vozes que constitui nossa subjetividade. São vozes Índias, Negras, Brancas, camponesas, urbanas e outras tantas desconhecidas que já nasceram, “Cabocla”<sup>7</sup>, “Cafusa”<sup>8</sup>, “mestiça”, enfim, brasileiras. Quero ressaltar que o termo mestiço aqui utilizado, não tem nenhum compromisso com as categorias ou definições biológicas, governamentais, estatais ou oportunistas. São vozes que dialogam entre Si, de dentro para fora e de fora para dentro, que se transformaram no silêncio dos conflitos, das identidades, sem se sobreporem, distantes das hierarquias e do evolucionismo cultural. Que aprenderam a conviver, a se aceitar e a se respeitarem, mutuamente. São parte do processo-produto de uma subjetividade e de um aprendizado intercultural desenvolvido no meio da “lama semântica” que constitui o imaginário plural das

---

<sup>7</sup> Mistura étnica que se formou no Brasil a partir do Branco com Índio.

<sup>8</sup> Mestiço de Negro com Índio.

culturas populares no Brasil. Que influenciou e continua influenciando a produção da economia dos afetos que me afetam, com os quais aprendi a afetar, e dos pensamentos que me atravessam desde as origens mais remotas que carrego.

Foi para lidar com as ressonâncias e as implicações do saber e do não-saber que constitui a multiplicidade do brincar Pataxó, que decidi assumir a posição e o status iniciático de aprendiz-prático-pesquisadora, inspirada na performance e na figura pragmática do “prático-pesquisador”, conforme concebeu Ruth Kohn (1996), em suas pesquisas na Universidade de Paris VIII. Optei por acrescentar aos termos do binômio - prático e pesquisadora - minha condição de aprendiz: “**aprendiz-prático-pesquisadora**”. E foi como aprendiz-prático-pesquisadora, que me aproximei dos pesquisandos e trilhei o caminho das “ressonâncias” e dos “raciocínios” para objetivar a pragmática e a subjetividade da “implicação” nas múltiplas relações que estabeleci entre o tema-problema, a pragmática, os corpos brincantes dos pesquisandos convidados e os conceitos científicos. Um posicionamento de quem reivindica o lugar da experiência funcional, da “implicação” prático-teórica que carrego da singularidade de Ser uma aprendiz-prático-pesquisadora do “interior”, mestiça, migrante, oriunda do nordeste brasileiro. Foi para religar, colocar em simbiose a Poética, a Técnica e a Ciência nos Tempos que foram vividos: *o tempo não-pulsado e indefinido do acontecimento, que não para de se dividir e que só conhece velocidades (Aion) e o tempo pulsado, tempo contado (Cronos)*, que a nossa preocupação se voltou para a busca da coerência entre os princípios e o método, o discurso e a pragmática, o raciocínio e as suas ressonâncias corporais, porque conforme Ruth Kohn (1996: 4) é urgente e necessário:

*Ressoar ao que vem de fora, deixar-se atingir internamente por um olhar ou por uma frase, por um ruído de vento... . Vibrar no mesmo tamanho de ondas, em acorde de harmônicas - as sensações corporais são quase energéticas. Os sons recebidos, até as impressões, as emoções são enviadas de volta, refletidas, prolongadas em eco, ampliadas em duração ou até em intensidade. Um movimento duplo: abrir-se ao outro, abrir-se em si. Aparece, no próprio instante, um novo sentido (tradução nossa).*

Trata-se da simbiose, um importante conceito rizomático que recebe um destaque especial na nossa metodologia de pesquisa, pois aponta para o caminho da heterogeneização dos pesquisadores e articula em rede as singularidades constituintes do grupo alvo da pesquisa: *Limiar e fibra entre os dois, simbiose ou passagem de heterogêneos. É assim que operamos, nós feiticeiros, não segundo uma ordem lógica, mas segundo compatibilidades ou consistências alógicas* (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 34). Nós, feiticeiros, nos deixamos afetar pelo brincar, nos permitindo entrar em simbiose com o objeto (ou seja, o brincar em ação), com aqueles que brincam, com os espaços-tempo de brincar e de não-brincar, espaços-tempo institucionalizados, instituídos e instituintes.

A questão da explicitação da “implicação” do Pesquisador nas interferências que produz, que o afeta, que afeta seus estudos, é defendida pela Pesquisa-Ação, pela Sociopoética, pela Análise Institucional, por Deleuze e Guattari e pela Teoria Crítica da Ciência representada por Boaventura de Souza Santos (2000) que defende a auto-reflexibilidade

no processo-produto da investigação científica. Trata-se de uma atitude ética que nos conduz a ‘percorrer criticamente’ o caminho da crítica e da autocrítica em relação ao que praticamos nas Ciências Humanas. Uma postura que só é justificável diante dos que crêem que precisamos de um conhecimento compreensivo, íntimo, que não permita que os sujeitos se separem de seu objeto do desejo. Segundo o que postula Santos (2000), a auto-reflexibilidade é uma forma (autobiográfica) de exercitarmos o “conhecimento prudente” diante da ausência de sentido que vem imperando na relação entre as diferentes formas de vida. É o nosso revide diante da “falta”: da falta de vontade, de alegria de viver e da ausência de sentido para a vida que nos ameaça a todo instante, neste mundo domesticado em que vivemos.

Em *Macunaíma* – o herói sem nenhum caráter - escrito pelo modernista Oswald de Andrade em 1927, há uma citação que ilustra o sentido desta posição ontológica que também é política, que ora, reivindico e assumo diante de um produto que historicamente vem sendo esperado e conspirado em relação à maioria dos processos iniciáticos que seguem o padrão Branco-Macho-Adulto-Colonizador. Padrão este, que assegura a senha de acesso aos níveis e às graduações previstas pela aristocracia das sociedades letradas ao qual me incluo, mas que não inclui a maioria dos brasileiros e das brasileiras que costuma submeter em seus processos de escolarização alienígenas. Assim, descreve o autor de *Macunaíma*: *“O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho... Quando o herói saiu do banho estava loiro e de olhos azuizinhos, a água lavara o pretume dele...”* (Oswald de Andrade, 1975).

Declaro que nada disso me aconteceu, uma anti-heroína não crê em fábulas de heróis, muito menos, naqueles que depois de lavados ficam desbotados em seu pretume.

Por isso, ao assumir a complexidade desta temática e a organicidade de sua descrição, inspiro-me em Glória Anzaldúa (apud Garcia, 2001: 34)<sup>9</sup>, uma pesquisadora que desde sua meninice aprendeu a lutar pelo direito à diferença, por ter vivido e ainda viver no “entre-lugar”. Que a partir deste ‘entremeio’ experimentou simultaneamente e paradoxalmente, num mesmo corpo Ser: indígena no México e mexicana nos Estados Unidos; feminista e homossexual; mística e marxista. Que por viver sempre nas fronteiras tomou consciência de que precisava reivindicar igualmente o direito à diferença como uma intelectual portadora de afetos ambíguos, de identidades múltiplas e de uma subjetividade polifônica para declarar como sendo “orgânica a sua escrita”. Considero que como Glória Anzaldúa, quando me entendi como pessoa eu já era muita gente: menina e já trabalhadora; cabocla no Nordeste, nordestina no Sudeste; mestiça na aldeia e migrante no meu próprio País. Estou ciente de que em meu corpo habitam muitas mulheres e que cada uma delas desempenha um papel e uma performance que as torna diferentes e às vezes, antagônicas, entre si: mulher-mãe, educadora e aprendiz-prático-pesquisadora, militante das causas singulares e minoritárias. Não me lembro bem, se algum dia fui criança, nos moldes idealizados pelos que romantizam esta fase da vida. Quando dei por mim, já exercia a função de mãe-coadjuvante de meus irmãos. Sendo a filha mais velha numa prole numerosa, como toda menina do meio popular, ajudei a criar minhas quatro irmãs e meus três irmãos. E, no momento em que chegou a

---

<sup>9</sup> ANZALDÚA, Glória. “Toward a Mestiza Rhetoric: Glória Anzaldúa on Composition and Postcoloniality”.

hora de escolher uma profissão optei finalmente, por me tornar uma educadora. Decisão esta, que só fez multiplicar uma responsabilidade já conhecida e manter o elo com o papel que já exercia. Talvez tenha mesmo que concordar, ainda que parcialmente com o cartunista Henfil (1944-1988), quando declarou que “a mulher” nunca foi criança:<sup>10</sup>

*(...) A criancice é típica do homem. A mulher nunca foi criança, nunca será criança. Ela vem preparada pra ser algo especial no mundo, que, no caso, é uma coisa irreversível, não há nada que possa evitar isso que é o gerar filhos. Ela é mais preparada numa série de coisas. O filho do homem é a bomba atômica, é o plástico.*

Devo esclarecer que no presente trabalho, assumirei o dialogismo baktiniano para o bem da expressão e do entendimento polifônico das vozes que me povoam e do mimetismo da identidade que me constitui. Não me deixarei seduzir aos apelos das concepções transcendentais, que tentam silenciar esta fala-escuta feminina; infantil; indígena; masculina; viril; poética; erótica; emocional; intuitiva; sensual e científica. A fim de que ao final, com o seu canto, sua dança e suas cores possa conseguir provocar as passagens necessárias às intensidades da práxis para o plano desta escrita que se nutre da pretensão de fazer-se “orgânica”. Quero dar conta do curso dos fluxos dos conhecimentos e dos pensamentos emergentes aprendidos com a sabedoria dos antigos, com aquela gente sonhadora, membros de uma tradição que foi historicamente por nossa escrita luso-

---

<sup>10</sup> Refiro-me à entrevista concedida por Henfil à jornalista Neusa Pinheiro em 1983, publicada vinte e um anos depois, sob o título: Henfil o orfeu das Gerais. In: Revista Caros Amigos, Fevereiro de 2002: 30-36.

macho-branca-adulta colonizados, silenciados e interditados. Razão pela qual decidi, mesmo que tardiamente, fortalecer o espírito ludo-poético que já habitava em mim, dando asas às raízes aéreas deste devir-criança que resolveu dar crédito ao espinozismo presente no pensamento de Vygotsky que encontrou no brinquedo (ato) sua máxima potência ontológica ao afirmar que:

*O brinquedo cria na criança uma nova forma de desejos. Ensina-a a desejar, relacionando seus desejos a um eu fictício, ao seu papel no jogo e suas regras. Dessa maneira, as maiores aquisições de uma criança são conseguidas no brinquedo, aquisições que no futuro tornar-se-ão seu nível de ação real e de moralidade (VYGOTSKY, 1991: 113).*

Se, o devir-criança no brincar, no conceber, no idealizar, no pensar e no aprender é um rizoma que se planta nos processos iniciáticos, se no brinquedo pulsa mesmo o germe, a proteína do aprendizado, se na iniciação ao brincar podemos encontrar sob a forma condensada todas as tendências do desenvolvimento que sucederá, como afirmou Vygotsky, convém tirar proveito dessa experiência ‘re-vivida’ nos espaços-tempo ‘re-vistados’.

Devo chamar a atenção para o fato de que ao assumir a posição e o status de aprendiz-prático-pesquisadora, inspirada em Ruth Kohn, conforme já exposto estava (sem o saber) relacionando os desejos que trazia à vontade de saber, a uma espécie de “Eu fictício”. Refiro-me a esta “personagem cognoscente e autogestionária” que surge com uma produção inteligente, cognoscível na relação que estabelecemos com “os outros” em seus espaços-tempo, em seus territórios; com os objetos, com o nosso objeto do desejo, com a nossa vontade de saber e com a gente mesmo.

Mas o que é este tal “eu fictício”, este “personagem cognoscente”, o ser anômalo? Deleuze e Guattari (1997b: 27) respondem: O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afetos, não comporta nem sentimentos familiares ou subjetivados, nem características específicas ou significativas. Tanto as ternuras quanto as classificações humanas lhe são estrangeiras.

Poderíamos dizer que é este ser indefinido que foi percebido por Glória Anzaldúa, em si mesma. O anômalo pode ser a ‘criança invisível’ que emerge no brincar; o feiticeiro evocado pela vontade de saber-poder, o animal molecularizado na ação dos especialistas; o amigo evocado, o ‘amigo invisível’ e ou ‘o inimigo oculto’ que nasce de uma canção. Pode ser que seja ‘a mulher-sábua’ que surge quando é preciso ‘cuidar’ das experimentações que nos arrebatam os afetos “que sublevam e fazem vacilar o Eu”. Através das crianças Pataxó é que pude tomar consciência e perceber o quanto a criançada de uma maneira geral (não importa o lugar ou a identidade), é sensível e perceptiva em relação ao anômalo das multiplicidades que lhes afetam diretamente. O quanto é fácil para elas identificar o que fica suspenso no ar por algum tempo. A literatura infantil, os quadrinhos, os desenhos animados estão cheios de exemplo disso. Em “Alice no País das Maravilhas”<sup>11</sup>, a personagem principal (Alice) fala dos “sorrisos sem gato” que ficava sempre que o gato, companheiro de suas errâncias, desaparecia repentinamente. É melhor que concordemos com o que poetizou João Cabral de Melo Neto, em “O cão sem plumas”: “O que vive choca, tem dentes, arestas, é espesso. O que vive é espesso. Como um cão, um homem, como aquele rio”.

---

<sup>11</sup> Refiro-me à Alice, personagem do escritor Lewis Carrol.

Se para chocar o outro, basta ser e estar vivo, é porque precisamos refletir o momento atual, diante do qual produzimos as relações “entre” o “Eu” e o “Outro”. O grupo-pesquisador, alma da Sociopoética tem o poder de mexer com a complexidade que habita estas relações, por isso exige que explicitemos o lugar de nossas implicações.

Não resta dúvida que as últimas ondas migratórias e as últimas transformações tecnológicas nos convocam a repensar tanto quanto as nossas identidades, as relações de alteridade diante das quais nos implicamos, afetamos e somos afetados. Além do mais é urgente que revisitemos em nossas próprias trajetórias de vida, este conceito abstrato de infância, o ethos de nossas ambigüidades. É preciso questionar o sentido dos processos formativos aos quais nos submetemos e temos submetido às gerações mais jovens em nossa sociedade. É preciso repensar este poder-disciplinar, o ‘poder-marcas o tempo do outro’, poder-subjetivar o pensar e o não-pensar, de forma conseqüente e projetiva. Falo das potências, do ‘maquinismo’ que por atuar simultaneamente sobre os nossos corpos e órgãos dos sentidos, afeta-nos indiscriminadamente, nos mais diferentes processos de subjetivação dos pensamentos. Julgo ser importante o aprendizado destes limiares subjetivos, que emergem de uma modalidade espaço-temporal enzimática, catalisadora dos devires. Com potência, de por um lado, nos atirar numa espécie de tristeza profunda; por outro lado, propiciar a entrada num clima de alegria, esperança e animação. Cada um de nós conhece bem tais transposições, essas zonas de vizinhança de limiar subjetivo.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Conferir: Guattari, 2000: 27.

Sendo assim, convém retomar uma das idéias fundamentais da instrumentalização rizomática que afirma que mesmo que consideremos que do ponto de vista abstrato ou sócio-histórico o Tempo seja equivalente para todos, o processo de individuação da vida, não ocorre do mesmo modo que o processo de individuação do sujeito (que é levado por ela ou que a suporta). O plano de um não é o mesmo plano do outro. Um deles é o Plano de Consistência ou de composição das velocidades e dos afetos, que vão marcando os saberes dos sabores ou formando hecceidades<sup>13</sup>. O outro é o Plano das Formas, das Funções, dos Sujeitos e da História. Mas, que relação há entre esta idéia e a decisão de assumir a posição e o status de aprendiz-prático-pesquisadora? Simplesmente, porque não realizei sozinha este trabalho, porque ele foi compartilhado com outros sujeitos sociais, igualmente polifônicos, vivendo em tribo, que como eu também têm seus anômalos. Porque sentem percebem, interpretam, erram, fabricam verdades tanto quanto ilusões. Foi para discernir com mais clareza o lugar, o status, a posição, a responsabilidade institucional que me cabe e o ponto de vista singular implicado nas múltiplas relações que estabelecemos entre nós e com o resto do mundo. Assim, a atividade do pensamento e ou da consciência, conforme teorizou Vygotsky (1993: 78), em “Pensamento e Linguagem”, pode tomar rumos diferentes, voltando seu enfoque analítico-explicativo tanto para alguns aspectos do pensamento, quanto para certos aspectos da prática em ato. Por isso, é necessário que fique bem claro que neste

---

<sup>13</sup> Hecceidade é uma palavra e um conceito utilizado por Deleuze e Guattari (1997b: 47-52) para sugerir um modo de individuação que não de permite confundir com os modos que determinas os sujeitos e as coisas.

Plano de Composição, Plano de Consistência, conforme conceberam Deleuze e Guattari (1997b: 41),

*A questão não é da organização, mas da composição; não do desenvolvimento ou da diferenciação, mas do movimento e do repouso, da velocidade e da lentidão. A questão é dos elementos e partículas, que chegarão ou não rápido o bastante para operar uma passagem, um devir ou um salto sobre um mesmo plano de imanência pura.*

## DES-CONTRUINDO AS REGRAS DO JOGO

*Há um jogo funcional, (...) que tem suas raízes nas profundezas do devir ancestral (...), uma educação que prossegue misteriosa (...) não no modo analítico, razoável e dogmático da escolástica, mas, dentro de um espírito, mediante uma lógica e segundo um processo que parecem ser específicos da natureza da criança. Este jogo que tão essencial tanto ao filhote dos animais como à criança, é de fato um trabalho, mas um trabalho de criança, cujo objetivo nem sempre aprendemos, que não reconhecemos de modo algum porque ele é menos terra a terra, menos primariamente utilitário do que comumente o imaginamos. Para a criança esse trabalho-jogo é uma espécie de explosão e de liberação, como ainda o experimenta hoje, o homem que consegue dedicar-se a uma tarefa profunda que o anima e exalta.*

(FREINET, 1998: 177-178)

O brincar não é um privilégio do Homem ocioso. Muito antes de nós ele já existia como um fenômeno do reino animal. Não fomos nós que criamos o jogo, o trabalho nem o ócio, é o que afirma Freinet na citação acima. Mas, convêm fazer uma distinção antes que os estruturalistas vejam nessa afirmação uma aventura da diacronia, uma degradação e ou um desvio da 'ordem verdadeira'. Dentre os estudiosos do jogo como fenômeno da cultura destaca-se Huizinga (1993); Caillois (1967); Benjamin (1984) Kishimoto (1992, 1993, 1994, 1997, 1998); Brougère (1995, 1998) e seus

colaboradores, pesquisadores do Laboratoire de Recherche sur le Jeu et le Jouet, da Université Paris-Nord. A contribuição destes últimos, segundo o que descreve Kishimoto (1997), tem apontado, pelo menos, três níveis diferentes de compreensão desta atividade humana: a) como resultado de um sistema lingüístico situado no interior de um contexto sociocultural; b) como um sistema de regras; c) como um objeto ou suporte de brincar. Ao apontar o sentido polissêmico do jogo, a autora conclui que sua definição não nos remete à particularidade lingüística de uma ciência particular, mas ao modo como é utilizado no cotidiano. Sendo assim, concluiu Kishimoto (1997: 16): “(...) o essencial não é obedecer à lógica de uma designação científica dos fenômenos e, sim, respeitar o uso cotidiano e social da linguagem, pressupondo interpretações e projeções sociais”. Ora, se não é recomendável ‘obedecer à lógica de uma designação científica’ para abordar o fenômeno entendido como jogo, brinquedo ou brincar, a quem poderá interessar classificá-lo por níveis antes mesmo de conhecê-lo? Diante da falta de resposta para essa questão, decidi tomar um outro rumo em nossa investigação porque não queria pressupor nada, queria sim, esvaziar-me do que já pensava saber e desejava recuperar e atualizar afetos, intensidades e emoções com sabor de infância, de criança, de brincar, de sonhar e de aprender com outro, com tudo isso. Não se tratou de repetir a “minha infância”, mas de um devir-criança experimentado com populações outras, diferentes em relação às que já conhecia, populações consideradas nativas com identidade indígena. Do ponto de vista da Filosofia do Devir, que também é o nosso, Deleuze e Guattari destacaram o neo-evolucionismo argumentando duas qualidades que julgo importante e que esclarece a natureza social do pensamento do conhecimento e o sentimento de matilha que o ato de aprender, conhecer, saber poder, implica. A primeira

qualidade que se destaca no neo-evolucionismo é que nele o animal não pode mais ser concebido em termos de características, mas por “populações variáveis” de um meio para outro ou então no interior de um mesmo meio. A segunda, afirma que o movimento se faz por “comunicações transversais” e não por produções filiativas. Decidi abandonar a categoria de jogo tradicional para assumir a categoria mais ampla de ritornelo, porque inclui a poética sociocultural do brincar como ato que afeta meios e ritmos. Conforme Deleuze e Guattari (1997b: 20):

*Não nos interessamos pelas características; interessamo-nos pelos modos de expansão, de propagação, de ocupação, de contágio, de povoamento. Eu sou legião (...). O lobo não é primeiro uma característica ou um certo número de características; ele comporta uma proliferação, sendo, pois, uma lobiferação. O piolho é uma piolhiferação, etc. O que é um grito, independentemente da população que ele chama ou que ele convoca como testemunha?*

Diferentemente do modo como brincam os animais, homens, mulheres e crianças não o praticam, nem o subjetivam de maneira idêntica, mesmo que o façam no interior de um mesmo território cultural ou de uma mesma zona de vizinhança. Há muitas diferenças no modo de concebê-lo e de operá-lo que espelham as marcas profundas da comunicação nos processos de liberação do devir e das relações de alteridade e de interculturalidade. Se tomarmos como verdadeira a afirmativa que devemos respeitar o ‘uso cotidiano e social da linguagem, pressupondo interpretações e projeções,’ como

validar suas passagens: da polifonia dos afetos vividos no corpo para a polissemia inerente à palavra no campo da oralidade e do oral para o escrito?

Por causa da lacuna que se formou, dos riscos de imprecisão e de distorção da realidade que poderíamos correr assumindo esta abordagem, fui seduzida pela idéia de não apenas experimentar a poética sociocultural do brincar Pataxó, como também, identificá-la sob uma outra perspectiva. O fenômeno se apresentava para mim de uma forma completamente incógnita, sabia apenas que se tratava de uma multiplicidade de termos completamente heterogêneos. Enredada em toda esta trama, a concepção de *multiplicidade* criada por Deleuze e Guattari, em “Mil Platôs”, nos convoca a rever e a examinar nossos conceitos, preconceitos e conceitos potenciais pré-existentes, tanto no âmbito epistemológico, metodológico, ético e estético, quanto no nível de nossa implicação mais subjetiva, porque:

*Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma sem mudar de natureza. Como as variações de suas dimensões lhe são imanentes, dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não pára de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e suas portas. É assim que, no Homem dos lobos, a matilha dos lobos tornava-se também um enxame de abelhas, e ainda campo de ânus, e coleção de buraquinhos e*

*ulcerações finas (tema do contágio); são também todos esses elementos heterogêneos que compunham “a” multiplicidade de simbiose e de devir. Se imaginamos a posição de um Eu fascinado, é porque a multiplicidade em direção à qual ele se inclina, acaloradamente, é a continuação de uma outra multiplicidade que o trabalha e o distende a partir de dentro. Tanto que o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades. Cada multiplicidade é definida por uma borda funcionando como Anômalo; mas há uma enfiada de bordas, uma linha contínua de bordas (fibra), de acordo com a qual a multiplicidade muda. E a cada limiar ou porta, um novo pacto. Uma fibra vai de um homem a um animal, de um homem ou de um animal a moléculas, de moléculas a partículas, até o imperceptível. Toda fibra é fibra de Universo. Uma fibra de enfiada de bordas constitui uma linha de fuga ou de desterritorialização (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 32-33).*

Toda multiplicidade é sempre um sinônimo de afeto, de um foco desejante com potência de se constituir num território, de criar para si, um lugar no espaço, baseando-se sempre nas configurações de universos de referência incorporais e heterogêneos. Por exemplo, o grupo-pesquisador, “o coletivo inteligente”,<sup>14</sup> co-pesquisador neste processo, é apenas a borda de uma multiplicidade de multiplicidades: do brincar, do pesquisar, do pensar, do produzir conhecimentos e de muitas outras, por nós, até então, desconhecidas. Sabe-se

---

<sup>14</sup> Pierre Lévy, 1998.

que cada uma dessas multiplicidades uma vez acoplada ou ligada à rede da multiplicidade mais ampla e autodeterminada, também traz dentro de si, outras tantas que não cessam de se desdobrar. É diante do outro, do *'di-ferente'*, do *'di-abo'*, do anômalo, do estrangeiro, daquele que bordeja a multiplicidade, que tomamos consciência de que temos uma singularidade espelhada na singularidade do Outro.

Ao metodizarmos conceitualmente, ao "pensarmos" nossa problemática, inicia-se um jogo onde as diferenças, o "anômalo" é convocado a entrar em cena. É o devir-bruxo que tenta circunscrever o pacto com o diabo, ou seja, com a outra polaridade, com o reverso de Si. Neste *'devir-animal'* produzimos novos agenciamentos, novas alianças, novas parcerias e com elas, reinventamos a realidade, estando filiados a ela ou não. Juntos geramos *'involução'* (outro conceito importante da rizomática), produzimos encontros e desencontros com os diferentes. Pensamos, conceituamos a partir das emoções, do corpo, do prazer, da libido, da intuição, da relação com o sagrado, etc. É muito comum no Brasil, principalmente no modo de vida camponês e indígena, encontrarmos toda uma produção criativa de ritmos, danças, cantos, jogos tradicionais, jogos rituais, jogos dramáticos, marcas e tatuagens no corpo, no solo, nos Totens, etc. Muitos são os pesquisadores e as pesquisadoras que os classificam e os descrevem simplesmente como brinquedo, jogo ou folia. Decidi incluí-los na categoria de *"ritornelos existenciais"*, conforme conceberam Deleuze e Guattari, porque se trata de um *modus operandi* produzido no domínio de um espaço-tempo e de um território muito bem determinado e circunscrito por uma multiplicidade etnocultural no interior de uma região e de um contexto muito específico e localizado.

## RITORNELOS

Devo esclarecer que por ritornelos, entendo: *“o conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (corporais, gestuais, ópticos, motores, etc.)”* (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 132).

No desenvolvimento deste texto, encontraremos todo tipo de ritornelo atuando, agenciando, territorializando, desterritorializando e reterritorializando afecções, forças vindas da Natureza, do Tempo e de toda ordem.

O brinquedo em nosso contexto se insere entre os sistemas orgânicos e os não-orgânicos (inorgânicos). Configura-se numa multiplicidade de relações influenciadas pela Natureza, seus ciclos, climas e estações, por outros fenômenos que são ritualizados pelas culturas humanas, pelos adultos nas comunidades, no ambiente familiar, na escola, no trabalho - na agricultura, na pesca fluvial ou marinha, nas atividades artesanais; nos afazeres domésticos ou nas tarefas de "cuidar" (da casa, das crianças menores ou cuidar das plantas e dos pequenos animais). O brincar insere-se igualmente no ritual étnico-religioso, nas reuniões comunitárias, assim como, nos momentos de pura espontaneidade, longe do olhar hierárquico do adulto.

Brincar no ambiente das aldeias, dos assentamentos, dos quilombos, dos camponeses é brincar *'entre o hábitus'*, é o brinco da realidade, o modo de se dizer *"boa noite"* para o mundo, ainda que o sol esteja a pino ou que caia uma chuva torrencial.

Parece que o clima, o tempo, as estações do ano regulam e transformam o brinquedo e o brincar num fenômeno cíclico entrelaçando Cultura-Natureza. Não sabemos até que ponto o brinquedo pode vir a ser considerado como um processo-produto poético da tradução de um Tempo ou, o Tempo, a poesia de um brinquedo. Por exemplo, quando as meninas brincam com um tipo de amarelinha muito popular entre elas, conhecida como “arco-íris” ou “chama-chuva”, elas ritualizam o Tempo de chover. E se divertem diante do fato deste brinquedo “ter o poder de provocar e fazer chover (algumas vezes, chove mesmo)”.<sup>15</sup> Os ciclos das estações influenciam diretamente não apenas, os meios e os modos dos sistemas produtivos de subsistência baseados na pesca e na agricultura, ou no trabalho assalariado, nas atividades voltadas para os serviços de turismo, como também determinam os modos de infância, das crianças brincarem, imaginarem e produzirem seus brinquedos. Quando é época de frutas nativas, como a mangaba, a pitanga, o caju, quase em extinção, nos poucos campos livres que ainda restam, é tempo da meninada vagar por entre os matos e as matas. É tempo de estilingue, de baladeira/atiradeira<sup>16</sup>, usada para caçar-passarinho. De preparar arapuca, armadilhas para aprisionar os pequenos roedores que vivem no mato. É tempo de “jogar bolinha de gude”, de “trepar” em árvores, coletar frutos para “brincar-de-fazer-guerra”, para vender nas ruas do povoado (se estiverem maduros), além da pescaria praticada no mar e nos rios durante a semana.

---

<sup>15</sup> Este brinquedo é muito comum de ser praticado exatamente no período das chuvas (de abril a setembro). O chão arenoso quando molhado, favorece a emergência deste tipo de brincar que precisa marcar, desenhar, riscar o chão para ser realizado. Não resta dúvida que a chuva favorece sua emergência.

<sup>16</sup> Forquilha de madeira ou de metal, acompanhada de uma liga elástico, com que se atiram pelotas de barro ou pequenas pedras.

Já no inverno, tempo marcado por intensas chuvas e trovoadas, o trabalho também já mudou, já é outro. As crianças ajudam a cultivar a terra para algum plantio por entre os pequenos e apertados quintais que lhes restam como propriedade. Em dias muito chuvosos, assistem aos programas de televisão e através deles, entram em contato com o mundo “lá de fora”, o mundo dos programas das mídias, dos desenhos infantis, dos apelos virtuais. Quando “o tempo vira”, em dias de “vento sul”, de tempestades, além dos programas de TV<sup>17</sup>, costumam transformar os espaços da casa em cenário para as brincadeiras; brincam de esconde-esconde, jogam dominó, rodam peão (jogos muito populares na região). Tomam banho e brincam na represa, quando o sol reaparece.

Parece que tomar banho na represa já é em si, um brincar. Na timidez da primavera, as flores, os pequenos pássaros, as borboletas, os insetos, ‘as coleções de bichinhos’, o sorriso do sol no banho de mar parece ter mais sabor. Mas, há brinquedos que nunca se vão, que ficam sempre indo e voltando, como a lua e suas fases. Brincar de pega-pega, esconde-esconde, pique-alto, desmoronamento, tirar-salto, casinha e futebol são exemplos, desses modos de brincar que vão, mas que sempre voltam nos corpos brincantes das gerações seguintes. Mesmo com chuva e vento sul. No verão é diferente, para a maioria, é estação da Alegria. É tempo de novidade, de se receber muitos “visitantes”. Mesmo que considerem que nem todo “turista” sabe se portar como “um visitante”. Refiro-me aos que não percebem ou que mesmo percebendo, acabam se portando como “invasores”, neocolonizadores.

---

<sup>17</sup> Assiste aos programas de maior audiência no Brasil como fazem a maioria das outras crianças. São os programas infantis, animados por: “Angélica” ( Rede Globo de Televisão); Eliane (Rede Record ) e Jaqueline ( no SBT)

Para as crianças, a estação do verão é tempo de se ganhar presentes, isto é, para as crianças que são filhas das famílias de caseiros, zeladores do lugar, que os proprietários de chácaras e chalés particulares contratam e que só reaparecem na próxima temporada ou nas próximas férias. Assim, se efetivam muitas trocas, intercâmbios alegres, relações de amizade, convivência cordial, de laços que se formam e que vão contagiando moradores nativos, turistas e moradores não-índios. Os tratamentos *hostis* acontecem no momento em que as crianças nativas precisam se expor diretamente ao trabalho infantil<sup>18</sup>.

Entre as crianças, as relações costumam ser de camaradagem, apesar de pouco freqüentes, entre aquelas que ficam em pousadas, visto que ficam mais restritas à companhia de seus familiares e responsáveis. Diante do contraste das infâncias vividas na ecologia deste ambiente, o que muitos nativos não compreenderam ainda, é a razão que vem levando alguns gestores e algumas gestoras das pousadas a começarem a adotar em seus procedimentos o direito à recusa de casais acompanhados por crianças que nelas desejarem se hospedar. Temos observado que se trata de um fenômeno recente e de uma exigência crescente. Um procedimento cada vez mais adotado em hotéis e pousadas de certas regiões de turismo, que nos põe a perguntar: O que está acontecendo com as relações de alteridade entre adultos e crianças? Porque os adultos se aborrecem tanto com a presença das crianças, inclusive quando estão supostamente, mais descansados?

---

<sup>18</sup> A venda do artesanato, o trabalho doméstico nas pousadas e nos restaurantes, são exemplos de trabalho infantil que expõe e, na maioria dos casos, explora e remunera mal, sem nenhum pudor, o trabalho de muitas crianças do lugar.

Ao contrário do que se observa nas aldeias da região, fora delas, nos assentamentos, por exemplo, a prática sociocultural do brincar, a cultura lúdica, diferencia-se e referencia-se na divisão entre o trabalho e o ócio, entre a criança e o adulto entre espaços de 'reuniões sérias' <sup>19</sup> e outras atividades entre os papéis socialmente determinados para homens e mulheres. Estes compartimentos de tempos e de idades vão ampliando suas intensidades e significados na mesma proporção que vão se aproximando do mundo urbanizado que precisa classificar as crianças para dividi-las em classes, estágios e níveis. Daria no mesmo afirmar que, quanto mais importante e significativo vai se tornando o conceito de infância é porque mais ameaçada ela se torna.

Decidi abordar o conceito de “*ritornelo*”, utilizando-me de parte dos resultados obtidos para possibilitar o melhor aproveitamento dos conhecimentos que foram produzidos no processo das análises crítico-explicativas de nossa experimentação. Afinal todos eles são ritornelos, mais do que brinquedos, jogos ou brincadeiras. Não queremos enfatizar seu produto, até porque produto não há. O que se pretende é, sobretudo, realçar o seu processo. Penso que desta maneira estaremos fornecendo mais instrumentos para que o leitor ou a leitora possa elaborar com um grau maior de autonomia os seus próprios pensamentos, a tirar as suas próprias conclusões, a tornar mais fácil o nosso diálogo nesta descrição e a transformar tudo que aqui trazemos em apenas mais uma âncora para pensar a importante função social que cumpre a invenção dos ritornelos e o seu funcionamento ambíguo para o Bem e para o Mal das coletividades. Os Ritornelos foram classificados por Deleuze e Guattari (1997b: 117-118) em:

---

<sup>19</sup> No modo de expressão popular o sério se separa do não sério, brinquedo não é uma coisa séria e portanto a convivência fica tensa quando as crianças aparecem com seus brinquedos "perturbadores".

1. **Territoriais** – que buscam agenciar um território. Na presente descrição encontramos muitos desenhos, várias chulas ou cantos territorializando o Monte Pascoal, a aldeia de Cumuruxatiba, a subjetividade etnocultural (indígena) Pataxó, etc.



Figura 3:

O Monte Pascoal - Território Imemorial dos Pataxó com seus muitos afetos, do ponto de vista de uma criança de 10 anos.

2. **De funções territorializadas** – que tomam uma função especial num agenciamento como, por exemplo: a cantiga de ninar, que territorializa o sono e a criança; a de Amor, que territorializa a sexualidade e o amado; a de Profissão que territorializa o ofício (inclusive de mestre) e os trabalhos; a de Mercado, que territorializa a distribuição e os produtos, etc. Encontramos sonhos territorializando as chulas, inspirando os sonhadores que sonham com ancestrais e antepassados que vem soprá-las em seus ouvidos; chulas territorializando as rodas do Auê, o brincar-de-Índio ou o hãmiya; que por sua vez, territorializam o cosmo, os encantados, os devires-guerreiro, devires-planta, devires-animais, devires-pássaro, devires-terra, devires-mulher, devires-criança, devires-caboclos, e estes, o corpo e a Alegria onde o maracá funciona como um conversor da

percepção-atenção-corporalidade. No brincar-de-pique-alto estamos diante de meios e de ritmos que territorializam o “Pique”; no brincar-de-tirar-salto-no-areão, o que é territorializado é o “Areão”; enfim diante desta própria modalidade de “trabalho-jogo”, de rito-iniciático estamos experimentando a passagem de um ritornelo em vias de territorializar o nosso acesso a esta “cidade sábia”.

3. **Inclui os dois anteriores** em contextos em que marcam e ou passam para novos agenciamentos, por desterritorialização-reterritorialização mais complexas, como as parlendas,<sup>20</sup> os jogos tradicionais, porque não acontecem de maneira idêntica de um bairro para outro, de uma rua ou cidade para outra; eles distribuem papéis e funções de jogo no agenciamento territorial; mas também fazem o território passar pelo agenciamento de jogo que tende, ele próprio a se tornar autônomo. Podemos citar como exemplo deste ritornelo a parlenda que as crianças costumam utilizar no brincar-de-pique-alto, por exemplo. Quando o pegador ou o caçador ao se aproximar da caça que está protegida em um dos lugares escolhidos no ambiente para ser o “pique”, o lugar onde todo o brincar fica suspenso no ar (porque a caça quando está nele, goza de imunidade). Imunidade transitória, sem a qual todo o brincar cessaria. É nesse transe que o caçador provoca poeticamente a caça para correr e tomar-lhe o pique-alto (território),

---

<sup>20</sup> De acordo com o Dicionário Eletrônico “Aurélio Século XXI” (2000), a parlenda (com dissimilação) é um palavreado; pode significar uma discussão importuna; desavença, rixa; rimas infantis, em versos de cinco ou seis sílabas, para divertir, ajudar a memorizar, ou escolher quem fará tal ou qual brinquedo. Ex.: “Amanhã é domingo / pé de cachimbo”; “Um, dois, / feijão com arroz”.

onde ela pode descansar ou investir um novo ataque. O caçador então começa recitando o seguinte verso: < *“Sai do pique que o pique é meu foi a onça que me deu”* > . A caça por sua vez, responde, enquanto dispara a correr: < *“Sai do Pique Picolé Eu saio na hora que eu quiser”* >

A parlenda se insere no contexto de um outro ritornelo do qual ela depende para se territorializar. O ritornelo do jogo do brincar-de-pique-alto que territorializa a parlenda é um território criado pela pragmática de uma cultura lúdica que também se tornou um dos territórios de uma poética sociocultural do domínio oral, gestual, motor, “infantil”, artístico, literário, plástico, etc.

**4. De religião** - quando colhem ou juntam as forças, seja no seio do território, seja para ir para fora, como os ritornelos de afrontamento ou de partida, que engajam às vezes um movimento de desterritorialização absoluta. Podemos citar, por exemplo, o “mastro” que territorializa a Festa do Mastro de São Sebastião em Cumuruxatiba (Figura 4) e com ela a tribo, a aldeia e o imaginário etnocultural Pataxó no bojo de toda uma pluralidade muito maior do que a que eles apresentam entre si..



Figura 4:

O Mastro sendo carregado por nativos e turistas pelas ruas de Cumuruxatiba em 20 de Janeiro de 2001. É o mastro que contagia, reúne, liga, desliga e faz gerar este momento pluricultural que revela seus habitantes nativos (índios Pataxó e não-Pataxó), não-nativos, estrangeiros, curiosos e visitantes.

É o “mastro” que Territorializa e deflagra o ciclo de Festas e com ele: três ritornelos totalmente diferentes. Primeiro, o católico (religioso) dedicado a São Sebastião, herdado possivelmente das missões jesuíticas que se espalharam timidamente com a colonização pelo litoral. Segundo, o “Brincar-de-Índio” que é protagonizado pelos Pataxó - em homenagem ao Caboclo da Mata e aos seus encantados. Terceiro, a Festa do Pau do Bástião – trata-se de uma versão laica, considerada a mais profana em relação a todas as outras que promovem os festejos. Foi criada nas últimas duas décadas e se assemelha aos ritos do carnaval. É ela que tudo devora como elemento de animação. Além destas

versões, há uma outra, seria uma quarta versão da festa, que de vez em quando, se apresenta a convite de algum festeiro. Ela é produzida por um grupo de nativos do Prado, que esporadicamente chega para animar a “Festa do Pau do Bastião”. Nativos descendentes da antiga nação Aimoré que por lá habitava até o processo definitivo de fundação da cidade no final do século XIX.

## A DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL DA ANTIGA VILA ÍNDIA

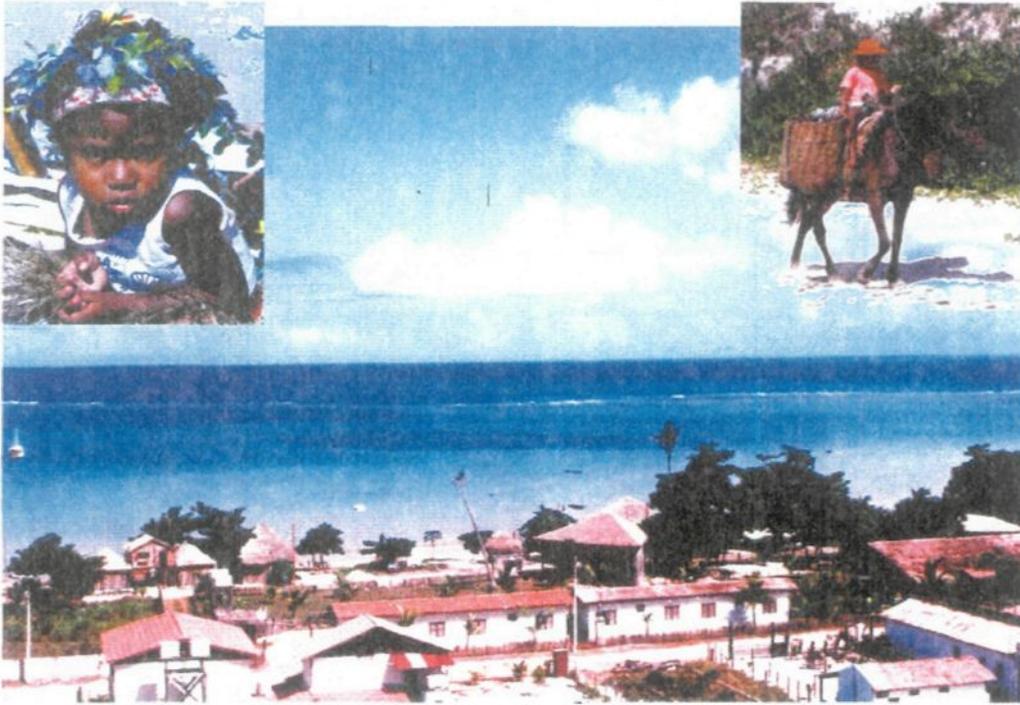


Figura 5: Vista do povoado de Cumuruxatiba

*(...) A cavalo acompanhado de dois homens de minha tropa, dirigi-me à ponta de terra denominada Curribichatiba. A lua cheia refletia-se, magnífica, no oceano, e iluminava as choças solitárias de alguns índios praianos, a quem os nossos burros de carga, que iam adiante, arrancam ao sono. A curta distância das choças ficava a fazenda Caledônia, fundada sete anos atrás pelo inglês Charles Fraser. Este cavalheiro que viajava por grande parte do globo, comprara cerca de trinta fortes negros para o cultivo da fazenda, Os índios das cercanias trabalharam para ele durante uns anos, derrubando a mata dos lindos morros que acompanham a costa e cultivando-as todos (WIED-NEUWIED, 1970: 217).*

Nesta citação do príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, quando em 1815 passou por Cumuruxatiba, registra-se a chegada do primeiro “Branco” e dos primeiros “Negros” nesta antiga “Vila Índia”. A Cumuruxatiba contemporânea e sua população nativa foram marcadas por esta diversidade conflitante que a coloriu.<sup>21</sup> Um quadro que ficou praticamente inalterado até pelo menos três décadas atrás, segundo testemunham as gerações mais velhas e os moradores não-índios que chegaram contagiados pela extração da madeira da Mata Atlântica no litoral há aproximadamente trinta anos atrás e que participaram das últimas transformações que acabaram desterritorializando os Pataxó de seu território imemorial – sem que para isso saíssem do lugar, pois continuam habitando no povoado nos lotes que o poder público se apropriou e demarcou. De modo que nossos pesquisandos e seus parentes vivem como “Índios sem-terra” e ao mesmo tempo inadaptados aos modelos convencionais adotados pela Política de Reforma Agrária em nosso país.<sup>22</sup> Neste lugar, onde o Brasil primeiro foi inventado pouca coisa mudou no

---

<sup>21</sup> Atualmente o povoado se apresenta não mais, como a aldeia indígena que sobreviveu quase intacta até a década de setenta do século XX, mas como uma pequena vila de pescadores em fase de transição para o turismo. Implantado após a destruição da Mata Atlântica no litoral do município do Prado e de Porto Seguro. A abertura acelerada da região para o extrativismo madeireiro e o desenvolvimento do turismo serviu para incrementar e acelerar a chegada dos não-índios brasileiros (paulistas, mineiros, capixabas, baianos de outras regiões do Estado, etc) e estrangeiros, principalmente europeus. Atraídos pelas belezas nativas do lugar e pela facilidade concedida pelo regime da ditadura militar (1964-1985) para obtenção de títulos de propriedade nos territórios imemoriais das etnias indígenas que por aqui viviam, se estabeleceram. De quase duas dezenas de etnias identificadas na região do Monte Pascoal, no século XIX, resta apenas os Pataxó.

<sup>22</sup> No ano de 1986 este grupo lutou pela Reforma Agrária, foram protagonistas na luta pela demarcação do Assentamento Cumuruxatiba. Acabaram não se adaptando ao módulo de distribuição de terra que é adotado pelo INCRA - órgão responsável pela política fundiária no Brasil - e muitos abandonaram e ou

nível das relações que foram sendo estabelecidas entre os diferentes e os antagônicos, ao longo dos cinco séculos que sucederam o isolamento regional em relação ao resto do país, devido a grande dificuldade de acesso. Por aqui, ao que nos parece, a colonização não acabou, contrariando o que conta a versão oficial da História, que diz que somos um país democrático, pluralista e republicano. O fato é que colonizadores e colonizados moram ao lado, invasores e invadidos se encontram a toda hora. Ocorre que a presença africana e o interesse dos europeus por este litoral acabaram gerando alguns filhos e filhas com as nativas do lugar, sem que fosse interrompido o elo etnocultural e os processos de objetivação do Ser-Tribo Pataxó, que até então, os constitui. Até porque o que aconteceu nestas circunstâncias foi um fato curioso, os negros, os “ingorá”, como são chamados pelos pesquisandos Pataxó, acabaram casando-se e assumindo estilos de vida muito semelhantes ao modo de vida nativa. Outros se casaram e sua descendência foi sendo gradativamente re-incorporada ao berço das tradições que os constitui e os objetivam como tal, sem que tivessem que enfrentar maiores contradições. Enquanto que no contato com as mulheres Pataxó, o branco abandonou sua “cria”, sua “jokana” (esposa na língua Pataxó), partindo para novas aventuras. Refiro-me às mulheres índias que serviram às suas orgias, como se fossem suportes de brinquedos, postos à serviço de seu ‘gozo’ para depois serem abandonas com seus filhos. O fato é que estes

---

repassaram sua propriedade, voltando ao ponto, de onde havia partido. O módulo de Reforma agrária tal qual é atualmente demarcado restringe a propriedade a um quadrado (burro), que só fragmenta o território, suas reservas naturais, rompe com os corredores ecológicos naturais existentes, com a cadeia alimentar e isola as águas limitando-as à lógica dos loteamentos. Além do mais o pacote tecnológico que vem embalado nos sistemas de crédito e de financiamento além de exigir uma cultura letrada para manipulá-lo, ainda subordina as antigas práticas de tecnologias alternativas já dominadas por outras dependentes de insumos e máquinas. O que parece ser rejeitado pela maioria dos nativos.

acasalamentos pontuais geraram um fenômeno curioso. Podemos encontrar atualmente circulando pelo povoado: Pataxó negro, Pataxó com olhos azuis, Pataxó loiro, de feições alongadas e vários tipos. À revelia do controle interno das famílias nativas que não gostam deste tipo de relações porque querem se proteger, para poder continuar sendo o que querem Ser. Em dias atuais as relações de casamento interétnico vão pouco a pouco se tornando cada vez mais difícil de serem manejadas ou coibidas. A presença do outro cresceu, se multiplicou, pois passou a ser incluído nesta categoria o “branco” do mestiço nacional que agora soma e faz coro com o “branco inter-nacional” que por aqui chegam para ficar. Quando se cansam e decidem ir embora, não raro, saem deixando para trás o lastro dos primeiros menores abandonados pelos pais neste litoral. Como não é comum encontrarmos no modo de vida das populações nativas tal prática, uma vez que as crianças são por elas consideradas seres sagrados, este tipo de atitude irresponsável não chega a comprometer os processos de produção e de preservação das identidades. É que as crianças nascem, crescem e são iniciadas no mesmo quadro no qual todos participam para amadurecer.

Entre os Pataxó esta ‘lógica amorosa’, este devir-criança (molecular) que os faz cuidar e proteger a Criança (molar), vem se rompendo em função da miséria que os abate economicamente, após terem sido roubados e invadidos em seus territórios. Impossibilitados de se auto-sustentarem acabam conduzindo e submetendo as gerações mais novas ao ‘trabalho infantil’, muitas vezes explorado, fora da gestão familiar: no comércio informal, na confecção e na venda do artesanato que elas mesmas ajudam a produzir para sobreviver e ao mesmo tempo, se defender das frentes de trabalho que se

abrem nas temporadas do turismo, na pesca assalariada, no trabalho doméstico nas casas de terceiros (não-índios), etc.

Nos últimos vinte anos Cumuruxatiba se transformou e cresceu assustadoramente. É recente a sua passagem de antiga “Vila Índia” à aldeia de pescadores e desta última para a posição de distrito turístico. O povoado se formou e cresceu sem infra-estrutura, sem estrada, sem serviços públicos de saúde, sem água tratada e ou saneamento básico. No litoral, a relação produtiva com o trabalho é bastante diversificada entre os nativos, pois, acrescenta-se ao conjunto das atividades marítimas e agrícolas, o artesanato e as atividades turísticas, principalmente, nos meses de temporada (dezembro, janeiro, fevereiro e julho).

Não sou um “olheiro do rei”, considero-me uma aliada da plebe, dos súditos oprimidos que se rebelam contra as formas de tirania. Por isso, prefiro pensar que o Território não é uma porção de terra com minifúndios ou latifúndios cercados de arame por todos os lados; do mesmo modo que a subjetividade e a identidade não podem ser tomadas como algo transcendentais. Como descreveu Guattari (2000: 18),

*No ponto em que nos encontramos, a definição que eu proporia da subjetividade é: ‘o conjunto das condições que tornam possível que instâncias individuais e ou coletivas, estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência, ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva’.*

A problemática que se enreda neste jogo ontológico e polifônico que envolve as identidades, as alteridades, a subjetividade do “Ser e do Não-Ser” no ato de se (auto)

produzir e de ser produzido, de inserir o produzir no produto, pode muito bem ilustrar e servir para o entendimento do que se passa para além da cultura lúdica, no momento atual da história contemporânea.

A nossa sociedade tem se caracterizado por reivindicações de liberação e reconhecimento das singularidades subjetivas, das identidades, da assunção do indivíduo coletivo. Porém, o contraste se pronuncia quando nos encontramos em torno dos crescentes processos de subjetivação que denotam interesses racistas, infantilizantes ou que ressaltem aspectos globalizadores, uniformizadores, geradores da violência e da barbárie social, dos infanticídios e genocídios, em curso. No bojo destes movimentos contraditórios, bandeiras de luta “bem intencionadas”, acabam caindo em querelas lingüísticas, culturalistas e governamentais; nos nacionalismos exacerbados, nas xenofobias; nas armadilhas neocolonialistas; nas novas formas de preconceito, de exclusão conservadora, etc.

Não resta dúvida que as últimas ondas migratórias e as últimas transformações tecnológicas nos convocam a repensar nossas identidades, nossas ambigüidades, a plasticidade subjetiva de nosso corpo, do caráter e dos componentes que constituem nossas identidades nômades, o sentido da vida; os processos formativos aos quais nos submetemos e temos submetido às gerações mais jovens em nossa sociedade. É preciso repensar este poder-disciplinar, que atua sobre os nossos corpos e órgãos dos sentidos, que vem afetando indiscriminadamente, os mais diferentes processos de subjetivação cultural na modernidade, re-desenhando e re-modelando as identidades nos níveis individual e coletivo, local e global.

Vale ressaltar que na economia subjetiva capitalística, teorizada pela Rizomática sua função mais importante é a “infantilização” expressa nos diferentes mecanismos de vigilância e de punição a que somos submetidos. Os modos das relações humanas, de como se trabalha, de como se é ensinado, de como se veste, se gesticula, se pensa, se apresenta e se vive, são naturalizados como se fossem sempre assim, imutáveis. São os equipamentos coletivos - os ambulatórios, os centros de saúde, as escolas, as universidades - que constituem o Estado, numa visão ampliada. Estes equipamentos coletivos participam da ordem capitalística projetando, na realidade do mundo e na realidade psíquica, seus valores, seus contra-valores e ambições para compor com o existente, novos processos de subjetivação. Considerando que segundo Guattari e Rolnik (1997),

*A ordem capitalística (...), incide nos esquemas de conduta, de ação, de gestos, de pensamento, de sentido, de sentimento, de afeto, etc. Ela incide nas montagens da percepção, da memorização, ela incide na modelização das instâncias intra-subjetivas - instâncias que a psicanálise reifica nas categorias de Ego, Superego, Ideal do Ego, enfim naquela parafernália toda.*

## O Território da Região de Cumuruxatiba

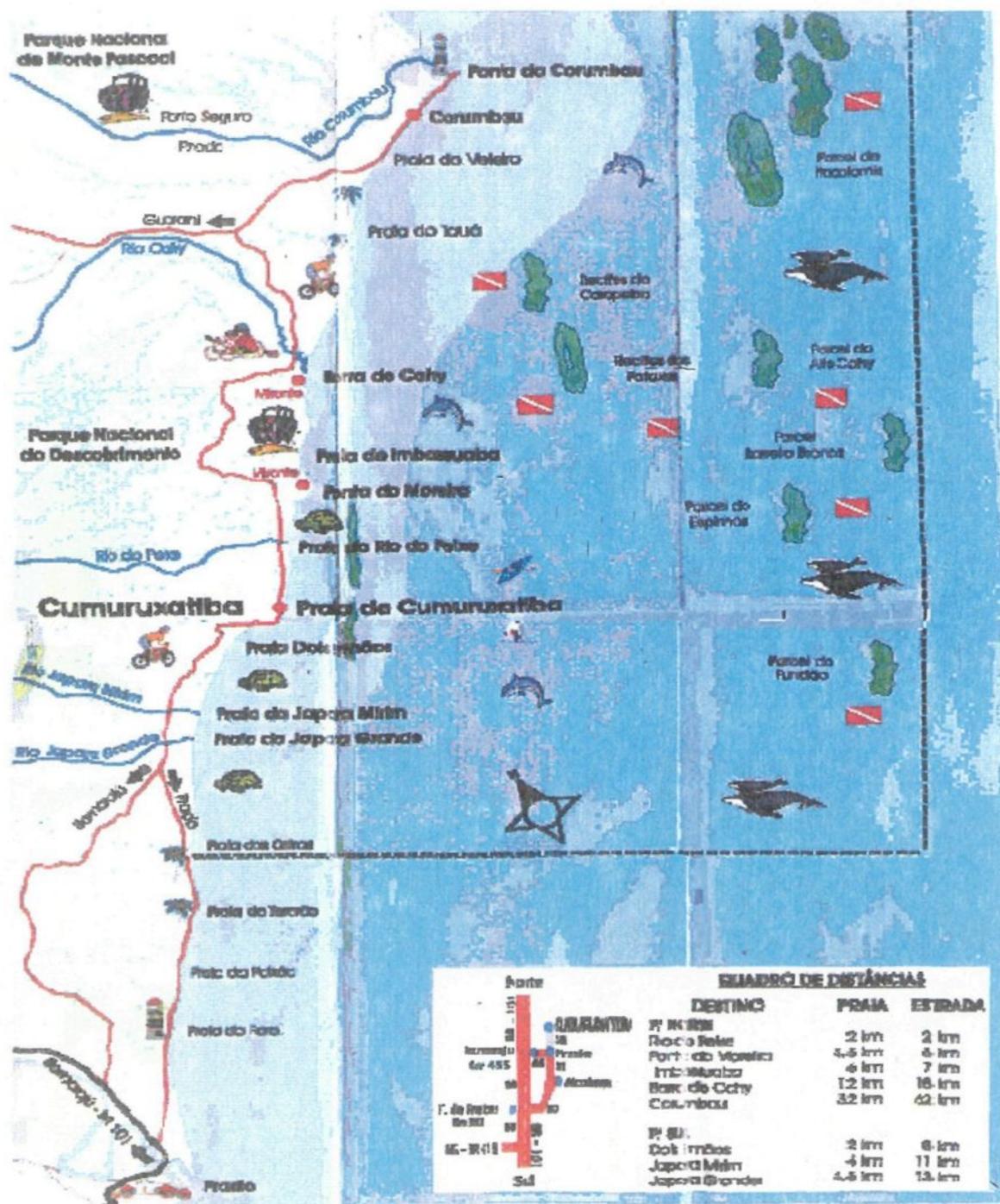


Figura 6: Mapa da Região Litorânea de Cumuruxatiba - Reserva Extrativista Marinha Do Corumbau / Cumuruxatiba. (Cortesia: Zig & Júnior)

O Território que qualifica o lócus brincante desta Pesquisa não é só um pontinho preto no mapa, um meio, tampouco uma passagem entre meios e ritmos. É antes de tudo um ato, um processo-produto da desterritorialização destes dois últimos (dos meios e dos ritmos).

Da terra destes corpos brincantes procuro destacar seu território e nele, “o clima” favorável às pragmáticas brincantes; o processo de territorialização-desterritorialização dos ritornelos com seus motivos existenciais, suas qualidades expressivas, sua rostidade ou paisagens melódicas; seus personagens rítmicos e não a sua geografia. Quero evidenciar os espaços atuais de uma natureza “ainda” exuberante e de um povo que resiste, que canta e tenta ser feliz, ao lado de “outros” que como eles, também desejam o mesmo para si. Que movidos por seus devires-animais, costumam pintar com suas tintas singulares as paisagens, os personagens, os processos e estratégias socioculturais, socioambientais e socioeconômicos. Sabemos que um território só poderá existir se houver expressividade dos instantes verdadeiramente ativos ou do ritmo.

A análise dos ritornelos existenciais ou territoriais que são produzidas pelos etólogos possui pelo menos, uma vantagem em relação às análises do jogo tradicional que são feitas pelos etnólogos; ela está no fato de que os etologistas não fragmentam o terreno em consangüinidades, forma de parentescos, economia, mito ou política, mas mantêm sua integridade. Cumuruxatiba, antes de ser transformada num meio ou num território, é um ethos, uma morada inspirada para muitos. Ela é um espaço-tempo capaz de reunir em torno de si, de uma mesma multiplicidade territorial relações de simbiose entre: natureza-homem-mulher-criança-sociedade (em seus mais diferentes ritornelos).

## FLUXO E REFLUXO DE UM DEVIR-ANIMAL

### Hino os Pataxó de Cumuruxatiba <sup>23</sup>

(De Corina Medeiros da Silva)<sup>24</sup>

*Brasil que vive alegre e valoroso.*

*Brasil que vive alegre para enfrentar*

*Com as nossas armas já estamos seguros*

*E no momento mande me chamar*

### CUMURUXATIBA PARA SER FELIZ

*Porque nós somos donos dessa terra*

*Oh Pátria amada quando canta o seu hino*

*Os Pataxó compreendem seu destino*

Estamos diante de um ritornelo de afronta ou de partida e de uma composição assinada, cuja autora faleceu na década de noventa. A autora que criou este hino era uma mulher

---

<sup>23</sup> Escrito, possivelmente, no período da II Guerra Mundial, no início dos anos de 1940. Há relatos de “caboclos” recrutados pelo Exército Brasileiro para irem lutar na Itália. O Hino de Cumuruxatiba estava esquecido na memória dos pesquisandos mais velhos, ele foi recuperado no processo da pesquisa por ocasião do Brincar-de-Índio na Festa do Mastro de São Sebastião de 2002.

<sup>24</sup> Uma Pataxó afrodescendente, primeira dona do Cartório em Cumuruxatiba, ainda vive na memória dos Pataxó.

‘cafuzo’ (filha de um negro com uma índia), letrada e considerada como uma pessoa muito culta. Antes de concebê-lo Corina foi escrava, como foram escravos todos de sua cor e tradição. Conta-se de que era filha de um dos africanos comprados para serem escravizados pelo inglês Charles Fraser (já citado), na primeira fazenda que se instalou no povoado no início do século XIX. Corina, segundo relatam, embora ex-escrava, era uma mulher emancipada, pois se tornou a primeira dona do Cartório de Registro Civil em Cumuruxatiba. Ela nunca deixou de ser negra, nem Pataxó. Todos os pesquisandos maiores de vinte anos puderam conviver com ela até a sua morte. É lembrada com muito orgulho e carinho por todos. A sua criação além de ser uma bandeira e um documento (des) territorializante que testemunha a presença ininterrupta dos Pataxó neste lócus brincante da Pesquisa, é o registro de uma passagem do oral para o escrito e uma prova contundente do que já apresentamos sobre a diversidade sociocultural entre os próprios Pataxó.

Nos ajuda a lançar a hipótese de que como fez Dona Corina, fazemos nós neste ‘ritornelo profissional’ onde nos esforçamos para fazermos a passagem entre o oral e o escrito, entre a Poética Sociocultural do Brincar Pataxó e os conceitos científicos. Não apenas a autora do hino apresentado, como também os próprios Pataxó e ou a população nativa de Cumuru, há muito, aprenderam a viver na fronteira que une e separa as duas sociedades: a sociedade indígena Pataxó e a sociedade nacional que em tempos de guerra sempre soube encontrar no meio deles, os guerreiros que precisavam para defender e honrar suas alianças de guerra contra outras nações (internas e externas) e países - diante dos muitos conflitos e das muitas guerras já sucedidas. Muitos são os relatos dos parentes que foram lutar na Itália, na Coreia, no Paraguai, etc. Há um trecho

de uma outra chula que fortalece esta hipótese: *<Com fé em Deus vou pra Itália, os meus caboclos são guerreiros de batalha.>*

### A Rostidade da Paisagem e os Contra-Pontos

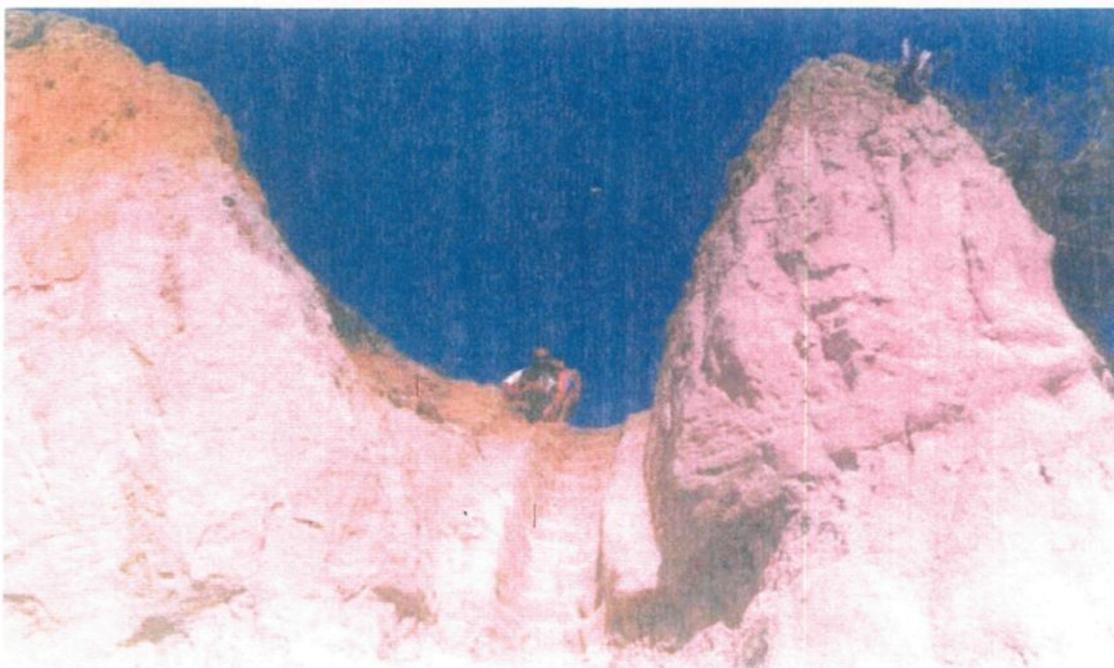


Figura 7:

Panorama da falésia da Barra do Rio Dois Irmãos. Estes costões funcionam como baliza dos pontos e dos contrapontos que ligam e desligam os Humanos - a Terra - e - o Mar.

Num ritornelo os motivos territoriais formam rostos ou personagens rítmicos. Por sua vez, as qualidades expressivas quando entram em outras relações internas produzem pontos e contrapontos territoriais. Deleuze e Guattari (1997b: 126) conceberam os pontos ou contrapontos territoriais, o modo através do qual as qualidades expressivas

passam a constituir no território pontos que tomam em contraponto às circunstâncias do meio externo formando paisagens melódicas. Os pontos ou contrapontos preservam sua autonomia de fixidez ou de variabilidade de acordo com as circunstâncias do meio externo e com o que é capaz de exprimir, sem que o dado seja dado.

Ao longo do povoado e do não-povoado, por entre as casas e os territórios da vila as crianças vão deixando suas marcas e suas inscrições nas diferentes paisagens que se formam no recorte das falésias, dos morros (como são chamadas popularmente).<sup>25</sup> Trata-se dos “costões” descritos na Carta de Pero Vaz de Caminha (escrivão da primeira esquadra portuguesa, datada em abril de 1500) que coroam quase toda a orla marítima do município do Prado.

Devo ressaltar que por esta perspectiva as falésias não são somente “costões” ou morros circundantes, elas são muito mais que isso, elas formam pontos e ou contrapontos territoriais de ‘Cumuruxatiba’. Como formam contrapontos territoriais os recifes e os canais que ora, ficam rasos; ora, se aprofundam com a vazante da maré. É no retorno da maré cheia, das ondas que se voltam contra as falésias, que o fluxo da água bate forte, interditando os fluxos e as migrações humanas naquele destino; impedindo o direito de ir e vir; fazendo esperar os transeuntes que não sabem nadar, que não desejam se arriscar ou que não têm nenhum bote ou canoa para atravessar. É na relação entre o meio interno e o externo - com a virada dos temporais e com as fases da lua - que Cumuruxatiba se revela, se expressa e informa aos pescadores, aos turistas e aos donos das embarcações

---

<sup>25</sup> Designação comum a terras ou rochas altas e íngremes à beira-mar, resultado da erosão marinha. Segundo Valle (2000:12), do ponto de vista geológico, são formações de barreiras que remontam o período terciário.

que “o mar não está para peixe”. Enfim, é o conjunto dessas imagens imanentes que nos falam como será cada dia e cada noite ao longo das estações do ano; que revelam as circunstâncias e as perspectivas do tempo e do mar. Um verdadeiro serviço de meteorologia é prestado aos que aprendem a ler os seus sinais. Por isso Deleuze e Guattari afirmam que os contrapontos territoriais são o processo-produto de matérias expressivas que entraram em outras relações internas, que as tornaram diferentes em relação às que constituíram os “*motivos territoriais*”.

É no entremeio que a própria diferença se torna ritmada pela passagem transcodificada de um meio para o outro meio (Deleuze e Guattari, 1997b: 119). Como disse Riobaldo, personagem do livro “Grande Sertão Veredas”, do escritor modernista mineiro Guimarães Rosa (2001: 52): “*O real não está na saída nem na chegada; ele se dispõe para a gente é no meio da travessia*”.

Para que os motivos territoriais não sejam confundidos com a idéia de contraponto territorial, é importante distinguir nesta relação que certos motivos e certos contrapontos, só podem se tornar variáveis se outros se fizerem fixos. Em contrapartida, só poderão se tornar fixos os contrapontos e ou os motivos, se neles, outros se fizerem variáveis.

É sobre esta paisagem que a criançada vai transgredindo e afrontando todas as fronteiras e cercas construídas sobre suas antigas áreas de campo aberto à caça de pequenos animais (paca, tatu, macaco, jacutinga, etc), restringindo e devastando as antigas áreas comunais onde se pratica a coleta de frutos silvestres, a exemplo da mangaba,<sup>26</sup> da

---

pitanga<sup>27</sup> e do caju<sup>28</sup>. Ao longo da orla, aqui e ali, se pode notar a demarcação dos ‘campinhos de futebol’, denunciados pelas traves imponentes que limitam a área do gol, exibindo suas qualidades expressivas através de suas matérias de expressão. Fazendo delas o seu “estandarte”, a sua bandeira territorializante: bola - trave de gol - areia - corpos motivados. Convêm deixar claro que as qualidades expressivas não são características, elas gozam de autonomia em relação à intencionalidade da expressividade de seu objeto, assegurando objetividade ao território que elas traçam, por isso mesmo, auto-objetivas.

Entre as encostas dos morros e o mar: o futebol de areia. Testemunha que revela que entre os jogos com bola, particularmente, o futebol é uma paixão (inter) nacional e transcultural. Na ampla praia de areia abandonada por mais um refluxo da maré fica a tela, o muro, o quadro negro ou as paredes das cavernas inscritas, desenhadas, marcadas por uma arte que se encerrará com próxima vazante da maré. Falamos dos desenhos e das inscrições produzidas pelas crianças e jovens que quase diariamente deixam suas assinaturas nesta forma de arte transitória que até o vento pode apagar. Sempre à espera da morte súbita que vai deixando sem registro e sem história o artista anônimo que a produziu, tão sutilmente. Que por ora, valoriza e enche a paisagem do chão que a gente pisa. São desenhos de crianças, jovens estudantes e adultos pescadores, que se

---

<sup>26</sup> A mangaba é o fruto da mangabeira, que se apresenta do tamanho de um limão. Fruta considerada ‘exótica’, de polpa doce, muito apreciada, em processo de extinção.

<sup>27</sup> Refere-se ao fruto da pitangueira.

<sup>28</sup> Como a mangabeira e a pitangueira, o cajueiro é uma planta nativa, cuja origem da palavra se encontra no Tupi-Guarany. Dele o que se come não é o fruto, mas a haste que sustenta a flor (o pedicelo tuberizado comestível).

misturam. Mas que não se misturam na escola, este lugar onde o caboclo pescador analfabeto é considerado gente de pouco prestígio. Jogo de amarelinha, figuras humanas, círculos, corações com declarações de amor; castelos de areia, túneis, diques, barragens, represas, cercadinhos formando pequenos lagos com peixinhos e crustáceos.

Mas é na represa que todos se demoram mais. Ela foi construída em função da extração da areia monazítica, com o fim desta atividade em 1990, se transformou em um dos lugares mais apreciados por todos, principalmente pelas crianças que gostam de brincar de pega-pega dentro d'água, visto que não oferece perigo.



Figura 8:

Represa localizada na entrada do povoado, próxima ao mar.

Após a represa, seguindo ao longo da praia, próximo ao centro do povoado os espaços são mais habitados, divididos por entre casas, riachos, rios e becos. Uma quadra de

futebol convida a meninada e a rapaziada para o 'bate-bola'. No giro da bola, o giro dos olhares e dos corpos se encontram - sem hora marcada - pela manhã antes do sol nascer, em plena luz do sol do meio dia, fim de tarde ou mesmo tarde da noite que finda. Pobre quadra, sempre ocupada!

Deleuze e Guattari (1997b: 125) afirmaram que os etologistas denominaram e conceituaram estes fenômenos como 'ritualização' para definir a ligação dos rituais animais com o território. Mas esta concepção não tem força o suficiente para objetivar estes motivos não-pulsados, nem dos contrapontos não localizados nos ritornelos de infância. Tampouco suas mudanças e permanências (variabilidade e fixidez). Não se trata de colocar um em oposição ao outro, mas de considerar que os pontos só podem ser fixados se outros se fizerem variáveis. Sendo assim, fica mais fácil perceber porque numa certa ocasião eles se apresentam fixados e numa outra, bastante variável.

Caminhando um pouco em direção ao centro do povoado, percebemos o destaque que ganham os espaços-tempos institucionalizados, territorializados: as três Escolas Públicas - Escola Municipal Algeziro Moura (segundo grau e últimas séries do Ensino Fundamental), a Escola Tiradentes, (Educação Infantil e Alfabetização, na orla) e a Escola Antônio Climério dos Santos (séries iniciais do Ensino Fundamental); há ainda, o Posto de Saúde e da Polícia Militar (a presença ausente do Estado) e a Igreja de Santo Antônio, fundada há mais de um século, aproximadamente. Seguindo este itinerário chega-se às pousadas, com sua presença marcante ao longo da Costa e dos morros Canta-galo e da Fumaça, contrastando com os barracos dos "nativos". À beira-mar as barracas que entrecortam os espaços da praia exibem a aliança estética entre a arte nativa e o artesanato popular dos "estrangeiros ou não-índios". São artefatos culturais

produzidos em fibra de coco, sementes, madeira, cipó, conchinhas da praia, penas, cabaças, etc. Na arquitetura, os modelos sofisticados de ocas, cabanas e chalés rústicos, com cobertura feita de sapé e piaçava (em extinção na região), imitando a morada tradicional nas aldeias.



Figura 9:

Barracas em estilo rústico, situadas à beira-mar feita com a mão-de-obra e a matéria-prima nativas. Ultimamente, este modelo arquitetônico vem sendo substituído por construções mais modernas de alvenaria.

Ao Norte do povoado é possível ver os destroços da demolição do salão popular que foi reformado pelos jovens que praticam a capoeira. Recentemente destruído por um vereador local,<sup>29</sup> a contragosto da comunidade e à revelia dos jovens que o edificaram, tão criativa e autogestionariamente. Próximo ao velho Píer construído no final dos anos sessenta (século XX) para facilitar o escoamento da madeira e das últimas remessas de extração de areia monazítica, os espaços se alargam. Embora, tenha sido construído contrariando a opinião de muitos Pataxó, é justamente nele que as crianças (e também os jovens, adultos e freqüentadores do lugar) mais se divertem, se demoram resistindo a

<sup>29</sup> Refiro-me ao vereador Gervásio

qualquer ordem para não sair. Mergulham, sobem nas toras velhas de madeiras, se lançam na água, se cansam e depois correm para os brinquedos construídos pelos donos da “Barraca Nativa” - um modelo que se assemelha aos parques infantis -, onde o balanço, a gangorra, o escorregador no alto da enorme escada e o labirinto os espera, solenemente. Já os turistas preferem o bar, a clássica cerveja com algum peixe-frito, casquinha de siri e outros aperitivos.

A esta altura podemos afirmar que os motivos territoriais formam Rostos ou Personagens Rítmicos e que o próprio ritmo é que é todo personagem.

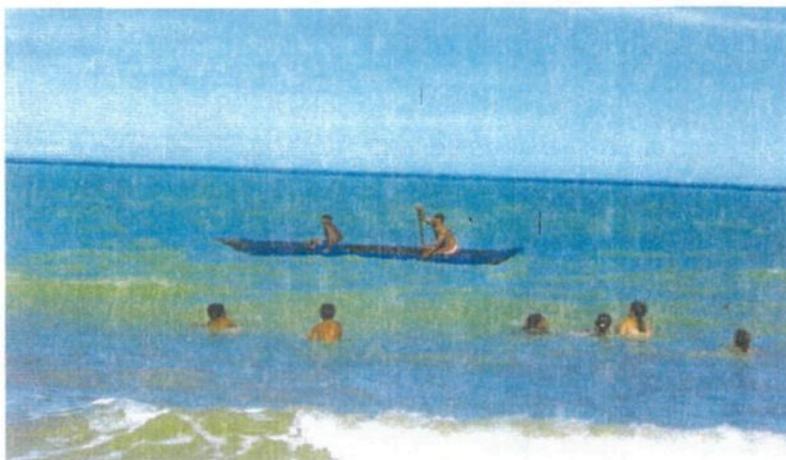


Figura 10:  
Corrida de Canoa  
Em outubro de 2000.

No mar ficam os barcos de pesca, as canoas, as escunas de passeio, lugar bom para brincar de esconde-esconde. As crianças os exploram, brincam dentro deles, se atiram no mar, no “pega-pega”, no “esconde-esconde”. Sabem que é preciso aproveitar bem o inverno, o outono e a primavera, porque no verão que se aproxima têm que trabalhar duro para ganhar uns trocados, vendendo artesanato e prestando serviços aos comerciantes e turistas apreciadores do lugar. É no verão que estes espaços vagos e suas

paisagens vão se transformando, sendo preenchidos por novos barcos, com as belas escunas imponentes à espera de turistas para um passeio no alto-mar; as lanchas e os enormes veleiros com suas velas tremulantes vão colorindo a orla, arrebatando olhares curiosos dos pescadores e moradores da comunidade. Ninguém mais duvida, é verão, a estação-luz deste país tropical. É tempo de trabalho. Trabalho suado nas pousadas, nos restaurantes, no comércio e nos serviços, cujos proprietários e trabalhadores precisam compensar o atraso, se aproveitarem das oportunidades para cobrirem a falta de movimento que impera em todo resto do ano. É tempo de “juntar dinheiro”. Fora da temporada que envolve esta estação, o trabalho assalariado e os investimentos cessam.

E os comerciantes que não sabem pescar se estressam. Passado o carnaval, a maioria das pousadas fecha suas portas. Alguns pousadeiros ficam, outros vão embora ou retornam às suas cidades de origem para retomá-la depois quando a natureza cumprir o seu intento e os turistas o seu ano de labuta. É quando ‘Cumuruxatiba’ volta a ser a Cumuru (nome carinhoso) da ‘normalidade’. E a orla anteriormente cheia, fica quase vazia. Alegria de uns, tristeza de outros. Preocupação daqueles que não conseguiram garantir a sobrevivência, ficando sem perspectivas por todo resto do ano. É tempo de retomar a vida de antes, retornar à vida pacata. Os pescadores ao mar; os agricultores ao assentamento; a criançada à escola. Nas horas vagas: as brincadeiras, o trabalho doméstico, o “fazer praça”,<sup>30</sup> a rua com seu movimento parado, o futebol, a areia da praia, o brincar-de-tirar-salto-no-areão, a casinha, a pescaria, as guerras de areia, as barras dos rios (Dois Irmãos, Rio do Peixe, Rio Kai), enfim.

---

<sup>30</sup> As crianças chamam “fazer praça”, o trabalho de ajudar os pescadores a selecionarem o pescado e carregarem o produto da pesca até os frigorífico. No final paga-se com peixe e não com dinheiro.

Podemos resumir este movimento da seguinte forma: “As relações entre matérias de expressão exprimem relações do território com os impulsos internos, com as circunstâncias externas: elas têm uma autonomia própria de expressão” (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 125).

Se as Paisagens melódicas são produções dos “contrapontos territoriais”; se for verdade que não se pode chegar a uma paisagem melódica associando um ritmo a um personagem, é porque não se trata de uma melodia associada a uma paisagem. Trata-se sim, da própria melodia transformada numa paisagem que imprimiu em Si, a musicalidade que lhe confere qualidade expressiva. Será a melodia imprimindo e impregnando na paisagem uma musicalidade própria: o barulho do mar, o som das ondas quebrando-se à praia; o canto de determinados pássaros (andorinhas da praia, bem-te-vi, sabiá, sabiá laranjeira, periquitos, etc); as chulas cantadas no brincar-de-índio no dia de São Sebastião (20 de janeiro); os cantos das baleias Jubarte que visitam Cumuruxatiba na chegada da Primavera; as cantigas de roda, de ninar, ‘os jogos tradicionais’ espontâneos, etc.

Pode-se afirmar que as qualidades expressivas não são a mesma coisa que a expressividade, nem a expressividade pode ser reduzida aos efeitos dos impulsos, das emoções subjetivas ou das impressões mais imediatas. Segundo teorizaram Deleuze e Guattari (1997:124): *“as qualidades expressivas ou matérias de expressão entram em relações móveis umas com as outras, as quais vão ‘exprimir’ as relações do território que elas traçam com o meio interior dos impulsos e com o meio exterior das circunstâncias”*.

Repare que Cumuruxatiba não é apenas um nome associado a uma geografia, a uma latitude e uma longitude que se territorializou numa cartografia. É o seu próprio nome que pode falar um pouco de seus segredos, de seus mistérios, das forças da natureza que atuam sobre ela para determiná-la como “ritornelo”, uma matéria de qualidade musical, lúdica, nitidamente expressiva e (des) territorializante. Que pode, por exemplo, nos ajudar a fazer as passagens para elucidar este conceito. Vejamos:

Cumuruxatiba ou Comechatibá para os nativos, os Pataxó, é uma palavra onomatopaica - cujo prefixo ‘cu’ e ou ‘co’ significa grande diferença. Na expressão Cu-muru quer dizer grande diferença da maré murcha ou da maré baixa. Uma vez que este estado é provisório, visto que é sempre seguido pela formação de ondas que se expandem do alto mar até à orla, fazendo Xaaa (Chaaa); de modo que o som que produzem quando encontram-se com seus ‘contrapontos’, quando se quebram contra os recifes coralíneos e contra os morros das falésias em alguns trechos onde acaba se tornando conclusivo, mas também corrosivo é representado por tiBÁÁÁ. Observe e compare as duas paisagens seguinte. Ambas as fotos foram tiradas do mesmo lugar e do mesmo ângulo, no entanto, é o movimento das marés que transforma o cenário.



Figura 11:

A praia de Cumuruxatiba na maré baixa.



Figura 12:

A praia de Cumuruxatiba na maré-alta.

Trata-se de um fenômeno sonoro, musical que a torna singular, visto que promove uma grande diferença entre a maré alta e a maré baixa, entre o cheio e o vazio, o caminhar para frente e para trás, o zigue que esposa o zague. A “lei do eterno retorno” nietzcheniano que faz da paisagem e de suas circunstâncias algo sempre passageiro transitório e mutante. Como parece ser mutante e dialético o pensamento e a episteme Pataxó expresso nesta chula: *<Bahia, terra de São Salvador. Bahia, terra de São Salvador. Nós somos da tribo valente, andamos para frente e voltamos para trás, nós somos índios queremos chegar.>*

Como “o mar que vai e volta” esta “tribo valente” também “ziguezagueia” as fronteiras porque crê que a garantia da chegada do entendimento não se faz por uma única via, contínua e linear, mas, no movimento dialético das “ressonâncias” produzidas pelo movimento do “ir e vir”, do “dentro para fora e de fora para dentro”; de “cima para

baixo e de baixo para cima”. Não só os Pataxó pensam e agem assim, como também as canções e as cantigas de roda das culturas populares estão repletas de exemplos como este. Inclusive aquelas que foram trazidas pelos próprios portugueses colonizadores, como por exemplo: <“*ciranda cirandinha vamos todos cirandar, vamos dar a meia volta, volta e meia vamos dar (...)*”>. Nesta cantiga de roda muito conhecida e cantada pelas crianças brasileiras, o movimento de “dar meia volta e volta e meia”, aponta para o mesmo sentido que é descrito na chula cantada pelos Pataxó. Obviamente diferentes em seus conteúdos de expressão porque a primeira já vem marcada pela ênfase que eles, os Pataxó dão ao seu conteúdo étnico-existencial ou ontológico, quando dizem objetivamente de onde vieram (*da tribo valente*), o que são (*nós somos índios*) e o que desejam (*queremos chegar*).

É neste movimento do ir e vir, do fluxo e do refluxo, da ligação e do desligamento singular que “Cumuru” se transforma num ‘lugar muito especial’ e contagioso para muitos de seus visitantes, tanto quanto, para os que um dia ao visitá-la decidiram co-habitá-la. Como contagiou e se tornou muito especial para mim e para toda a minha ‘grande família’ que já lhe visitou muitas vezes, depois que passamos a compartilhar com outros “estrangeiros”, migrantes e não-índios, o território imemorial Pataxó.

É para expressar as suas belezas que os Pataxó cantam para a “Mãe-das-Águas”: <“*Hei Janaína, que boa vida a de quem mora no mar./ Eu sou caboclo, Eu sou guerreiro, Eu trago a espada prá guerrear. / Eu moro à retirada, Eu vim aqui foi passear, Eu moro na pedra dourada, na pedra dourada do mar.*>

De fato, se os Pataxó não soubessem o que São, se não estivessem cômnicos do que querem, de onde querem chegar ou permanecer, desde o final do século XIX já teriam cedido às resoluções administrativas que os reduziram junto às outras etnias num mesmo território<sup>31</sup>; já teriam se deixado sucumbir às inúmeras diásporas às quais foram obrigados a enfrentar, ao deslocamento a que foram obrigados a fazer para o Sul, às tentativas de quebra dos aldeamentos isolados; às estratégias de intervenção branca na sua cultura; às investidas a favor de sua “integração” à categoria de simples nacionais, sem-terra.

---

<sup>31</sup> Por exemplo, a medida administrativa tomada pelo Governo Federal que na década de 80 tentou reuni-los numa “redução” junto aos Maxcakali e aos Krenak na Fazenda Guarany, no município de Carmésia em Minas Gerais, na década de 70.

## O Aprendizado da Pragmática

Penso que a esta altura já devamos ter evidenciado que aparelhos, máquinas sofisticadas, suportes de brincar, roteiros de entrevista, de observação e de questionários bem elaborados não seriam capazes de gerar este tipo de interesse, de pensamento, de informações, de hipóteses e conhecimentos que aqui ensaiamos. Que a prática pela prática sem a sua “re-flexão” não nos garantiria uma atitude científica, tampouco uma leitura imaginária e ao mesmo tempo realmente válida do ponto de vista dos homens e das mulheres, dos meninos e das meninas que a produziu. Válida, do ponto de vista de uma aliança que considero adequada para o momento que ela circunscreveu; diante das motivações, das circunstâncias e dos sujeitos coletivos contagiados. Vale ressaltar que as qualidades expressivas dos ritornos poderão parecer distorcidas para um observador, um leitor acelerado, pressionado pelas garras de seu cotidiano. Que quanto maior sua velocidade, sua pressa, maior será seu poder de distorção. Mas, não será assim para os observadores e leitores pacientes e criteriosos. Do ponto de vista e da posição epistemológico, da orientação pragmática aqui assumida, o fenômeno do hãmiya, do brincar, do pesquisar gozou de uma enorme autonomia em relação a heterogênesse da vida cotidiana, ao mundo dos objetos, às aparências e que por isso, conseguiu ir além das axiomáticas lingüísticas, do pensamento categorial e dos sistemas binários.

Talvez seja mesmo necessário que os educadores, as educadoras populares, os (as) pesquisadores (as) e trabalhadores culturais se aprofundem neste tema da diversidade epistêmica que nutre e se alimenta na relação de simbiose que a mantém junta à

diversidade sociocultural e entre as possíveis relações de correspondência entre esta perspectiva que aponta para a modelização da subjetividade identificada aqui neste estudo, com as estratégias epistemológicas dos homens, das mulheres e das crianças do povo que pensa por complexos que não se exaure no sincretismo, mas que avança, co-evolui em forma de sistemas autopoieticos articulados sob a forma de multiplicidades comunicantes, conforme teorizou Vygotsky em “Pensamento e Linguagem”. Como (empiricamente) praticou Paulo Freire em sua “Pedagogia do Oprimido”, como fazem seus/suas seguidores/as. Podemos encontrar esta modelização de pensamento funcionando como “um ritornelo”, um ir e vir em pontos e contrapontos funcionando inclusive na Filosofia Clássica. Refiro-me a uma outra forma de manifestação da Filosofia do Devir, da Imanência e do Movimento que descreve este *modus operandi* do “ir e vir”. Esta forma singular de se marcar o tempo, de Devir. Por exemplo, em Heráclito que categoricamente afirmou: “*o caminho para cima e para baixo é um e só e o mesmo*” (apud RAMBALDI, 1988:175). Que se apresenta produzindo este mesmo movimento no modo como é produzido o conhecimento pelo sistema de pensamento da cultura chinesa, representada pelo “tetraedro chinês”. Em sua configuração, conforme descreveu Machado (1995: 62-64), após analisar o que foi teorizado pelo filósofo chinês Chang Tung-Sun, *o modus operandi* de formação do Pensamento pragmático é constituído e se manifesta em quatro dimensões intercomunicantes e intercomplementares entre si:

1- a estrutura externa – que liga e desliga o pensamento às sensações imediatas (tomando a relação que estabelece entre o modo de ser-estar afetado e de afetar);

2- o conhecimento sensorial (sensa) – que organiza as pré-representações do que foi apreendido pelas sensações mais imediatas (sincretismo);

3- as construções – referentes ao mundo dos objetos e das coisas já nomeadas, que já adquiriram existência e vida própria, cuja compreensão depende de seu observador;

4- a interpretação - diz respeito aos modos de manipulações e de utilização de conceitos e categorias.

Seguindo a lógica deste raciocínio, Nilson Machado (1995) concluiu que o processo que conduz os dois últimos (as interpretações e as construções) aos dois primeiros (à estrutura externa e ao conhecimento sensorial) é denominado por Chang Tung-Sun de processo de “ligação”. Enquanto que o oposto, ou seja, o processo que conduz dos dois primeiros (a estrutura externa e o conhecimento) aos dois últimos (a construção e a interpretação) é designado como processo de “desligamento”. O que se conclui disso tudo é que não basta seguir por uma reta do ponto A para o ponto B ou, do ponto B para o ponto A, é preciso fazer a travessia no “entremeio”, passando pelos meios e pelos ritmos, muitas vezes, ligando e religando os pensamentos, as culturas, as etnias, os sexos, as matérias de expressão, os afetos, indo e voltando: eis o movimento incessante da vida e do livre pensamento!

Após a instituição do grupo-pesquisador e o início do processo compartilhado da produção das informações as qualidades expressivas produzidas com o pesquisador-inteligente entraram em relações móveis umas com as outras, às quais passaram a exprimir e a revelar as relações do território que elas traçaram na Pesquisa. Da mesma forma, as alianças prático-teóricas foram feitas - no âmbito dos princípios, dos conceitos,

dos dispositivos, do grupo-pesquisador Pataxó - com o meio interior dos impulsos (dispositivos de singularização dos devires e as motivações pelo Natal, o território imemorial, o futuro, o devir-índio, o Pataxó com seus sonhos e ritornelos territorializante-desterritorializante) e com o meio exterior das circunstâncias (a passagem dos 500 anos de invenção do Brasil, as organizações políticas autogestionárias dos processos de retomada dos territórios imemorais dos povos indígenas no Brasil e dos Pataxó na região, na Fazenda Boa Vista – Aldeia Kaí, na barra do Rio Kaí).

Nas pesquisas realizadas sobre as novas formas de arte, especialmente o cinema, produzidas por Deleuze, é possível identificar imagens-movimento ou imagens-tempo contribuindo para a constituição de germes, moléculas, partículas aquém da relação sujeito-objeto, funcionando como vetor de subjetivação. Trata-se de experiências não-discursivas que se atualizam a partir de coordenadas energético-espácio-temporais, no campo da linguagem e das múltiplas mediações incorporais. Daí porque se faz necessário captar a parte móvel desta produção de subjetividade, procurando apreender dela sua pseudo-discursividade, o desvio que costuma gerar na discursividade que se insinua no fundamento do que pode ser chamado de pseudomediação subjetiva que se realiza entre sujeito-objeto. Partindo desta constatação talvez seja mesmo possível libertar muita gente que foi infantilizada, atirada no mundo da “repetição”, do “animismo”, do “folclore”, do pré-logismo, da loucura, da selvageria, etc. e tal.

Em “Caosmose”, Guattari (2000:38) destacou que os antropólogos Lévy-Bruhl, Priezluski e outros mostraram que *“existia nas sociedades arcaicas o que denominavam*

*uma 'participação' uma subjetividade coletiva investindo um certo tipo de objeto e se colocando em posição de foco existencial do grupo".*

Quando Vygotsky (1993:61-62), estudou a formação dos conceitos por complexo – um *modus operandi* do pensamento espontâneo que evolui para a formação dos conceitos potenciais ao lado do processo de formação dos conceitos científicos - citou vários pesquisadores que já haviam registrado este modo operante de pensar o fenômeno, antes dele. Por exemplo, Storch em seu trabalho com os doentes mentais; Piaget com as crianças; e Lévy-Bruhl com os povos primitivos, inclusive junto aos Bororo<sup>32</sup> no Brasil, lugar onde acabou identificando o mesmo fenômeno, o qual denominou “participação”. Sobre as ‘descobertas exóticas’ feitas por Lévy-Bruhl, especialmente as que se referem à “participação”, identificada em relação à identidade parcial e à estreita interdependência estabelecida pelo pensamento primitivo entre dois objetos ou fenômenos diferentes que se apresentam juntos, mas que não possui nenhuma proximidade ou qualquer outra relação identificável ou aparentemente duradoura, Vygotsky (1993:61-62) concluiu:

*Levy-Bruhl se engana ao interpretar a participação dos Bororós segundo o nosso pensamento conceitual e nossa própria lógica de participação que presume um processo de identificação direta, enquanto que no pensamento indígena designa um complexo, ou um conjunto de “famílias” que inclui, ele próprio.*

---

<sup>32</sup> O nome da etnia Bororo está grafado de acordo com o que recomenda a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que não reconhece nem o plural, nem a acentuação do termo Bororós.

### O Devir-Pássaro dos Putxop e o Pensamento por Complexo



Figura 13:

O Grupo-Pesquisador Pataxó num encontro com outras aldeias no Monte Pascoal em Agosto de 2001.

*O homem (...) obedece ao espírito gregário, é um ser que vive em bando, como os pássaros.<sup>33</sup>*

Por esta linha de raciocínio ou de fuga, que reúne em suas malhas e em seus processos heterogêneos toda uma mescla de complexos emergentes, é possível compreender porque o povo Pataxó se autoneameiam “Putxop” e insistem em afirmar ainda que subjetivamente sua identificação com a alegria, com a liberdade e com o canto dos

<sup>33</sup> Martins Fontes em Terras da Fantasia.

pássaros, como fazem os seus parentes assemelhados, os Maxacali e os próprios Bororo citados por Lévy-Bruhl. O Totem? O que o Totem senão um portal para o devir-animal do homem e da mulher que se sente solitário? Os Times e os clubes de futebol são totêmicos? Eles cultivam cada um, o seu próprio animal: o galo e a raposa, por exemplo, são mais do que animais são times rivais em Minas Gerais, são imagens-movimento compondo as bandeiras com as cores contagiosas destes times atuando sobre o imaginário dos (as) mineiros (as).

‘O animal’ que os Pataxó cultivam, além de sua ‘poética sociocultural’, os inspiram a sonhar os sonhos coletivos. Este animal diz respeito aos Pássaros e é como passarinho em revoada na primavera, que eles cantam e produzem no círculo uma bela coreografia com esta cantiga de roda que anima a prática do Auê: < *“Passarinho tá cantando passarinho tá cantando. Com o seu canto bonito Olé ... lê. Ta voando no ar Ola... lá. Chama Há.. há ...há Olé...lê. Chama Há.. há ...há Olá...lá”*>

Em seus devires-pássaro, eles já trazem consigo todo um panteão de espíritos e seres canoros que invocam suas raízes aéreas. O “Caboclo de Pena”, por exemplo, é um desses encantados, que em seu transe, no meio da roda do Auê, eles o invocam. Em dias muito especiais, a exemplo da Festa do Mastro de São Sebastião, no dia 20 de Janeiro, quando Brincam-de-Índio, destacam uma criança para se fantasiar de pássaro, recobrem-lhe o corpo com penas, pintam-lhe o rosto e invocam o “Caboclo de Pena” cantando: < *“Caboclo de Pena escreva na areia/ Caboclo de Pena escreva na areia, escreva meu caboclinho o nome de nossa aldeia”*>.

Por várias vezes também fui presenteada com desenhos e pinturas de pássaros coloridos produzidos pelas crianças. Embora chamasse minha atenção pela simplicidade e pela beleza, não dei a importância necessária para compreender seu significado afetivo e ontológico para o imaginário dos pesquisandos. Somente depois pude encontrar na literatura uma explicação plausível para tudo isso. Segundo Míriam Álvares (1992), “Putxop” ou Pataxó na língua Maxacali é a nomeação de um tipo de pássaro da família das araras, dos periquitos e dos papagaios. São “pássaros canoros”.<sup>34</sup> Os Putxop fazem parte deste panteão de espíritos que compõem o mundo sagrado dos Maxacali. Esta família étnica compartilha não só do mesmo tronco e família lingüística, como também, promovem profundas relações entre Si, num mesmo espaço-tempo e num mesmo templo imemorial, o monte sagrado: o “Monte Pascoal”. Não apenas, os Putxop ou os Pataxó são canoros, todas as outras entidades espirituais ou “encantados” também o são. Canoros somos todos nós, a diferença é que os nossos pesquisandos se inspiram nos pássaros que têm motivo para cantar e serem livres. É com eles que o grupo-pesquisador constrói para si, um quadro de referência por onde fazem passar sua singularidade indígena de diferentes maneiras. Inclusive elegendo-os como motivo de suas canções e da animação de seus gestos no “abaixar” e no “levantar” de seu movimento dançante: <“*Lá no monte das oliveiras onde a arara foi pousar abaixa família guerreira não deixa a arara voar*”>.

---

<sup>34</sup> Segundo a autora, Yāmiyxop na língua Maxacali signignifica grupo (xop) de espíritos (Yāmiy). Apresentam-se divididos em 14 grandes grupos étnicos que mantêm um vínculo e relações de parentesco, entre si, são eles: Yāmiy pit ou hey; Yāmiy kibok ou Puknōy; Kutkuhi xohix xop; Mōgmōkaxop; PUTXOP; Komāyxop; Xunnimxop; Yāmiy uikox xopo ou Po’okxop; mixux xop; Amāxuxxop; Munuixop; Munui teka xop; Kimax xop

É importante informar que os estudos dos Índios do Brasil, principalmente os que foram produzidos por Urban (1992) têm revelado hipóteses importantes sobre a presença Macro-Jê na região Leste, entre Minas e Bahia. Segundo o autor, a presença da ‘família Maxakali’ na qual se inclui os Pataxó, os Puri, os Botocudo, os Kamakã remonta possivelmente entre seis e sete mil anos, pode ser que seja esta região o berço desta civilização em declínio. Ao comentar tais estudos, o historiador Benedito Prézia (2001), levanta uma outra hipótese implicada na questão: Não seriam os coletores de sambaqui do litoral seus ancestrais?

Os Pataxó se relacionam com os pássaros de um modo franciscano, diriam alguns cristãos que pudessem observá-los no modo como os trata: como fossem seus irmãos de natureza, seres “encantados”. Devir-pássaro - viver em “bando”, deixar-se misturar, sem, contudo, tornar-se idêntico um ao outro, subjugar ou ser subjogado, viver numa “simbiose” de heterogêneos e de reinos diferentes, caracteriza o modo Pataxó de produzir alteridade. Talvez seja mesmo necessário concordar em gênero, número e grau com o que teorizou Miriam Álvares em sua pesquisa junto à etnia Maxacali, família lingüística a qual pertencem os Pataxó:

*A aldeia dos homens é apenas uma marca pequena e transitória que recorta o mundo. Os grupos locais reúnem-se e dissolvem-se com extrema rapidez. (...) Os grupos são atravessados por um constante fluxo de dispersão e reestruturação que não permite que se mantenham os mesmos. (...) São sempre circunstanciais e provisórias as reuniões dos*

*humanos. Ao contrário, os Yãmiy estão sempre com os homens (ÁLVARES, apud VALLE, 2000).*

Exceto, quando afastados do quadro de referência de sua tradição; quando distanciados e expulsos da Natureza que é parte deste conjunto cognoscente, que os colonizadores lhes confiscaram, os Yãmiy<sup>35</sup> por não serem mais invocados, se afastam ou os abandonam. Atualmente, a maioria vive por aí jogada, descrente e desencantada com os encantados, cujos encantamentos que nutria criativamente seu imaginário, revelava-lhe a sabedoria da sustentabilidade ecológica no pensamento e nos modos de vida de seus antepassados, em situação de extrema miséria, aprendem que podem ainda capturá-los, comercializá-los.

De modo que caçar passarinho, comê-los, sacrificá-los, comercializá-los, colecioná-los aprisionados em viveiros se transformam pela negação, na última estratégia da qual se utilizam para continuarem mantendo o vínculo ancestral com suas raízes aéreas, ainda que não saibam, ou não tenham consciência disso. Outros “caboclos” mais criativos, quando migrantes afastados de seu habitat, desgarrado de sua tribo acabam elegendo os pássaros como motivo de suas criações. A cultura popular no Brasil está cheia destes exemplos no campo das artes plásticas, nos movimentos literários, musicais, etc. Muitos

---

<sup>35</sup>Álvares e Matos (2000: 26) explicam que os Yãmiy pertencem ao panteão dos espíritos que habitam o imaginário do mundo cosmogônico da família Maxacali, (tronco Macro-Gê). Família linguística da qual os Pataxó são tributários, pertencentes. Os Yãmiy são espíritos cantores, são as almas dos antepassados e ancestrais que já se foram, que se transformaram e passaram a habitar outra terra, o hãmnõy. Como a alma é palavra que não morre, fica sempre “encantada”, seus espíritos encantados, o Yãmiy sempre retornam para hãmiyá (ramiar), cantar, dançar e festar com seus assemelhados e ou parentes, “os humanos” - Tikmã’ân - da sociedade dos vivos, aqui na terra .

se se tornam cantores da Música Popular Brasileira, dos gêneros caipira, sertanejo; outros se transformam em pintores de aquarela, em poetas, etc.

Não se trata de sublimação nem de transferência, caberia nos indagar se no meio científico as coisas não funcionam também assim. Quando ao escolher um tema-problema e uma população determinada para realizarmos os nossos devires inauditos, nem sempre objetivos, nem sempre claros para nós, não estaríamos elegendo como motivo e como tribo humana uma parte de um “Eu fascinado”, que se inclina em direção a algo que pulsa como a continuação de uma outra multiplicidade que poderá trabalhar e distender em nós, o que está enraizado, dobrado por dentro, como um germe numa semente desejando brotar, ou se ramificar por fora? Deste modo: não seria o “Eu” um limiar, uma porta entreaberta, um devir, uma passagem entre duas multiplicidades (heterogêneas)? Em que nos transfiguramos, em que nos transformamos quando vamos abrindo nossa porta, deixando fluir o que nos comporta para dar passagem para os nossos devires nas mais diferentes e contraditórias experiências, numa caça, num caçador, numa criança, num adulto, num índio, numa aranha ou numa mosca?

Mas, podemos dizer outra coisa: os “motivos territoriais” formam Rostos ou Personagens Rítmicos. Que o rosto ou personagem rítmico, não é o ritmo em si mesmo, que se associou a um rosto ou a um personagem, mas é o próprio ritmo que é todo rosto ou personagem. Não estamos numa simples situação, que sendo rítmica possa ser associada a um personagem ou sujeito. Sendo o ritmo ele próprio um personagem ele tanto pode ser constante como ser variável. Um ritmo pode aumentar, acrescentar ou subtrair, diminuir sons, durações sempre crescentes e decrescentes, por amplificação ou

eliminação, ora morrendo, se exaurindo ou aparecendo e ganhando vitalidade duradoura.

Mas o que é ritmo, uma repetição?

Não, claro que não. O ritmo é o processo-produto da comunicação que se formou entre os meios, combinando a coordenação da heterogênesse dos espaços-tempo pulsados e não-pulsados. O brincar é um ritmo, mas, o que é brincar para você, para mim, para o operário, o sem-terra e os Pataxó? Terá o mesmo sabor, o mesmo sentido, significado, definição? “Brincar-de-Índio”, já brinquei na escola, mas nunca pude imaginar em brincar-de-Índio como brinquei com os Pataxó do Grupo-Pesquisador. No meu brincar para celebrar a passagem da ‘data comemorativa do Dia Nacional do Índio’ nunca durou quatro meses consecutivos, no máximo meia hora, uma hora de Devir-Índio.

Em contrapartida nem eu, nem os Pataxó, nem você nunca “brincamos-de-matar-Índio”, como supostamente brincaram-de-matar-Índio, bem na Semana Nacional dos Povos Indígenas, aqueles jovens da Capital Federal/Brasília, no dia 19 de abril de 1997. Episódio que arrebatou Paulo Freire no último texto que ele escreveu antes de virar estrela, de se encantar.<sup>36</sup> Tomado pela indignação diante do processo-produto (o ritornelo de morte de um Índio), das qualidades expressivas e das matérias de expressão (fogo/álcool/corpo humano/corpo dormente num banco de um ponto de ônibus/corpo de Galdino Jesus dos Santos/Índio, liderança da etnia Pataxó Hã-hã-hãe e cinco jovens da classe média do Distrito Federal), Paulo Freire (2000: 65), comenta: Que coisa estranha, brincar de matar índio, de matar gente. Fico a pensar aqui, mergulhado no abismo de uma profunda perplexidade, espantado diante da perversidade intolerável desses moços desgentificando-se, no ambiente em que decresceram em lugar de crescer.

---

<sup>36</sup> Paulo Freire morreu no dia 2 de maio de 1997, encantou-se, como diria Guimarães Rosa

Vivemos numa sociedade pluricultural que não sabe o que pensa e o que diz, num país que desconhece a Si mesmo, que nega seus antepassados e que promove múltiplas estratégias internas de interferências contra as populações, que se utiliza de uma modalidade rude das formas “mestiça” de neocolonialismo. Nesta sociedade o brincar, a cultura lúdica, o imaginário poético sociocultural têm o seu campo de imanência no desejo, mas um desejo circunstanciado pela base do conflito interétnico, da luta de classe, da guerra dos sexos, da luta pelo saber-poder e pela hegemonia cultural. São nestes termos, que tanto o brincar, nos moldes como conhecemos, quanto o hãmiya, nos termos como concebem os pesquisandos Pataxó se correspondem e que ambos podem significar e servir para identificar um mesmo fenômeno, uma mesma atividade ou mesmo ato, cujo processo é des – humanizador. Daí porque seu processo-produto sempre demandará a mediação das gerações adultas, seja antes, durante e ou depois, para ensinar, proibir, contagiar, estimular ou remediar.

## A MICROPOLÍTICA DAS ALIANÇAS

*“Simplesmente, não posso pensar pelos outros nem para os outros, nem sem os outros” (FREIRE, 1981).*

Concordo com a prerrogativa da Sociopoética que influenciada pela etnometodologia considera que os sujeitos sociais da pesquisa não podem ser transformados em objetos, que crê que os grupos minoritários da sociedade não são “idiotas culturais”. Que por isso, é contundente em afirmar o óbvio, ou seja: “ninguém tem o direito de estudar ‘os outros’, muito menos, falar em nome deles, a não ser que conquiste o seu explícito consentimento” (GAUTHIER e SOUZA, 1999).

### **Este brincar e esta abordagem de Pesquisa não cabiam na escola**

*A Educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais (LEI 9394/1996: ART. 1º).*

Porque após sete anos de aprovada a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9394/1996) ainda não conseguimos tirar proveito dos avanços que ela inaugura em sua concepção de educação?

Os professores e as professoras já se acostumaram tanto a pensar que “lugar de criança é na escola”, que só a escola têm capacidade para ensinar, que mal percebem o aprendizado que o “aluno” trás consigo para dentro das salas de aula. A Escola Pública não reconhece o valor da família-comunidade, muito menos a força educativa dos movimentos sociais organizados existentes ao seu redor, dos quais muitos de seus aprendizes participam direta ou indiretamente. Pior ainda, são aqueles e aquelas que os vêem como inimigos da “ordem e do progresso” em suas instituições. Por que será que não percebem que este comportamento ancestral de raízes elitistas da Escola Tradicional já não funciona mais, que suas escolas se transformaram numa enorme panela de pressão, prestes a explodir diante da violência reinante na sociedade que pulou seus altos muros e penetrou todos seus ambientes? Em contrapartida é para fora desses mesmos muros altos que aprisiona a todos, que saltam seus educandos em busca de liberdade para aprenderem algo mais.

Depois de ter fracassado nas inúmeras tentativas empreendidas em 1999, para formar um grupo-pesquisador com perfil pluricultural,<sup>37</sup> um pesquisador-coletivo que pudesse incorporar em sua multiplicidade os Pataxó, os educadores e educadoras da Escola Pública local que trabalham com as séries iniciais do Ensino Fundamental,<sup>38</sup> descobri que não adiantava insistir: *nossa pesquisa e o nosso objeto de estudo não só não interessavam à diretora de plantão, como também não cabiam na pragmática escolar.*

E, pasmem: a diretora ameaçou de demissão aqueles e aquelas que seduzidos pelo tema,

---

<sup>37</sup> O Ante-Projeto de Pesquisa previa um grupo-pesquisador mais heterogêneo porque previa a inclusão da participação de professores e professoras do Ensino Fundamental, que se mostrou incompatível com o contexto e inviável ao processo.

<sup>38</sup> Escola Municipal Antônio Climério dos Santos

insistissem em participar deste estudo. Como se não bastasse, ao ver-me do lado de fora de seu território institucional, rondando os arredores dos “muros altos e invisíveis” (a escola não é cercada) daquele estabelecimento à procura de saber o que “os alunos” faziam na pracinha que fica logo em frente, quando não estavam no seu domínio: suspendeu o recreio e alterou o horário de saída. Naquele momento eu praticava a Observação Participante Existencial e exercitava a “escuta sensível”, teorizada pela Pesquisa-Ação proposta por René Barbier (1996).

Eu adotara esta estratégia de dialogar com seus (suas) educadores, após ter diagnosticado junto às alunas e aos alunos do curso de Pedagogia da UNEB/Teixeira de Freitas que a maioria quase absoluta das crianças populares que freqüentam a Escola Pública desta região, são em algum grau, “crianças trabalhadoras”. Militávamos a favor de que a escola deveria lhe assegurar o “direito de brincar”, o direito de se tornarem verdadeiramente crianças. Que a prática educativa deveria incluir nos seus programas curriculares a pragmática do brincar com liberdade; para além dos chamados jogos didático-pedagógicos, que dão suporte às disciplinas e aos conteúdos escolares. Essa foi a nossa maior ilusão. O fato é que essas idéias eróticas (Eros) me transformaram num Ser herético diante dos olhares “caducos” de meus/minhas colegas de profissão no lócus da Pesquisa. E por que? O porque eu não sabia, como ainda não sei de fato, apesar de ter comigo as minhas desconfianças. São questões que devem ser endereçadas para uma outra pesquisa, visto que se trata de um fenômeno generalizado e uma doença que vem contaminando as mulheres que trabalham neste ofício de só ensinarem e nunca pararem para aprender. Será esta a doença dos mestres do letramento? Incorporei o espírito de ‘Zaratrusta’, em Nietzsche (apud, Alves, 2002:29):

*“Enquanto eu dormia, um carneiro comeu o meu diploma – comeu e disse: Zaratrusta deixou de ser um ‘scolar’. Disse e se foi trotando arrogantemente”*. Algum tempo depois descobri que o carneiro do sonho não precisava ter rasgado o nosso diploma como rasgou, se a escola da modernidade ainda tivesse se nutrido do rizoma que lhe deu origem. Afinal a ‘scolé’ da Grécia Clássica, antes de ser transformada na scola<sup>39</sup> greco-romana significava diversão e estudar era recrear, se divertir. Mas de que importaria saber isso, se mesmo na Grécia Clássica ela já era seletiva, elitista e excludente em relação à maioria da população servil?

Foi assim que fui escolhida e acolhida pelas crianças Pataxó que logo disponibilizaram o espaço físico de suas residências para nos reunir. Para isso, foram logo pedindo permissão e apresentando às suas famílias as modificações que havíamos feito em nosso projeto. Digo fui escolhida por que eles, que não fizeram resistência, nem oposição a nada, já estavam ávidos e ansiosos para começar a experimentar em nosso estudo seu ritornelos, seu brincar espontâneo. Para minha surpresa, não ficou só por aí, ao invés do grupo diminuir ele cresceu, se multiplicou. O grupo-pesquisador que deveria ser formado com sete participantes entre crianças e adultos acabou com vinte e sete. Os seus pais, suas mães, tios, primos e irmão vieram quase todos. Toda uma tribo foi contagiada como as formigas são contagiadas pelo mel. O que tinha se transformado em Tristeza para mim, se transformou logo em Alegria.

Ah, Espinoza, como foi bom “re-conhecê-lo” (pensei alto). Aquelas paixões singulares encheram de potência os dias que nos sucederam. E que foi bom enquanto durou.

---

<sup>39</sup> Revista Nova Escola, Edição 158, São Paulo, dezembro de 2002: p.25

Aquelas linhas de fuga me fizeram novamente devir-criança no pensamento, desta vez, devir-criança com uma Alegria diferente. Uma criança que por ter sido revisitada, não era mais aquela ingênua do passado, quando, por exemplo, elaborei a primeira versão deste plano há quatro anos atrás. E a Alegria, esta paixão pela qual a mente passa de uma perfeição menor, para uma perfeição menor tomara conta do nosso Ser. Fomos tragados por essa ‘anomalia selvagem’ e confesso que fui mesmo afetada pelo grupo-pesquisador. E como disse Espinoza: *“Se alguém foi afetado por outro, de uma classe ou nação diversa da sua, por uma Alegria ou uma Tristeza acompanhada, como causa (...), ele amará ou odiará não só aquele, também a todos aqueles da mesma classe ou nação”* (apud NEGRI, 1993). Não cultivei nenhum ódio particular em mim, não seria bom e não caberia naquele momento outra coisa, senão “fazer o esquecimento” daqueles obstáculos iniciais inexplicáveis. Pelo contrário, passei a olhar com muito mais simpatia e afeto para os que acolheram e compreenderam nossas intenções de pesquisa. É claro que comecei a olhar para a escola e para seus profissionais (divinizados) com muita desconfiança. Passei a enxergar o Mal que nós, os mestiços brasileiros e ‘estrangeiros’ naquele lugar praticamos, à medida que vamos produzindo intervenções na cultura dos outros sem sequer dar-lhes tempo para aceitar ou recusar. Uma consciência ética me arrebatou para um território de cuidados.

Dá-se a ver que o brincar que estava subentendido naquela sugestão do grupo-pesquisador, não foi um brincar monológico, voltado para si mesmo, mas coletivo e dialógico. O fato é que os nossos convidados compreenderam meu devir-criança, quando confirmaram o interesse pela temática e decidiram se engajar ao projeto. Mas, sob uma condição: todos deveriam entrar na brincadeira. Uma posição que significava

uma recusa clara do grupo, diante da noção “infantil” que carregava a princípio por crer que brincar era coisa de criança e um *modus operandi* dos infantes. Que na melhor das hipóteses, o tema interessaria a alguns poucos pesquisadores, às pesquisadoras e ou profissionais da área da Educação, da Psicologia, da Psicanálise, da Antropologia e das Culturas Populares. É claro que havia aprendido isso no mundo que me subjetivara, que me fizera pensar que infância rima com criança, que criança rima com brincar e ponto final. Que o máximo que o adulto poderia fazer ao se interessar pelo brincar neste contexto seria cumprir com sua função social de ensinar, oferecer, confeccionar e estudar para conseguir assegurar melhores oportunidades às crianças (em casa, no consultório, na fábrica, na universidade, na escola, etc). De modo que a multiplicidade diante da qual me posicionava já trazia consigo toda uma tribo de novos agenciamentos conceituais que se articulava no núcleo da poética sociocultural do brincar Pataxó: poética sociocultural – diversidade – contágio – simbiose – imanência – tribo – aldeia. Mas, Deleuze e Guattari (1997b: 33), desde o começo já afirmavam o que não compreendia, que cito novamente:

*Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma sem mudar de natureza. Como as variações de suas dimensões lhe são imanentes, dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não pára de se*

*transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo  
seus limiares e suas portas.*

Neste caso, o que é Ser Adulto?

Ora, como explicar que o simples fato de assumir-me como uma mulher adulta querendo brincar para pesquisar, já me desterritorializaria do status e da posição que ocupava como mulher adulta? Não é comum a uma mulher adulta a atitude de sair por aí querendo constituir um grupo para brincar. No entanto, é considerada uma atitude bastante ‘normal’ e aceita do ponto de vista dos indígenas brasis que brincam com suas crianças como um ser privilegiado na comunicação, nas relações de alteridade que tecem com elas no cotidiano; na roda onde se dança o Auê, por exemplo, como mostra a figura a seguir, que retrata o flagrante de um diálogo entre uma das lideranças Pataxó e uma criança no Monte Pascoal em abril de 2000.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Um dos aspectos que mais se destaca na relação criança-adulto, no interior das aldeias e das tribos etnoculturais nativas do Brasil, que muitos etnólogos e muitos indigenistas já observaram, que pudemos igualmente, por muitas vezes testemunhar neste estudo, é o modo como o adulto se dirige às crianças.



Figura 14:

Os adultos Pataxó seja homem ou mulher, têm o hábito de se abaixarem para conseguirem se comunicar com as crianças; um sinal de humildade e de sabedoria. Foto tirada num encontro entre os Pataxó de Cumuruxatiba e os Pataxó da região, no Monte Pascoal, em março de 2000 e cedida por Melquíades Spíndola.

O brincar assim como o trabalhar com autonomia, territorializa as relações de alteridade criança-adulto, professor-aluno, como também desterritorializa as identidades transcendentais e coloca em cheque todo um conjunto de crenças diante das quais formulamos nossas concepções presas à noção de um sujeito determinado e estável, “Ser” no infinitivo: ser-adulto; ser-criança; ser-aluno; ser-trabalhador; ser-preguiçoso; ser-mulher; ser-homem; ser-índio; ser-negro; ser-pesquisador; ser-brasileiro, ser-grego,

ser-francês, ser-canadense, ser-argentino; ser-católico, ser-anarquista; ser-corintiano, enfim. Convém levar mais a sério o que observou Winnicott (1996: 64):

*(...) As pessoas não tem exatamente sua idade; em alguma medida, elas têm todas as idades, ou nenhuma.(...). As pessoas adotam toda espécie de recursos para recuperar os sentimentos que pertencem à sua própria infância, sentimentos esses que são valiosos porque sumamente intensos.*

Nem adulto, nem criança, o que nos tornamos quando nos inebriamos por um brincar, uma situação de brincadeira, faz-de-conta, jogo, paixão, desejo, sonho? Um ser anômalo, um ser estrangeiro no corpo e no pensamento? Com esta mudança de perspectiva sem querer, também havia transformado todos os membros do grupo-pesquisador em anômalos. O que fiz com as crianças? Em que as transformei? Quando brincava com elas, ficava nítido de que estavam sendo mesmo, crianças. Mas, não ficava tão claro assim, quando elas pesquisavam, pensavam, produziam a documentação de que precisava. Porque fazer isso, era trabalho e ‘trabalho infantil’; como é trabalho infantil o que a escola faz com elas e não quer revelar nem assumir.

E a quem interessava este trabalho? A mim, a nós pesquisadores e profissionais da infância. Profissionais da infância? Que infância é essa, se ela sempre aparece e desaparece neste caminho que percorremos?

Penso que nós educadores, educadoras, trabalhadores e trabalhadoras culturais, precisamos rever e identificar o que e o como se produz à diferença, o sentimento de

semelhança, os (des) entendimentos que são operados nas relações de alteridade que se realiza na diversidade, que povoa nossas salas de aula, as escolas com a qual trabalhamos, etc; procurando relacioná-la com aquilo que as inovações processuais da modernidade tendem a tornar homogêneo e solitário. Quando, por exemplo, reduzem a subjetividade às padronizações maquínicas universalizantes, assim como, quando investem na heterogeneidade e no poder-contagiar de seus elementos, componentes e partículas. Avaliar suas implicações, analisar e projetar suas conseqüências constitui o campo das tarefas concretas, comuns a todos nós, educadores, pesquisadores, trabalhadores culturais e cientistas sociais. Convêm não nos esquecermos do que nos advertiu Varela (1995: p.45):

*O poder disciplinar joga, portanto, e complementarmente em dois terrenos o da produção dos sujeitos e o da produção de saberes. E assim, as tecnologias disciplinares aplicadas ao corpo permitem a extração de saberes sobre os sujeitos, saberes que por sua vez ao serem devolvidos ao sujeito, o constituem como indivíduo, constroem o seu eu. Mas, além disso, essas tecnologias, ao serem admitidas no campo do saber produzem um disciplinamento dos saberes que é a própria condição de possibilidade de formação das ciências.*

Afinal, o que disciplinamos nós, os letrados nas culturas orais, nas culturas infantis, com o nosso poder-disciplinar científico, com os rituais acadêmicos que criamos ‘para’ elas ou ‘com’ elas? Que impactos produzimos sobre as culturas e as identidades quando

analisamos as verdades que os outros criam para si, a partir das teorias, das tecnologias e ou dos dispositivos que escolhemos para abordá-los?

Ou ao contrário desse modo colonialista de impor um padrão sobre o outro, optarmos por tecnologias socioculturais mais enraizadas em seus próprios domínios, em diálogo com as teorias científicas mais próximas dos modelos de compreensão popular e infantil? O que a tecnologia da escrita e os saberes academicistas produzem em termos de conhecimentos novos, quando invade, coloniza e ou liberta no mundo do outro “que não-fala” exatamente a nossa língua, não pensa com a nossa gramática e ou com os conceitos que adotamos em nossa tradição cultural científica?

Foi justamente para não colonizar, para não invadir que passei a compor rigorosamente nossa metodologia compartilhando com ‘eles’, os/as pesquisandos/as; verificando e examinando criteriosamente o fazer e o pensar em cada momento, em cada etapa do processo de sua produção autogestionária, deste estudo.

Faz-se urgente e necessário rever e identificar o que as inovações criadas por nós, pelos cientistas, principalmente, quando tendemos a tornar homogêneos e transcendentos os fatos as coisas, o aprendizado, as regulações e os fenômenos sociais. Quando reduzimos a subjetividade às padronizações maquínicas universalizantes. Assim como acontece quando se faz opção pela heterogeneidade posta a serviço do poder-contagiar pela sedução de seus elementos, pelo prazer disseminado, pelo viço de seus componentes, moléculas e partículas; é preciso que em nossas pesquisas avaliemos e explicitemos as implicações subjetivas que chegam dobradas nos projetos que realizamos, que podem nos apontar pistas em torno de suas possíveis conseqüências. Explicitar os implícitos presentes no conjunto das circunstâncias, imagens e motivações expressas no sonho,

num projeto ou num plano é um dever e uma tarefa ética afeta a todos nós, educadores, pesquisadores, trabalhadores culturais e cientistas sociais, cujos processos de subjetivação governamos.

Winnicott (1982:141), definiu “infância” como *“um processo gradual de formação de uma Crença em pessoas e coisas que é elaborada, pouco a pouco, através de inumeráveis experiências boas”*.

É na infância dos fenômenos, dos acontecimentos e dos aprendizados novos, que as linhas de fuga entram em estado de emergência. E, é neste espaço-tempo de formação de nossas crenças que vamos descobrir que podemos mudar o mundo microcósmico onde vivemos. De que é possível seduzir, contagiar as pessoas e nos convencer de que podemos nos relacionar de diferentes maneiras.

Se considerarmos que “criança” é aquele ou aquela que precisa devir-criança para recriar o mundo, que neste devir, sendo maduro ou imaturo diante do desconhecido e do inacabado precisa criar tudo de novo, é porque este ato tem seu campo de imanência no afeto-aprendiz, na vontade de saber, na inocência do devir e não nas fases psicogenéticas.

Por exemplo, foi como uma criança diante do novo, que vivi a experiência de aprendiz-prático-pesquisadora. Foi a partir do momento que comecei a desejar co-produzir os caminhos da cientificidade, que agora tento descrever nesta pesquisa iniciática, em um mundo totalmente outro, diferente do que pensava, conceituava e estava acostumada a viver. Foi assumindo a posição e o status de aprendiz que identifiquei e me inseri no brincar Pataxó para pesquisá-lo com a co-participação e a co-autoria das crianças e dos

adultos, sem sabê-los antecipadamente, sem conhecer os meandros de seu imaginário sociocultural, da existência real de sua tribo e de sua comunidade, a não ser consultando algumas obras da literatura antropológica.

Entrando pelo meio foi o modo através do qual, decidimos nos conhecer, embora, os processos escolares, as normas e os procedimentos acadêmicos me tivessem dito o oposto. Mas que importância teria consultar os artigos e os manuais se eles, os pesquisandos escolhidos, não pudessem fazer o mesmo para saber previamente das intenções científicas que carregava. Sequer sabiam ler e escrever suficientemente para decifrar os nossos códigos. Ariès (1981) nos alertou para o fato da vida infantil se constituir na “*sede de um sincretismo situado entre simbolização e realidade*”. Que “o devaneio e o lúdico” fariam parte do modo de Ser da Criança. Que no Brasil, este modo de Ser é turvado pela necessidade de garantir a reprodução imediata da existência, não poucas crianças assumem responsabilidades adultas, embora permaneçam imersa na cultura infantil. Sendo assim, é preciso dar razão ao que concluiu Jorge Larrosa (apud BUJES, 2000), porque:

*Se a presença enigmática da infância é a presença de algo radical e irredutivelmente outro, Ter-se-á de pensá-la na medida em que sempre nos escapa: na medida em que inquieta o que sabemos (e inquieta a soberba de nossa vontade de saber), na medida em que suspende o que podemos (e a arrogância da nossa vontade de poder) e na medida em que coloca em questão os lugares que construímos para ela (e a presunção de nossa vontade de abarcá-la).*

*Aí está a vertigem: no como a alteridade da infância nos leva a uma região em que não comandam as medidas de nossos saber e do nosso poder.*

Sabemos que a criança na condição de diferente, também sofre do mesmo processo de “infantilização” ou “idiotização” porque passam as mulheres, os “caipiras”,<sup>41</sup> os negros, os índios, os empobrecidos e todas as minorias vítimas do “preconceito” e da visão universalizante, padronizadora, “etnocêntrica”, “adultocêntrica” e sexista impressa nas sociedades modernas. Seria uma incompreensão da “natureza humana”, uma negação de nossos “devires-animais” ou uma “intempérie” do pensamento, que se nega à complexidade, à heterogeneidade do múltiplo, em benefício da visão positiva, homogênea e padronizante do uno? Haveria um modo de conciliar no pensamento a Unidade da Multiplicidade e a Diversidade de suas partes?

Em sua “Pedagogia Libertária”, Freinet conceitua o brinquedo como: “jogo-trabalho ou trabalho-jogo” que se articulam e se distribuem por “semelhança de família”, argumentando que:

*A criança brinca e joga, e mais que o adulto porque tem em si um potencial de vida que a faz procurar maior amplitude de reações: ela grita naturalmente em vez de falar, corre sem parar em vez de andar, depois adormece profundamente, com a colherada de sopa na boca, e nada a despertará até a manhã seguinte. A atividade que lhe é permitida ou tolerada*

---

<sup>41</sup> Nomeação popular, de origem indígena que serve para designar o camponês no Brasil. Vem da associação com a entidade encantada cultuada pelos povos Tupy-Guarani, a Caipora ou o Caapora

*pelos adultos e pelos elementos, não basta para gastar todo esse potencial de vida, ela precisa o ser brincante carece de um derivativo que não pode imaginar totalmente, mas que ajusta ao seu desejo, as suas capacidades e habilidades*  
(FREINET (1998:227-236).

Não percebi que o fato de considerar não haver “para nós, a divisão que separa de um lado, o trabalho e o sofrimento e de outro lado, o prazer pelo pensamento e pela fruição”, como disse Freinet(1998:193), fosse se constituir num vetor de aproximação entre o nosso objeto de estudo e os pesquisandos escolhidos, seus co-produtores. Por outro lado, o que poderia parecer uma vantagem a princípio, tornou-se uma desvantagem, uma operação maquínica.

Que conseguiria contagiar e conquistar a adesão das crianças, isso eu tinha quase certeza, minha experiência profissional e pessoal que me diziam isso.

Mas, declaro que não esperava que também viesse a contagiar os adultos, com a mesma presteza e intensidade. Surpreendeu-me o fato de que reagissem tão positivamente à minha proposta e à sugestão das crianças. Como foi possível despertar tão facilmente, a “criança no adulto” ? <sup>42</sup>

Devo revelar que já tinha me acostumado tanto à pragmática da hora-aula escolar, do espaço-tempo ritualizado que tem como função transformar crianças em adultos que já havia se tornado óbvio demais para mim que o inverso não seria possível, desejável,

---

<sup>42</sup> Em “A poética do devaneio”, Bachelard (1988: 93-137) referiu-se a criança no adulto quando este retoma sua própria infância pela imaginação e pela memória.

normal ou verdadeiro, conforme Deleuze e Guattari (1997b: 33) já afirmaram anteriormente:

*Se imaginamos a posição de um Eu fascinado, é porque a multiplicidade em direção à qual ele se inclina, acaloradamente, é a continuação de uma outra multiplicidade que o trabalha e o distende a partir de dentro. Tanto que o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades.*

## O PROCESSO DE PRODUÇÃO COMPARTILHADA DAS INFORMAÇÕES E DA AUTOGESTÃO DO CONHECIMENTO

*“No caminho do conhecimento, aprende-se mais a cada dia.*

*Na busca do Caminho da Vida sabe-se cada vez menos”.*

( LAO TSÉ, poema 48 do Tao Te Ching )<sup>43</sup>

### Os Corpos brincantes do Grupo-Pesquisador



Figura 15:

Membros do grupo-pesquisador dançando o AUÊ, sua dança étnica, sagrada e pedagógica. Abril de 2002. Foto cedida por Melquíades Spíndola.

O nosso pesquisador-coletivo foi constituído por 27 membros participantes. Ele não foi reunido aleatoriamente, mas segundo o critério da livre-escolha por parte de seus integrantes.

<sup>43</sup> O Livro do Caminho Perfeito

Considerando, o pleno direito que os pesquisandos gozam na Sociopoética de poder fazer escolhas verdadeiras, de atuar participando como ato de vontade própria. Do total dos membros que constitui o Grupo-Pesquisador, três mulheres (mulheres-sábias) cooperaram conosco, exercendo a função de facilitadoras do processo geral da pesquisa, no âmbito deste pesquisador-coletivo, em todas as suas fases, exceto no processo de escrita, em função de não saberem nem ler e nem escrever. Vale ressaltar que quem as indicou foram os próprios pesquisandos. O exercício desta tarefa não significou nenhum obstáculo de legitimidade ou de alteridade no pesquisar e no brincar, até porque estas sábias mulheres já vêm cumprindo este papel junto à comunidade Pataxó. Uma delas é a Pajé, portanto, iniciada na sabedoria ancestral de seus antepassados e nas práticas xamânicas. A mais velha exerce a função de animadora etnocultural e de educadora junto às gerações mais jovens, diante das quais goza de grande prestígio. A mais jovem de todas é uma aprendiz das duas práticas, da pedagógica e da pajelança. A parte masculina foi composta por três homens, os mais engajados (todos semi-alfabetizados). Além dos citados, sete meninas, sete meninos (escolares), quatro moças e três rapazes também participaram ativamente desta investigação. São todos membros da mesma tribo e vivendo na mesma comunidade, articulados por múltiplos laços: consaguíneos, linguísticos, político-organizativo, lúdicos, religiosos, de trabalho coletivo, de amizade, de costumes, de crenças, de historicidade, etc. Somente esta aprendiz-prático-pesquisadora institucional, proponente do estudo, era estranha à comunidade que ela mesmo optou por 'incluir'. Embora, atualmente estejam desaldeados, os pesquisandos demonstraram preservar muito do seu sistema etnocultural, das modelizações da

subjetividade, dos costumes e, bem menos, dos fragmentos que sobraram de sua língua que se encontra em processo de extinção.

De acordo com os dados que foram fornecidos pela Frente de Resistência Pataxó (organização política) e pelo CIMI/Eunápolis (órgão indigenista vinculado à CNBB), entre os cadastrados que se declaram índios Pataxó da região de Cumuruxatiba/Kai/Pequi, soma-se mais de mil e quinhentas pessoas, cujas famílias estão distribuídas entre a zona urbana do povoado, o Assentamento Cumuruxatiba e a zona rural mais próxima do distrito e entorno do Monte Pascoal. Todos eles vivem desterritorializados, desaldeados, aguardando o processo de re-estudo (em curso) determinado por decreto da Presidência da República/FUNAI.

Todos os membros convidados, que aceitaram de bom grado o convite para participarem deste trabalho, residem atualmente em Cumuruxatiba. Quero esclarecer que este grupo foi inicialmente escolhido entre os “nativos”, os “caboclos” que mantinham as crianças e os jovens matriculados na escola no final do ano de 1999, num momento em que ainda não haviam sido reconhecidos como Pataxó pela comunidade dos não-índios que coexistem com eles no povoado. Isso não significa afirmar que tenhamos nos mantido no caminho do institucionalizado, mas foi por onde começamos o nosso Projeto. Operacionalmente falando, este caminho foi o que se apresentou como o mais exequível naquela época em que também os via como nativos aculturados, como todo mundo ainda os vê. Obviamente estava bastante equivocada. Pelo menos é o que desejamos argumentar nos resultados que por ora apresentamos.

Em nossos propósitos iniciais, nossa meta foi primeiro contagiar as crianças em idade escolar. Intenção que foi se ampliando, sendo negociada e se adequando à realidade

etnocultural das famílias mobilizadas. Todos os membros participaram do processo de definição e organização do tema-problema; da produção autogestionária dos dados; da interpretação e das análises, conforme será detalhado metodologicamente.

Não é difícil nem impossível concluir que as relações de alteridade intercultural foram atravessadas pela diversidade étnica, de geração e de gênero, cuja diferença das idades entre seus membros variou entre quatro e oitenta e quatro anos. Outras diferenças, como por exemplo, a diferença de religião (institucionalizada), considerada secundária entre eles, por ter interferido pouco ou quase-nada nas relações de alteridade entre os pesquisandos, foram abordadas procurando respeitar os princípios do xamanismo praticado pelo grupo.

A realização das práticas brincantes neste estudo foi flexível o suficiente, para que em algumas sessões fossem incorporados aqueles e aquelas que não pertencendo ao grupo-pesquisador, desejaram se incluir em alguns dos jogos-rituais desenvolvidos. Em se tratando de comunidades indígenas e de uma metodologia que procura se inserir e se desenvolver entre as situações 'naturais' do cotidiano, a inflexibilidade nesta situação poderia gerar inconvenientes, constrangimentos e alterar totalmente nosso itinerário investigativo, inclusive inviabilizá-lo. Percebe-se que não nutrimos qualquer compromisso com a noção de estágios de desenvolvimento ou de fases psicogenéticas. A alteridade na diversidade de geração só serviu para enriquecer a experimentação; de modo que o perfil do grupo, entre adultos e crianças, ficou bastante mesclado. Mas, como diria Paulo Freire: *"A diversidade nas formas de compreensão e nas formas de expressão do homem não é obstáculo à construção do coletivo, antes, sua riqueza"*.

Começamos o trabalho, depois que tudo foi combinado e acertado com os adultos e as crianças. Primeiro, observando, nos inserindo nas atividades do cotidiano para perceber como vivem no ambiente no qual estão inseridos: escolar, familiar, de trabalho com a pesca, na agricultura, no artesanato extrativista, no comércio, etc. A técnica utilizada para facilitar as primeiras aproximações, os primeiros contatos para a formação do pesquisador-coletivo e desenvolver a gestação do dispositivo do grupo-pesquisador previsto pela Sociopoética foi baseada na Observação Participante Existencial (O.P.E.), teorizada pela Pesquisa-Ação.

Devo ressaltar que todos os membros, co-responsáveis por este estudo participaram assiduamente e entusiasticamente, nas mais de três dezenas de sessões, que sucederam entre 2000 e 2003. Não só as famílias foram consultadas, também, suas organizações e representantes.<sup>44</sup>

### **O Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional**

Conforme já apresentamos na introdução as duas perguntas-guia deste processo foram:

*Como brincam os Pataxó e o que os motiva a produzir os seus próprios ritornelos?*

Porque percebemos que seria necessário separar os meios e os ritmos, as formas de linguagem, os agenciamentos discursivos, os conteúdos de expressão que emergiriam das situações imaginárias e das relações dialógicas, co-ordenadas pelo grupo-pesquisador em relação às demais produções realizadas no âmbito da heterogênesse

---

<sup>44</sup> Refiro-me ao CIMI- Conselho Indigenista Missionário/Eunápolis e a Frente de Resistência Indígena Pataxó

cotidiana é que procuramos instrumentalizar e instituir uma outra temporalidade numa outra espacialidade. Baseando-nos na concepção de Espaço-Tempo-coletivo-Transicional. Este conceito foi criado por Jacques Gauthier e inspirado no conceito de “espaço transicional” teorizado pelo psicanalista WINNICOTT (1996: p.28)<sup>45</sup>. E nasceu da crença de que seguindo os cinco princípios já apontados anteriormente, seria possível:

*(...) investigar o imaginário dos atores coletivos e individuais. Ele permite conhecer o social tanto na sua materialidade como na sua idealidade: na sua materialidade, uma vez que as imagens têm sua fonte na prática: na sua idealidade, uma vez que essas se ampliam até constituir um espaço-tempo-coletivo-transicional, uma cultura em que atuam forças vitais que permitem lembrar-se, devanear, fazer projetos, isto é, acertar e iludir (GAUTHIER e SOUZA, 1999: 13).*

Foi, justamente, deste ethos onde atuaram as “forças vitais” que se formaram na relação pesquisador (a) - pesquisandos (as), espaço-tempo de contágio dos agenciamentos de enunciação coletiva, que pensamos e repensamos a práxis desta experimentação, balizados pelo Diário de Itinerância – (proposto pela Pesquisa-Ação) - que foi subdividido em três partes que também se configuram em forma de níveis de

---

<sup>45</sup> Winnicott em sua teoria, refere-se a este espaço como “caos criador”. Sua origem habita o “berço” das primeiras experiências culturais. “Ele se instala temporariamente no espaço potencial entre a criança e a sua mãe ou: “ (...) quando a experiência produziu na criança um alto grau de confiança na mãe, no fato de que ela não vai faltar quando a criança dela tiver necessidade.

complexificação do simples e do real. Documenta o registro dos processos sucessivos de produção do conhecimento e de informações coletivas e individuais em três modalidades: a) no diário rascunho; b) no diário-elaborado; c) diário comentado. É ele que relata o acontecido e o refletido nesta experimentação “esquizo”. Registro que não pode ocultar as rajadas de vento, os jorros de água fria, as lufadas de fogo e a implacabilidade da Terra. Por isso, tomo de empréstimo uma destas saídas intempestivas que pegava de assalto a escritora Clarice Lispector: *“Quem me acompanha que me acompanhe: a caminhada é longa, é comprida, mas é vivida. Porque agora te falo a sério: Não estou brincando com palavras. Encarno-me nas frases voluptuosas e ininteligíveis que se enovelam para além das palavras”*.<sup>46</sup>

Devo esclarecer que o trabalho da pesquisa foi realizado em três módulos espaço-temporais bem diferentes um do outro:

1) o Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional I (ETCT I) - em que o grupo-pesquisador e eu experimentamos o brincar em si mesmo, uma espécie de contra-método, pois, para se realizar carece de se livrar dos quadros de teorizações, de referências e dos conceitos transcendentais; 2) o Espaço-Tempo-Coletivo-transicional II (ETCT II) - momento no qual nos reunimos para comunicar e dialogar sobre o que se passou no âmbito da experiência vivida; 3) o Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional III (ETCT III) - em que procuramos abstrair nosso aprendizado dialogando com mais rigor com as concepções que cada um a seu modo conseguia engendrar, manipulando os conceitos herdados de nossas tradições.

---

<sup>46</sup> Clarice Lispector em “Água Viva”

Pode-se afirmar que estes espaços-tempos que circunscreveram o ‘coletivo inteligente’, que percorreram o grupo-pesquisador em estado prático, podem ser qualificados como o território onde se territorializou o nosso “ritornelo” de pesquisa, um ritornelo profissionalizante que serviu para criar e delimitar o círculo que se abriu para as forças vindas do interior do grupo social implicado; portanto, uma máquina de afetos, movida pela intenção de imprimir-lhe uma forma de existência.

O grupo-pesquisador não é um conjunto objetivamente bem circunscrito, visto que para existir pressupõe o desejo de seus participantes em instituí-lo, embora, só ganhe existência em nossa imaginação que crê que ele foi criado, instituído por nós. O que faz dele, antes de tudo um espaço-tempo de Afetos, uma multiplicidade em que as linhas de fuga e os devires são liberados sem que haja licenciosidade ou autoritarismos, porque é autogestionário e plural por natureza de concepção. É gerado para ser transformado numa instância dinamizadora do processo de produção compartilhada das informações e dos pensamentos, que no nosso entendimento só pode ser mesmo social. Foi concebido para “quebrar a rotina, estranhar o familiar e familiarizar o estranho”, como ocorre no brinqueado. E como tal, o coletivo aqui é entendido como uma multiplicidade cognoscente que se desenvolve e que se transforma, paradoxalmente, no âmbito do social e junto às intensidades não-verbais e pré-verbais. Por estar junto ao nível do *socius*, vai muito além da figura de um indivíduo. Porque é inseparável das intensidades “não-verbalizáveis” e “pré-verbais” se prolifera muito aquém da pessoa da figura de um sujeito. O Espaço-Tempo que se formou pode ser concebido em suas dimensões: a) verbal, porque se sustentou na dialogicidade; b) não-verbal, porque inclui a experimentação do brincar; c) verbal e não-verbal, porque se expressa por meios de

linguagens cruzadas, que além do corpo inclui o desenho, a pintura, os suportes e artefatos que servem como conversores de agenciamentos, de singularização dos devires, de proliferação e contágio de emoções e afetos que se agenciam e colaboram para a aura emocional do brincar e da pesquisa. Espaço-tempo de produção dos anômalos, das enfiadas de borda que emergem, que são invocadas com nossas intervenções maquínicas na relação que estas estabelecem entre si e na relação direta com os sujeitos externos (não institucionais) envolvidos e com o objeto do desejo. Afinal, pesquisar é produzir anômalo, afirmaram Deleuze e Guattari. Hâmiya é produzir “encantado”, diz a tradição Pataxó. Sendo assim, então será o ‘Boitatá’, o Papão? Explico, o Boitatá, conforme demonstra a figura abaixo é uma criatura indescritível, uma hecceidade. “Um fogo que a Si-queima”.<sup>47</sup> Pode ser que ele se revele como um “amigo” ou um “inimigo” imperceptível; pode ser que sirva para proteger, assim como, para ameaçar e destruir.

---

<sup>47</sup> De acordo com o dicionário Aurélio Século XXI (2000) o termo ‘boitatá’ tem a sua origem no Tupy-Guarani. Do ponto de vista do Folclore refere-se ao Gênio que protege os campos contra os incêndios; É também visto como um Touro furioso que lança fogo pelas ventas e queima tudo (como intuitivamente foi retratado no desenho); Pode ser o Papão também e ainda: cobra-de-fogo; fogo-fátuo.

Segundo o historiador e pesquisador Benedito Prézia, assessor do CIMI, a palavra boitatá, vem de baetatá - m’bae, significa “coisa” e tatá é fogo. Cobra de fogo. Os portugueses viram nele uma verdadeira assombração.

### O anômalo: O encantado



Figura 16:

O Boitatá, um dos encantados que habita o imaginário dos aprendizes nesta região, desenhado por uma criança ‘não-índia’ (10 anos). A imagem expressa os afetos e as intensidades pré-verbais que não podem ser descritas através das palavras.

Esta imagem ilustra bem, o modo através do qual *“Cada multiplicidade é definida por uma borda funcionando como Anômalo; mas há uma enfiada de bordas, uma linha contínua de bordas (fibra), de acordo com a qual a multiplicidade muda”*. (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 33).

O Boitatá, por exemplo, funciona como um personagem conceitual, rítmico e imanente ao pensamento. É ele que no imaginário dos pesquisandos, introduz a noção de perigo, de cuidado, visto que habita o reino do elemento Fogo, podendo proteger os campos do incêndio inimigo, mas também, incendiá-los e destruí-los. Tudo dependerá da qualidade da aliança que com ele pode vir a ser tecida.

Há em relação à expressão dos Afetos anômalos nos desenhos e pinturas produzidas pelas crianças, outras criações bem mais objetivas do que o que está sendo apresentado aqui; mas, seu conteúdo nos levaria a abordar outras questões que escapam esta análise. Para realizar com autonomia minha própria interpretação e análise em torno das experiências vividas no âmbito do pesquisador-coletivo, contei com a amizade, o apoio e o interesse de um menino muito criativo e talentoso na arte de desenhar, de criar quadrinhos, compreendendo o que buscava investigar me ofereceu algumas de suas criações e de seus préstimos em benefício de nossa pesquisa, os quais decidi aproveitar algumas de suas produções, pelo menos as que me pareceram relevantes em relação aos temas e microtemas que formam privilegiados nesta descrição. O desenho apresentado na figura anterior é uma de suas produções. Sendo o seu próprio autor, o seu criador, ele mesmo um anômalo para nós, no contexto deste estudo, se revelou como uma espécie de “terceiro incluído”; suas análises interpretativas, uma espécie de “satélite cooperante”, um co-intérprete, “um curinga” como nomeia a Sociopoética ao reconhecer e prever esta qualidade de intervenção em suas investigações.

Deste modo, suas intervenções, não inseridas na dimensão do grupo-pesquisador, embora co-adjuvante, ajuda-nos a adivinhar o não-dito nas marcas deixadas pelos membros do grupo-pesquisador Pataxó. Desta forma, parte dos resultados da aplicação do dispositivo foi triplamente examinada (por mim, pelo grupo-pesquisador e pelo nosso amigo): as impressões deixadas nos registros que ia reunindo à minha volta (fotos, desenhos e pinturas, chulas, contos e relatos). Esta modalidade de apoio não-formal, espontâneo e quase-invisível, revelou-se um “amigo quase-invisível”, de agradável companhia. Foi numa destas trocas e diálogos que ganhei de presente este e

mais alguns outros desenhos, que segundo o meu olhar cheio de zelo, está carregado desses afetos não-verbalizáveis, cujo processo de transdução encheu de expressividade seus desenhos e seus quadrinhos:

A decisão de experimentarmos juntos e de compartilharmos da polifonia de vozes que povoaram este espaço-tempo de fronteira, situado entre o lúdico e o lúcido; a situação imaginária e a imaginação da experiência; a tribo no cotidiano e o grupo-pesquisador no recorte da pesquisa; o pensamento em seu estado nascente, na sua dimensão mais concreta. A reflexão analítica na sua forma mais abstrata fez justificar o que queria saber: se, seria possível olhar para a realidade com outros olhos e de pensá-la com outros pensamentos com os quais ainda não havia me acostumado; e, viver, como diria Nietzsche: *“Uma experiência de embriaguez sem perda de lucidez. Trata-se do dionisíaco artístico, onde os elementos destruidores são reprimidos pela beleza e pela medida dadas por Apolo”* (apud GAUTHIER, FLEURI e GRANDO: 2001).

Obviamente, nenhum ‘objeto transicional’, nenhum suporte de brincar (porque chamar objeto o que não é objeto é pura imaterialidade?)<sup>48</sup> ou objeto do desejo nos pareceu mais apropriado para a comunicação e a ‘contaminação’ entre ‘os diferentes’, do que o brincar, Brncar com os Pataxó.

Os aliados da Pesquisa Participante não de concordar, que uma proposição de pesquisa que pretende instituir-se com a co-operação da mais-valia dos outros dificilmente teria êxito, se decidisse por uma temática e por uma problemática individualista e

---

<sup>48</sup> Considero o termo “objeto transicional” utilizado por Winnicott uma indução que favorece o pensamento equivocado e massificado que só vê o brinquedo como objeto e não como ato, como afeto que se realiza através da ação do brincar em si mesmo. Se o objeto transicional tornou-se um “substituto simbólico” do corpo da mãe é porque lhe arrebataram o corpo para levá-lo para “produzir”, trabalhar.

egocentrada no pesquisador institucionalizado. Principalmente, se fosse proposta por alguém ainda estranho ao grupo e à comunidade pluricultural em que se inseriu. E foi essa a situação na qual estive implicada. Para a tribo Pataxó, eu não era totalmente desconhecida, visto que passei a co-habitar o povoado um pouco antes de deflagrar este trabalho. Mas também não era, de modo algum, uma pessoa que pudesse ser considerada conhecida e que gozasse da plena confiança de seus moradores. Confiança é sentimento que precisa de tempo de partilha. Neste caso ou se arrisca a conquistá-la ou desiste-se da aventura. Como não desisti, o que foi feito para convencê-los a brincar e a pensar comigo?

Seguindo por este caminho, para muitos, prazeroso em relação ao ato de pensar, de conhecer, de perseguir e seguir o que nos diz a nossa curiosidade epistêmica, passamos por muitas transformações, por muitas motivações abertas para novas e sucessivas reelaborações. O que tornou evidente na experimentação foi o fato desta aprendiz-prático-pesquisadora, sujeito instituído e institucionalizado neste trabalho, ter se transfigurado, se transformado “para o grupo-pesquisador Pataxó”, num ser totalmente anômalo, a borda determinante do “vazio”, diante do qual se fez possível resgatar e recriar o brincar o hãmiya Pataxó, há uma década proibido pelas hegemonias católicas do lugar. Afinal, segundo a definição de Deleuze e Guattari (1997b: 25-26), *“O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afetos, não comporta nem sentimentos familiares ou subjetivados, nem características específicas ou significativas. Tanto as ternuras quanto as classificações humanas lhe são estrangeiras”*.

Não havendo sentimentos familiares, consanguineamente herdados e ou subjetivados, nem características específicas ou significativas; não existindo ternuras ou

classificações possíveis entre nós, começamos então a refletir sobre o que contagiou o nosso devir-criança, o devir-índio e o devir-mulher.

Não se trata aqui de fazer uma genealogia do jogo ou do brincar, mas de assumir nossa implicação subjetiva nesta trama que promove as passagens do universo sociocultural lúdico para os processos de subjetivação das identidades e destes para os conceitos científicos. Na configuração deste Plano de Consistência, o ritornelo do hãmiya, por exemplo, pode ser assim caracterizado:

- a) É uma produção da Poética Sociocultural Pataxó bastante singular, mas que também foi identificado por Álvares (1992) e Alves (2000) numa outra configuração, junto à etnia Maxakali em Minas Gerais.
- b) Sua forma de transmissão é oral, mas, também silenciosa, meditativa, contemplativa, porque se serve de meios que são engendrados nos domínios da ‘corpOralidade’, da gestualidade, do segredo, do mistério e do sagrado.
- c) Introduce conteúdos e particularidades do universo sociocultural Pataxó, operando, de forma compartilhada ensinando-aprendendo habilidades programadas autogestionariamente pelas gerações adultas e pelas gerações mais jovens, inclusive pelas crianças pequenas.

## O LUGAR ONDE SE FAZ O ESQUECIMENTO

*O Tempo presente e o tempo passado estão ambos talvez, presentes no tempo futuro. E o tempo futuro contido no tempo passado. Se todo tempo é eternamente presente. Todo tempo é irredimível. (...) O tempo passado e o tempo futuro, o que poderia ter sido e o que foi convergem para um só fim. Que é sempre presente. (T.S. ELIOT)*

### O Contra-Método

*Mussaraingáua, mussarain, mussaraintáua* – é o ato de brincar em nhegatu,<sup>49</sup> quer dizer “o lugar onde se faz o esquecimento”. Sua gênese provém de “sarain”, que se refere ao “esquecido”. O prefixo “mu” transforma o termo em um verbo transitivo, *mussarain*, portanto, significa “fazer esquecer”. Na expressão “*mussaraintáua*”, o sufixo “*táua*”, diz respeito à Terra; podendo ser traduzida como: “terra ou lugar onde se faz o esquecimento”.

A terra, o lugar aqui, não entende nada das geografias territorializadas, seu espaço é nômade e o seu país é o abstrato. Do ponto de vista desta concepção é possível deduzir que ela é completamente coerente com a noção de ritornelo e com a explicação dos processos de territorialização-desterritorialização e reterritorialização, produzidos por Deleuze e Guattari, como também é coerente com a concepção de Espaço-Tempo-

---

<sup>49</sup> Língua síntese da fusão do Tupy-Guarani, língua de domínio dos povos indígenas no Brasil colonial com o Português falado pelos Jesuítas nas missões, segundo Stradelli (apud Câmara Cascudo, 1958).

Coletivo-Transicional criado pela Sociopoética. Mas esquecer, esquecer de que neste território imaginário?

Após analisar os resultados, percebi que o pensamento Pataxó caminha muito mais afinado com o modo como pensam os taoístas do que pode imaginar a psicanálise Winnicottiana. Que ele se aproxima muito mais da concepção epistemológica de Bachelard, do pensamento em Roland Barthes, do que pensa as nossas vãs pedagogias. Jean Lescure (apud BACHELAR, 1978: 194), ao estudar a obra do pintor Lapicque, concluiu exatamente o que estamos tentando dizer com isso:

*(...) É preciso então que o saber se acompanhe de um igual esquecimento do saber. O não-saber não é uma ignorância, mas um ato difícil de superação do conhecimento. É a esse preço que uma obra é a cada instante essa espécie de começo puro que faz de sua criação um exercício de liberdade.*

Esquecer para Barthes não é fugir, muito pelo contrário, é um ato de coragem, é o processo através do qual, o corpo se encoraja para raspar o já sabido para revisitar o esquecido.<sup>50</sup> Para os Pataxó este Espaço-Tempo onde seus corpos são raspados para experimentar com as cores do presente, o que verdadeiramente São, é espaço-tempo-coletivo-transicional, é lugar onde se pode abandonar os condicionamentos, os formalismos sociais e os conceitos transcendententes.

---

<sup>50</sup> Apud: Alves, Rubem (2002: 51-56)

Sob este olhar, o brincar que os Pataxó produzem para si, torna-se auto-expressivo e ao mesmo tempo, entra em diálogo e ganha correspondência junto ao que propõe a Sociopoética, quando orienta seus aliados para *“investigar o imaginário dos atores coletivos e individuais tanto na sua materialidade quanto na sua idealidade, ampliando-o até constituir um espaço-tempo-coletivo-transicional, uma cultura em que atuam forças vitais que permitem lembrar-se, devanear, fazer projetos, isto é, acertar e iludir”*. Desse modo, a escolha do método se apresentou em sintonia com o modus operandi do brincar e da episteme nativa do Brasil.

## O DISPOSITIVO DO PROCESSO DE PRODUÇÃO COMPARTILHADA DO CONHECIMENTO

O que é um dispositivo do ponto de vista desta economia do desejo e da Sociopoética?

A concepção de dispositivo foi herdada da Análise Institucional teorizada por Lourau (1995) e Lapassade (1977), situa-se no coração da possibilidade de se analisar crítico-explicativamente os espaços-tempo, os meios, os ritmos, os sujeitos pesquisandos, suas produções e artefatos culturais. Pela mediação do dispositivo, o supostamente óbvio se revela como estranho e como possibilidade de se tornar re-conhecível, e, o que parecia anteriormente estranho passa a se apresentar de forma mais aprazível e familiar. De um modo geral pode-se afirmar que o invisível, o escondido pelas instituições e pelos poderes-disciplinares se torna visivelmente revelado e analisáveis. Isso pode acontecer se, do ponto de vista esquizo-analítico, o dispositivo for programado para facilitar a expressividade e a comunicação dialógica entre o desejo e os atravessamentos que recortam a subjetividade dos sonhos, dos projetos silenciados, das linhas de fuga, das potências que são geradas de forma não-conscientes, não-sabidas pelo corpo e pelo pensamento no cotidiano que nos circunscreve. São exemplos deste tipo de dispositivo concebido no campo de nossas pesquisas: a assembléia, inventada pela Pedagogia de Freinet (1998) e pelos movimentos sociais libertários; o círculo de cultura, criado por

Paulo Freire (1987); os grupos operativos, idealizados por Pichon-Rivière (1989)<sup>51</sup>, etc. Convém deixar claro que o método e o dispositivo do Grupo-Pesquisador não tem nenhuma intenção ou compromisso com as demandas clássicas da “conscientização” concebida pelo movimento marxista. Não pretendemos conscientizar ninguém, até porque ninguém conscientiza ninguém. Primeiro, a pessoa toma consciência de Si, para somente depois, conscientizar a Si própria. É justamente o oposto o que desejamos: Queremos desaprender o aprendizado que foi acumulado pela razão alfabética que vem nos impedindo de aprender a sabedoria oral dos iletrados e dos infantes analfabetos. Resumindo, portanto, do ponto de vista do que aqui foi elaborado, segundo as nossas próprias demandas no presente estudo, o dispositivo refere-se ao modo através do qual, os meios, ou seja, os blocos de espaços-tempo constituídos pela repetição periódica dos componentes passaram a revidar o caos que ameaçou invadir as práticas sociais de produção do brincar e de seu conhecimento, propriamente dito. Olhando por esta perspectiva esquizoanalítica, a formação de assembleias, de grupos operativos, círculos de cultura ou de grupo-pesquisador, não basta. Estes dispositivos mais abrangentes em meios participativos precisam estabelecer alianças com outros meios, outros dispositivos, micro-dispositivos e ou técnicas, que os faça funcionar em simbiose com os sonhos e os objetivos que traçam para si mesmos. Visto que a noção de coletivo, de grupo não pode ser tomada como um bloco monolítico, como um objeto de brincar em mãos fascista, mas como grupos-sujeitos, sujeitos-coletivos, inteligências-coletivas que também desejam. Por serem coletivamente inteligentes, os membros e os grupos dos

---

<sup>51</sup> FREIRE, Paulo e PICHON-RIVIÈRE. O Processo Educativo segundo Paulo Freire e Pichon-Rivière. 2ª. ed. Petrópolis : Vozes, 1989

quais participam, não costumam se conformar em passar de um meio, de um espaço-tempo para o outro sem se comunicarem entre si, sem saberem o porque do deslocamento.

Eis o problema: comunicar-se de que maneira? Quem com quem? Com que linguagem? Utilizar qual sistema lingüístico? Que linguagem será privilegiada? Como os espaços-tempo serão organizados para que todos se comuniquem, dialoguem?

## O CONTO: O CATADOR DE SONHO

Conta-se que um velho índio, subiu ao topo de uma montanha para ter uma visão e se comunicar com o Grande Espírito. Para isso levou algumas oferendas: um aro de cipó, crina de cavalo, sementes e penas. Logo, O Grande Espírito apareceu-lhe na forma de uma aranha que lhe falou em linguagem sagrada. Primeiro, tomou das mãos do velho índio o aro de cipó e começou a tecer uma teia utilizando-se dos materiais oferecidos. Enquanto tecia, o Grande Espírito falava sobre os ciclos da vida, do nascimento à morte. Lembrou-lhe das boas e das más forças que atuam sobre nós em cada uma dessas fases, desses ciclos, dizendo: *\_ Se você escutar as boas forças elas o guiarão na direção certa e trarão a harmonia da natureza. Do contrário, o levarão à direção errada, causando dor e infórtúnios.*

Quando a teia ficou pronta, o Grande Espírito ofereceu a obra que havia concluído à sua tribo, com a seguinte observação: *- Eis aqui, o catador de sonhos. No centro está a teia que representa o ciclo da vida. Utilize-a para ajudar o seu povo a alcançar seus objetivos e fazer bom uso de suas idéias, de seus sonhos e de suas visões. Os sonhos vêm de um lugar chamado Espírito do Mundo e eles povoam o ar da noite, com sonhos bons e ruins. A teia, quando pendurada se moverá livremente e filtrará os sonhos encontrados no ar da noite. Os sonhos ruins ficarão presos na trama da rede e desaparecerão com os primeiros raios de sol da manhã. Os sonhos bons, por já*

*saberem o caminho correto, penetrarão o furo do espírito, deslizarão suavemente pelas penas e se aninharão no coração do sonhador. Falou, depois foi embora!*<sup>52</sup>

### **BRINCAR-DE-CATAR-SONHOS: a Dimensão Autogestionária do Grupo-Pesquisador**

Diz o ditado popular que “quem conta um conto aumenta um ponto”. Mais do que contar um conto e aumentar um ponto, o que fizemos foi aumentar vários outros; para fazer com que o conto crescesse e contagiasse o grupo-pesquisador com nosso objeto do desejo. Muito além das expectativas, o conto se multiplicou, contagiando a epistemologia, a metodologia, o nosso senso ético e estético.

O conto foi adaptado e organizado livremente para atender dois objetivos. Primeiro, facilitar a instituição do grupo-pesquisador proposto pela Sociopoética; segundo,

---

<sup>52</sup> Organizei livremente este conto ou fábula-mito para servir de dispositivo sociopoético no processo de instituição do sonhar, de negociação do balizamento entre: as “demandas” do grupo-pesquisador e as “encomendas” institucionalizadas; os sonhos, as expectativas e as aspirações do grupo e o projeto acadêmico-científico; a sabedoria oral e os conceitos e categorias científicas. O conto e a mandala foram identificados entre vários povos nativos: indígenas norte-americanos, canadenses, sul-americanos e brasileiros da Amazônia. Também é possível encontrar o objeto em vários tamanhos e modalidades coloridas, entre comerciantes e artesãos (os) no mercado do turismo regional em Porto Seguro e Prado. Obviamente que entre os últimos, o que circula é só o objeto de arte, desprovido de sua mensagem. Entre os povos indígenas o objeto acompanha o mito, o conto que lhe deu origem. Convém ressaltar que o nosso ponto de partida não foi seu objeto, este foi recriado depois que o conto foi contado e recontado. Cujas composições foram baseadas num texto de autor desconhecido.

favorecer o processo de organização e análise das informações interculturais produzidas no entremeio:

- a) das “demandas” do grupo-pesquisador e das “encomendas” institucionalizadas;
- b) dos sonhos, expectativas, aspirações do grupo e do objeto do desejo, da vontade de saber do Projeto de Pesquisa;
- c) da sabedoria oral-etnocultural-tradicional e dos conceitos, das categorias científicas.

Não foi por acaso e não sem efeito, que as partes, os elementos, as partículas e as moléculas deste Conto foram minuciosamente manipuladas, observadas, re-apresentadas e analisadas no espaço-tempo-coletivo-transicional. Convém esclarecer que o desenvolvimento integral deste primeiro dispositivo metodológico que começou com a narrativa do conto, seguido da exploração dos questionamentos que fizemos, se estendeu por mais sete encontros posteriores até conseguir concretizar o que nos propusemos: balizar o tema-problema à luz do desejo coletivo.

Os momentos e as ações previstas neste intervalo de tempo foram programados no sentido de fazer com que todos os membros do grupo-pesquisador (adulto e criança) pudessem não só, participar diretamente das práticas, como também, co-produzi-las e co-ordená-las. Para isso, compartilhamos o planejamento e a operacionalização de nosso dispositivo metodológico seguindo um roteiro aberto, porém, orientado pelos procedimentos que foram sugerido após terem entrado em contato com o conto:

1. Contar o conto e comentá-lo.
2. Recriar ou (re) produzir tridimensionalmente o objeto-suporte, a teia em forma de mandala (o filtro dos sonhos ou catador de sonhos).

3. Dar expressão aos próprios sonhos, no singular e no coletivo: artisticamente, poeticamente e ou ludicamente.
4. Registrar os sonhos singulares para comunicá-los ao coletivo.
5. Expor os sonhos coletivos.
6. - Reunir e rearticular as informações, os conhecimentos e as novas questões produzidas a do Projeto de Pesquisa.
7. - Sistematizar as informações e os conhecimentos compartilhados no caderno de itinerância na sua modalidade individual e coletiva.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> O caderno de Itinerância foi organizado em duas modalidades: uma, aberta ao coletivo, a outra mais institucional, individualizada, restrita à aprendiz-pesquisadora (responsável pela pesquisa).



Figura 17: A mandala que foi produzida a partir do que foi enunciado pelo conto tomado como suporte do dispositivo de produção das informações e do conhecimento.

Considerando este dispositivo em seus momentos citados, sob a forma de ações sucessivas, investidas sobre suas materialidades e conteúdos de expressão existencial, sabendo que ambos foram produzidos segundo a lógica dos sentidos e dos significados conferidos e legitimados pelos membros do grupo-pesquisador, podemos afirmar, que de certo modo, o que fizemos neste rito iniciático foi atualizar o conto, atualizando a realidade através do jogo-ritual que acabamos inventando. Esta constatação foi se tornando possível, à medida que fomos trabalhando as produções e percebendo que

aquele trabalho despertava em nós todos a sensação de uma experiência real e ao mesmo tempo imaginária; muito próxima à enunciada de forma “fabulosa” no conto.

Devo ressaltar que as materialidades e as qualidades expressivas, trabalhadas pelo grupo-pesquisador e inspiradas pelo conto, foram proporcionalmente, mais densas e mais numerosas em seus conteúdos de expressão e obviamente, muito mais significativas. Por outro lado, a situação vivida parecia exigir do nosso devir-aranha, muito mais competência do que supunha ser necessário.

O ‘jogo-do-faz-deconta’ não só nos conduziu a sonhar, como também a retratar o real, o cotidiano, expiando suas próprias misérias e as ilusões de nosso pensamento. Das ilusões expiadas, a primeira delas foi crer que sonhando poderíamos nos livrar dos pesadelos impostos pela realidade; que brincando tudo seria liberdade, espontaneidade, alegria e que não haveria porque sofrer.

Como o ocorrido lá na montanha também no conto e aqui nesta experimentação, trouxemos o fruto do trabalho produzido para ser oferecido, examinado, explorado e refletido pela inteligência coletiva que nos constituiu, à luz das teorias que escolhemos para dialogar. Como fez o Grande Espírito – o devir-aranha do sábio – diante das materialidades e suas afecções, nós também precisamos produzir e atribuir um sentido coerente e verdadeiro às experiências praticadas. Por isso, procuramos re-significar parte por parte desta multiplicidade que se transformou numa espécie de “jogo-pesquisa”, um “trabalho-jogo” na concepção de Freinet e Makarenko. Assim, precisamos saber, tanto lá quanto aqui, sobre a qualidade dos afetos, das motivações, dos pensamentos e dos conhecimentos que conspirou, teceu e comunicou sobre Si, sobre seu mundo organizado e articulado em rede.

Foi procurando instituir um espaço-tempo crítico onde pudéssemos sonhar juntos, com autonomia, colocando em simbiose o enunciado no conto “O Catador de Sonhos” com a proposição do Tema, acordado dialogicamente com os pesquisandos, logo no primeiro contato, que decidi provocar o grupo e nortear as reflexões em torno deste dispositivo com as seguintes questões: Qual é o seu maior sonho? Que brinquedo te faz sonhar? Quais são as suas formas preferidas de brincar? Que brincar, os adultos brincam com você? Com o que vocês brincam sem a presença dos adultos? Onde se realiza, como e quando? Que brincar é compartilhado por todos os membros da tribo e ou do grupo-pesquisador? Há algum brincar proibido? Qual ou quais?

Essas questões foram apresentadas oralmente, no final da primeira sessão em que narramos e refletimos dialogicamente o conto com todos os participantes. Na reflexão da narrativa do conto, demos ênfase aos aspectos contextuais, denotativos, conotativos e problematizadores da prática do sonhar como devir. A apresentação das questões fez parte de uma estratégia que intencionava antecipar o assunto que seria pautado para animar os nossos próximos encontros. Simplesmente, porque desejava provocar e estimular o coletivo a pensar mais sobre o brincar, o sonhar, o se iludir, o devanear, relacionando-os ao contexto cotidiano e ao seu universo sociocultural.

Antes de comentar as informações que foram produzidas a partir desta orientação, considero importante destacar as implicações da escolha metodológica que fiz, em relação ao perfil do grupo-pesquisador; bem como, a sua receptividade positiva em relação ao conto e à abordagem dos afetos e de suas respectivas afecções no processo deflagrado no trabalho com o referido Tema.

Havia uma outra intenção dobrada neste querer contagiar os pesquisandos com as palavras e com o conto que elas dão consistência: a de fazer com que as gerações adultas e as gerações mais jovens pudessem se expressar com liberdade, sonhar umas com as outras. De modo que foram as informações geradas na experimentação deste dispositivo lúdico que nos serviram de bússola e nos forneceram os instrumentos básicos que nos orientaram na “leitura de mundo”; no entendimento do universo sociocultural que tramava seus desejos, o espaço-tempo contextual e sócio-histórico imanentes à pesquisa. Este entendimento é claro, não foi imediato, nem por acaso, havia alguns obstáculos epistemológicos a suplantar. Neste jogo de co-ocorrências e de reciprocidades, ainda seria necessário haver uma correspondência de significados e de sentidos compatíveis, entre o universo sociocultural desta aprendiz-prático-pesquisadora e o universo sociocultural dos brincantes Pataxó, a fim de evitar e ou reduzir os riscos da tentação das projeções, das transferências incongruentes, dos inevitáveis desvios e equívocos que toda interpretação intercultural não-acertada entre sujeitos-objetos diferentes geram em seu percurso.

Não poderia concordar em protagonizar um processo de pesquisa em que grupos minoritários, historicamente estruturados em relações de desvantagem social, econômica e etnocultural, fossem mais uma vez submetidos à subjetividade, à identidade e às relações de alteridade dominantes presentes na práxis e nos discurso descritivos que fabricamos para os nossos pares. Por entender assim, posso afirmar que me deparei com informações, noções e conceitos socioculturais totalmente inéditos para mim, porém, muito familiares para eles. Em contrapartida, o que parecia familiar ao

meu mundo feito de escrita, se apresentou totalmente estranho e desconhecido para os demais. O que poderia parecer inicialmente ser uma desvantagem acabou se transformando numa oportunidade científica, epistemológica e metodológica singular, à medida que colocou em estado de emergência o benefício desterritorializante da dúvida entre as supostas hierarquias e certezas estabelecidas em torno do “já sabido”.

O interessante disso tudo, foi o fato de que o ‘não-saber’, ao invés de gerar angústias, nos convocava a exercer a virtude da humildade, diante da polifonia das vozes e da pluralidade dos corpos brincantes que se envolveram nesta temática. Além do mais, serviu para explicitar a dupla responsabilidade que pesava sobre o coletivo e sobre cada uma das partes relacionadas, diante da evidência de que havíamos acabado de nos transformar, paradoxalmente, em mestres-aprendizes; ensinantes-aprendentes.



Figura 18: A Instituição do Sonhar e do Grupo-Pesquisador . Uma criança apresenta os seus sonhos ao grupo, no momento da aplicação do dispositivo Brincar-de-Catar-Sonhos ( 30 de abril de 2000).

Como tal fenômeno poderia ser explicado? Como compreender que alguém ao mesmo tempo pudesse ensinar aprendendo ou aprender ensinando? Ora, não é a vida toda, que funciona assim? Talvez essa compreensão seja difícil de ser equacionada do ponto de vista da lógica das Ciências Sociais; mas, não do ponto de vista da Poética do escritor modernista Guimarães Rosa, quando afirmou que “mestre não aquele que sempre ensina, mas, o que de repente aprende”.

Sendo verdade que transformara ao mesmo tempo crianças e adultos em mestres e aprendizes, restava saber: que dispositivo ou técnica utilizar para organizar o grupo-pesquisador e os conhecimentos que ele produz em sua pluralidade, considerando que a complexidade de tais posições, poderiam gerar ambigüidades no tratamento dos dados? Vale ressaltar que a técnica da entrevista ou da observação em si mesma, sozinha, não seria capaz de criar as potências que já havia favorecido e outras que precisava gestar para mexer e colocar em relação de dialogicidade o imaginário, o pensamento e o conhecimento coletivo de forma produtora. De acordo com a orientação epistemológica e metodológica escolhida, seria preciso acionar determinados mecanismos favoráveis à comunicação mais profunda, aos processos de singularização dos devires, à emergência do sonho, do devaneio, dos projetos, de forma objetiva. Mas como fazê-lo? Decidimos recorrer ao modo como fazem as crianças quando se encontram pela primeira vez, ou seja, brincando, fazendo arte. Fazendo arte, não só estaria respeitando e valorizando o interesse dos pequenos, que não era um interesse menor; como também, estaria em relação de simbiose com um dos princípios propostos pela Sociopoética. Ainda por cima, estaria realizando a tão necessária “cisão

metodológica” entre a Esquizo-Análise ou Rizomática e as práticas analíticas que tradicionalmente são utilizadas para interpretar o brinquedo ou os jogos.

Foi do conjunto destas reflexões, parcialmente compartilhadas com as facilitadoras da pesquisa<sup>54</sup>, que nasceu a idéia da transformação do conto do catador-de-sonhos em um dispositivo mais complexo, o qual denominamos “Brincar-de-Catar-Sonhos”.

Por esta via, os demais dispositivos metodológicos foram selecionados e serviram para expressar de maneira direta, contundente, sem mediação e com objetividade que o grupo-pesquisador, como o coletivo inteligente que é, pode e deve propor a direção epistemológica e metodológica das pesquisas das quais concordam e confirmam o desejo de co-produzi-las; além de revelar-nos no nível micropolítico os poderes invisíveis e visíveis que agem sorrateiramente de maneira consciente e não-consciente, a favor e contra os projetos coletivos da vida social, inclusive em relação às pesquisas que realizamos.

---

<sup>54</sup> Consideramos facilitadoras da pesquisa, as três mulheres indicadas pelo coletivo, responsáveis pela missão de animar os membros do grupo, co-ordenar os processos autogestionários, socializar entre todos as informações operacionais e fazer a interlocução institucional entre a tribo (Pataxó) e a responsável institucional pelo estudo.

### **A Face Transcultural do Dispositivo do Conto – Fábula ou Mito**

Há muitas maneiras de se abordar um conto. SILVA (1995: p.318-319), por exemplo, ao analisar os mitos e as lendas, identificou algumas intenções bastante contraditórias, entre os que justificam fazer uso destas narrativas com algum uso didático. Partindo de suas análises é possível afirmar que no conjunto das intenções, pelo menos num aspecto, todos convergem: usam o mito (fábula ou conto) como dispositivo do desejo pluricultural e ou intercultural. Porque se trata de caminhar na direção do outro, de procurar expressar-se segundo as referências e ou, os “universais” que são reconhecidamente, comuns a todos: o sonho, o desejo, os afetos. Seja para depreciá-los, valorizá-los ou caçá-los. Sendo assim, para o Bem ou para o Mal, do ponto de vista da intenção pedagógica destacada por Aracy Lopes Silva (Op.cit.), o conto, mito ou fábula, serve às missões interculturais e transculturais, incluindo as que são ambíguas e de caráter contraditórias. Seja qual for a intenção, primeiro divulga-se, acusa-se sua existência criativa para somente depois lhe imprimir algum (des) serviço. Seja para afirmar, reconhecer ou negar a sua cultura de origem, seja grega, romana ou indígena. Para negar a autoria e o protagonismo do conto, muitos utilizam os meios e os afetos contidos no próprio conto para ritmarem e potencializarem mais ainda, seus próprios preconceitos, contidos no pensamento evolucionista dominante que os utiliza para infantilizar, debochar e criticar a cultura do “outro”, ou seja, dos povos indígenas. Para isso os representa como “infantes” da humanidade e signatários do estágio primitivo, julgando suas produções artístico-culturais e sua poética social como se fossem criações “inferiores”. Porque suas narrativas são enunciados de devir. A maioria dos leitores e

das leitoras tendem a enxergar o conto ou mito, se compará-los aos “contos maravilhosos”, que foram produzidos na literatura infantil européia. Esforço inútil e “infantil” pois, tanto aqui quanto lá, o conto, a fábula ou o mito, são dispositivos de singularização do devir. Serve tanto para estimular a imaginação, agregar novos elementos para o enriquecimento dos mundos envolvidos, das multiplicidades postas em jogo, como diriam Deleuze e Guattari. Por último, há os que conseguem perceber o conto como uma oportunidade do contato direto com imagens simbólicas constitutivas da própria condição humana, conforme percebeu e teorizou Jung em sua psicologia analítica quando destacou a importância e a influência dos mitos sobre o humano e o inconsciente.

Embora, o emprego do conto, da fábula ou do mito possa parecer um meio ingênuo para alguns, ele ajuda a colocar em estado de emergência, complexos de imagens familiares; põe em evidência signos que podem ser associados às situações do dia a dia, nos remetendo a fatos, informações, conhecimentos ou acontecimentos esquecidos, mas já conhecidos. Suas narrativas têm muitos estratos, muitas camadas de significação subjetivas e objetivas. A depender do contexto em que é experimentado, onde passa a reger, pode possibilitar que em seu retorno novas descobertas de universos de significados impensados, possam ser feitas.

O conto, por tratar-se de uma narrativa que documenta a passagem do oral para o escrito já nasceu implicada numa questão ética, visto que se transformou numa alegoria. Diante da alegoria é preciso estar atento, pois, conforme definiu Bosi (1995:76), se por alegoria entende-se, *“um método de pensar e dizer que se fixa no abstrato das grandes noções*

*(recobrando a riqueza das diferenças vividas pela experiência), então as figuras emblemáticas desse auto, ilustram com justeza a definição do processo”.*

É também verdade que a alegoria seduz de modo singular devido à combinação de formas simples e potencialmente polissêmica. Mas, Bosi (1995:80) ao analisar os Autos que foram utilizados como instrumentos didático-pedagógicos na catequese jesuítica, criados por Anchieta, nos adverte que:

*Haveria nas semânticas das imagens alegóricas, um juízo radical do Poder, esse outro-esfinge, que despreza os homens enquanto pessoas singulares e diferenciadas, e a todos apaga sob a cara vazia das grandes abstrações.*

No nosso caso, o conto “o catador de sonhos serviu, bem menos, para revelar o protagonismo do pensamento que o elaborou e muito mais para refletir seus conteúdos de expressão, sua sabedoria e, para deflagrar novos processos de singularização dos devires postos em jogo. Se analisá-lo com profundidade, perceberemos que sua base xamânica, cosmogônica e ou cosmológica, falam por ele próprio. Um dispositivo que podemos afirmar, familiar para os filósofos da antiga Grécia, para os chineses, os hinduístas, os adeptos da umbanda, do candomblé, etc; e, bem menos, para os ocidentais que habitam o edifício racista do território racionalista da lógica formal que fundou o pensamento da chamada modernidade .

O que analisamos não significa muita novidade em relação ao que se costuma praticar epistemologicamente e metodologicamente na pragmática da Educação Indígena no

Brasil<sup>55</sup>, que inclui em seu planejamento toda as expressões legítimas da cultura e do cotidiano etnocultural dos povos indígenas. Não se trata de trabalhar ingenuamente a alegoria, o mito ou a metáfora, afinal em todos os tempos ela sempre serviu a propósitos muito diferentes entre si, inclusive, aos propósitos antagônicos. Segundo o que observou Alfredo Bosi (1995: 81), diante da “alegoria”, estamos diante do primeiro instrumento de arte criado para as massas, pelos intelectuais orgânicos da aculturação. Ela pode vir a ser utilizada para humilhar às expressões minoritárias da cultura e do pensamento social, como pode vir a ser utilizada para liberar, persuadir e favorecer a emergência das expressões autênticas no encontro entre os humanos, pela simplicidade e beleza das imagens que evoca. No contexto deste estudo, tanto do ponto de vista da Rizomática, quanto do ponto de vista da Sociopoética, o sentido ético e político do emprego da alegoria e da metáfora é determinado pelo desejo de liberar as linhas de fuga, os devires-animais, os devires intensos contidos no grupo-pesquisador, no singular e no plural. Assim, consideramos que também nos aproximamos mais dos modos de formação autêntica e voluntária dos grupos humanos, de outras multiplicidades. Por isso mesmo é que Deleuze e Guattari (Op. cit: 22-23) nos indagam:

*Como conceber um povoamento, uma propagação, um devir,  
sem filiação nem produção hereditária? Uma multiplicidade,  
sem unidade de um ancestral? É muito simples e todo mundo  
sabe, ainda que só se fale nisso em segredo.*

---

<sup>55</sup> In: SILVA (1995), Aracy Lopes da e GRUPIONI, Benzi Donizete Luís (organizadores). A Temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Professores de 1º. e 2º. Graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO,1995 .

*Opomos a epidemia à filiação. O contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada, à produção sexual [...]. Para nós, ao contrário, há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio. Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir. O Universo não funciona por filiação. Nós só dizemos, portanto, que os animais são matilhas, e que as matilhas se formam, se desenvolvem e se transformam por contágio.*

## ENTRE O CONTO DO DEVIR-ARANHA E O DEVIR-ARANHA DO CONTO

*A aranha realiza operações que lembram o tecelão, e as caixas suspensas que as abelhas constroem envergonham o trabalho de muitos arquitetos. Mas até mesmo o pior dos arquitetos difere, de início, da mais hábil das abelhas, pelo fato de que, antes de fazer uma caixa de madeira, ele já a construiu mentalmente.*

(KARL MARX, O capital)

Após ter constituído o grupo-pesquisador, pelo menos, três linhas de fuga emergiram deste processo de investigação nutrindo-o de suas potências criativas, imprimindo em seus ritornelos teóricos suas marcas e motivações: **o Devir-mulher; o Devir-criança e o Devir-índio.**

Do **Devir-Mulher** apreendemos seus afetos, “sua alma”, o “conatus”, o zelo com a ecologia da infância da humanidade, com o meio ambiente da pesquisa; o cuidado com o corpo, com a saúde, com a nutrição do criativo, do pensamento, do meio ambiente educativo e seus espaços-tempo coletivos em que foram tecidas e engendradas a cultura lúdica e este “trabalho infantil”, o zelo e o empenho de reunir, ligar ajuntar, como no devir-criança do filósofo Espinoza.

O **Devir-Criança** já foi logo chegando com o advento da simples palavra brincar, contagiado pelo gosto e pela alegria da atividade de construir-desconstruir, do “fazer-de-novo”, do ir e vir; do movimento ritornelo do tema-problema; da inocência do devir. Já o **Devir-Índio** por ter sido até então, ‘infantilizado’, silenciado e proibido neste território, eclodiu na potência do canto e da dança dos guerreiros valentes e combativos em seus modos de afirmação e de resistência etnocultural. Um paradoxo diante do que foi conspirado e evocado pelos sonhos, pelos signos, pelos sinais da memória de seus adversários, num tempo sócio-histórico datado e marcado pelo retorno da convergência dos olhares e das atenções que se voltaram para os Pataxó em seu próprio território.

O emprego da metáfora da aranha que tece a sua própria teia para explicar a complexidade existente no mundo da Natureza e no mundo da Cultura, também nos ensina sobre o modo através do qual, se produz o pensamento e se processa o conhecimento. Um aprendizado que por ter sido um processo-produto da experimentação da indissociabilidade do conto-mito-rito-brinquedo-brincar-pensamento-pensar, nos alerta no sentido de não pleitearmos nenhuma pretensão transcendente, senão, devir-montanha, devir-índio, devir-aranha como dispositivo de singularização de um certo devir-animal. Refiro-me a este devir de especialista que sabe que sabe, que se assume cognoscente no desejo de revelar e de expressar o que pode elaborar pelo que já elaborou com seus próprios recursos e esforços. Há um bloco de devir que arrasta o velho índio (o que deseja saber, o aprendiz) ao ‘desconhecido’ da Montanha (O Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional da sabedoria) que é vontade de saber, desejo de se ter uma visão, para devir-bruxo, diriam Deleuze e Guattari.

Se há uma questão que intriga os etologistas, é a de saber se as aranhas têm ou não têm capacidade para aprender, se elas são ou não são aranhas aprendizes.

Sabe o que fazem as aranhas tecedeiras para tecerem a sua teia?

Uma aranha tecedeira para produzir a sua teia precisa descobrir o lugar ideal, a vegetação mais apropriada e calcular o tamanho exato para que possa sintetizar a quantidade da seda que será necessária ao seu projeto. Para se alimentar precisa aprender a caçar, a atrair e aprisionar a sua presa no visgo contido nos fios de seda tramados para este fim. Em contrapartida, é necessário descobrir que o lugar mais seguro para se proteger fica na parte de baixo de sua teia. É somente lá que poderá precipitar-se e fugir pela tangente em queda livre para não ser abatida por seus inimigos naturais, principalmente os pássaros que são aéreos e muito mais agressivos que ela quando estão caçando. Uma aranha trabalha e trabalha muito. A cada dois ou três dias recicla e reelabora fio por fio de sua teia para refazê-la.

Como diriam Deleuze e Guattari (1997b: 42-43) em seu devir-espinozista: *“as relações de que compõem um indivíduo que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes”*. Assim, o grau de potência de uma aranha oscila entre a alegria de sua mais nova morada que acabou de agarrar em sua malha a sua refeição tão esperada e a tristeza de não poder refazê-la por ter perdido seu território e ter se transformado numa errante sem-terra e sem proteção, condição na qual ela passa a ser caçada por inimigos muito mais acelerados, mais velozes do que ela. “Um pássaro acabou de almoçar a aranha ou, uma aranha conseguiu escapar de seu predador”.

A aranha dos filmes e dos quadrinhos americanos parece mais feliz do que a aranha das histórias de bruxa dos europeus. Enquanto que no primeiro caso o seu grau de potência é o máximo, no segundo caso, o grau de sua potência é o mínimo. A aranha do Homem-Aranha é um super-herói. A que se apresenta nas histórias de bruxa só está lá para servir e obedecer, não goza de autonomia. Mas essa diferença não é absoluta diante da evidência de que há algo em comum entre todas elas, inclusive, em relação ao conto “o catador de sonhos”. Nos três casos, nenhuma delas é um ser orgânico, membro de uma espécie, uma representação ou arquétipo. Elas são afetivas e se apresentam num agenciamento maquínico, num dispositivo de singularização do devir-animal, de um certo devir-aranha que seduziu igualmente, crianças e adultos a participarem da pesquisa e do grupo-pesquisador. Dos conteúdos apresentados, destacamos alguns pontos e contrapontos que foram identificados pelas três linhas de fuga citadas (devir-índio, devir-criança e devir-mulher) na tessitura de nosso Plano de consistência Rizomático e Sociopoético, conforme ilustra a próxima figura.



Figura 19: Os sonhos co-ocorrentes, pontos e contrapontos em relação aos sonhos Pataxó que foram apresentados na mandala (teia ou suporte) usado no brincar-de-catar-sonhos.

Antes de abordar o disposto na figura, é preciso fazer uma distinção entre o que foi produzido pelas crianças e pelos adultos. Porque se trata de circunstâncias diferentes onde cada caso, é um caso. Para cada uma delas foi engendrado e montado um agenciamento, um dispositivo de afetos singulares. Afinal as relações que estabelecem e que as constitui como 'indivíduo singular' indicam intensidades que as afetam fazendo oscilar o grau máximo de cada potência de agir, que chegam de fora ou que emergem de seu interior, de suas próprias partes. Enfim, novamente recorremos a Deleuze e Guattari (1997b: 20)

*Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente.*

Na tecedura desta teia produzida para catar sonhos está inscrito todo o processo de produção do presente trabalho. A sua trama ensina muito do método que foi orientado pela Sociopoética, representada por Gauthier (1999), seus princípios e dispositivos metodológicos. No espaço-tempo em que foi compartilhada sua tecelagem, o processo produto de nossas análises, pulsa a matriz do dispositivo que o inspirou, que o concebeu como Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional. Os fios, as linhas, as fibras, os pontos e os nós, explicam o pensamento e os conceitos da Rizomática, teorizados por Deleuze e Guattari, que instrumentalizaram o presente ritornelo de estudo.

As dimensões, os elementos, as partes e os componentes que o constitui, são exemplos do que ocorre na simbiose. Móvidos pelo devir-aranha que o conto com seus afetos contagiosos invocam, podemos pensar com o pensamento complexo, ou melhor, pensar atingindo a complexidade dos sujeitos-objetos em estudo, do objeto do desejo, da vontade de saber. Anexado à trama que enreda esta teia encontra-se: o *modus operandi* dos Pataxó brincarem, as modalidades do brincar que fazem parte de sua expressão ou cultura lúdica; as múltiplas formas de vida e seus modos de existência de proliferação, simbiose e de contágio; os universos socioculturais; os imaginários em forma de fluxos

com suas linhas de fuga; as identidades, as singularidades e a subjetividade Pataxó; os corpos brincantes e os corpos reflexivos. E todos se interpenetram, coexistem, se transformam sistematicamente no pensamento e no conhecimento acumulado. Trata-se de uma rede dialógica em que os princípios, os espaços-tempo, as concepções, as definições, os conceitos potenciais, o método e os procedimentos se entrelaçam, sem contradição ou oposição uns com os outros, com as outras partes, com os outros seres e elementos. Mas, de forma cooperante, co-ocorrente.

Optei pela adaptação do presente Conto, porque uma pergunta insistente não cessou de me interrogar desde o princípio; configurando-se no principal desafio epistêmico e ético-metodológico dos primeiros momentos vividos na pesquisa: que caminho seguir de modo que não aprisionasse, ignorasse, subestimasse ou superestimasse o devir na pesquisadora e nos pesquisandos?

É bom lembrar que entre o “Eu” e o “Outro”, quando a ponte que liga é a palavra, o que vale é a regra do impensado, na verdade, nunca se sabe ao certo o que é que nossos interlocutores acabam fazendo dela. Como afirmou o psicanalista Leandro De Lajonquière (2000:113):

*O seu uso faz dela uma outra palavra, seja porque o emissor que fala de um outro lugar, isto é, responde de onde não era esperado, invertendo a demanda do Outro, seja porque quem escuta considera signo de uma 'outra coisa'. Em suma, quando uma palavra se revela outra, entre a primeira e a segunda abre-se uma fenda que possibilita precisamente a realização do desejo, sempre insatisfeito.*

Um problema ético-metodológico se instala, antes mesmo de se tornar um problema didático-pedagógico: como assegurar que o coletivo inteligente veicule seus sonhos, seus desejos, suas aspirações, seus objetivos, seus conhecimentos comunicando-se? Em se tratando de um pesquisador-coletivo que tem como ambição demonstrar que a diversidade de formas de pensamentos e de vidas que o constitui, não atrapalha o entendimento, mas que é antes de tudo sua maior riqueza, como facilitar esta comunicação entre os diferentes? Como colocar em diálogo a epistemologia da criança, ainda em seu estado infantil, pré-filosófico com a epistemologia amadurecida dos adultos e até mesmo, a científica sabendo, por exemplo, que, conforme teorizou Vygotsky (1993: 59), *“a compreensão mútua entre o adulto e a criança cria a ilusão que o ponto final do desenvolvimento do significado da palavra coincide com o ponto de partida, de que o conceito é fornecido pronto desde o princípio, e de que não ocorre nenhum desenvolvimento?”*<sup>56</sup>

Não nos deixamos aprisionar somente no que trama a palavra, seja ela, oral ou escrita. Mas, passamos a recorrer às muitas outras formas, outras redes de comunicação e de linguagens: corporais e incorporais; afetivas, emotivas, intuitivas, inclusive as mais racionais.

---

<sup>56</sup> Refere-se à noção de “pseudoconceito” formulado por Vygotsky, em *Pensamento e Linguagem*, quando aborda sua generalização, afirmando que este se diferencia na mente da criança em relação ao que processa na mente escolarizada do adulto. Mas que esta diferença não altera o resultado final do aprendizado. O autor considera que embora o processo do pensamento por complexo seja produzido de um modo totalmente diferente em relação ao modo através do qual o pensamento conceitual é produzido, o produto final que é o conhecimento em si, é idêntico.

O que foi feito para aproveitar as oportunidades poético-expressivas, intuitivas e afetivas, nesta viagem de volta ao campo problemático, às trilhas e veredas dos caminhos coletivos, por onde foi sendo produzido o método, em que foram forjados os dispositivos e as técnicas de produção dos dados?

O que ficou claro neste processo todo é que exprimir goza de total autonomia em relação ao pertencer. Por isso, pode-se concordar com Deleuze e Guattari neste sentido, quando afirmam que exprimir não significa pertencer.

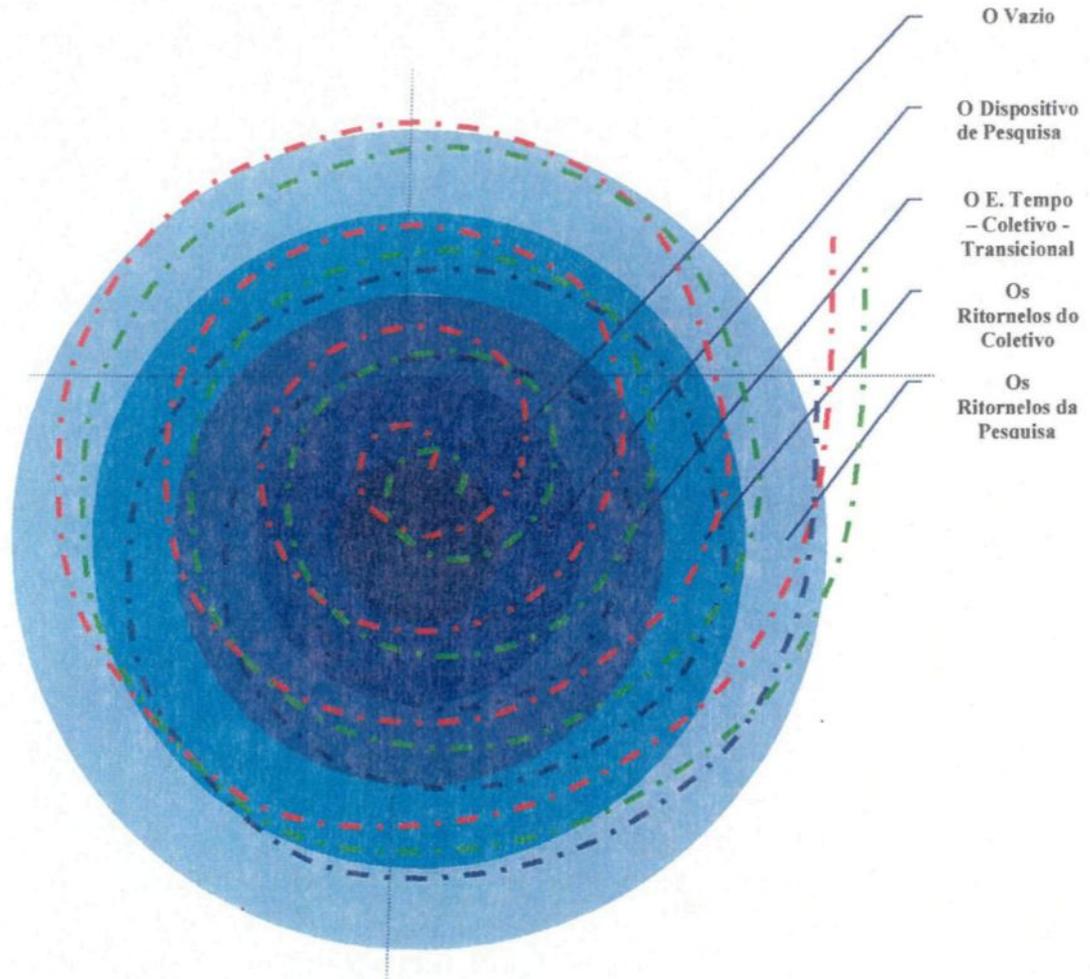
Que a expressividade sempre goza de autonomia em relação ao pertencimento. Simplesmente porque não se deixa reduzir aos efeitos imediatos de um impulso que desencadeia uma ação no meio: tais efeitos são impressões ou emoções subjetivas mais do que expressões.

Por outro lado, só poderá haver pertencimento quando membros que constituem uma determinada tribo ou multiplicidade forem capazes de compor paisagens melódicas e as povoarem com seus personagens rítmicos desenhando ou imprimindo nelas uma certa rostidade.

O que fizemos foi acentuar ainda mais esta rostidade, facilitar as passagens para que as qualidades expressivas ou matérias de expressão apresentadas pelo grupo-pesquisador entrassem em relações móveis, umas com as outras; ‘passando a exprimir a relação do território que elas traçaram com o meio interior’ - com o imaginário e suas energias pulsantes ou, com seus sonhos e impulsos - e com o meio exterior das circunstâncias vividas naquele momento. Por exemplo, as qualidades expressivas das chulas cantadas na dança sagrada do Auê, na práxis do hãmiya estabeleceram entre si, relações internas que constituíram e revelaram seus “motivos territoriais”. E estes motivos territoriais não

se comportavam de uma maneira idêntica, nem de forma fixa ou estável. Ora se elevavam em relação aos impulsos internos ultrapassando a Tristeza e convertendo-a em Alegria, ora se misturavam a ela, ora sobrepunham-se, uns sobre os outros, se inserindo entre os dois, sob uma forma totalmente indefinida. E foi justamente este estado e este modus operandi de variação que fez da mudança uma constante e da permanência (fixidez) um vetor de autonomia em relação às qualidades expressivas das pulsões que eles maquinaram e ou neutralizaram.

A MATRIZ RIZOMÁTICA E SOCIOPOÉTICA DA ANÁLISE E DA NÃO-ANÁLISE NO ESPAÇO-TEMPO-COLETIVO-TRANSICIONAL



**BLOCOS E LINHAS DE FUGA DO DEVIR-BRUXO**

..... Devir-Mulher    ..... Devir-Criança    ..... Devir-Índio

A fim de que nada se perdesse e de que tudo se transformasse, que acabei assumindo a intenção de comunicar e de melhor esclarecer sobre nossa experiência iniciática, neste aprendizado ainda confuso e inconcluso. Aprendizado acerca dos mistérios que povoam o brincar e o pesquisar, das marcas deste movimento sociopoético e esquizo-analítico do qual me autorizei participar, representando-o holograficamente<sup>57</sup> no esquema apresentado. E o fiz procurando retratar o Plano de Consistência de nossa “Matriz Rizomática e Sociopoética da Análise e Não-Análise do Espaço-Tempo-Coletivo-Transiocional”. Sob a forma circular concentricamente e elípticamente organizada, para ser mais fiel aos dois movimentos que simultaneamente se articularam em torno de seu eixo vazio que chamamos de: movimento de rotação e movimento de translação.

- *No movimento de rotação*, nos permitimos ser-estar afetado situacionalmente por cada uma das modalidades do brincar, graças ao agenciamento das três linhas de fuga evocadas: o devir-criança, o devir-mulher e o devir-índio. Considerando que, em cada uma dessas situações imaginárias, as linhas de fuga se conjugaram, fizeram alianças ao ponto de se transformaram em muitas outras. Por exemplo, no movimento de rotação executado no brincar-de-pique-alto - uma modalidade de jogo tradicional, semelhante ao esconde-esconde, ao pega-pegador, etc. Um brincar onde os corpos brincantes ao serem afetados se expõem, se atacam, se caçam, se escondem, se camuflam, se transfiguram e se transformam de muitas maneiras, através de seus devires-animais: devir-caça, devir-

---

<sup>57</sup> Esquema no qual a multiplicidade do todo está presente em cada uma das partes e que, cujas partes, só ganham existência se forem inseridas dentro de uma multiplicidade mais ampla que, por sua vez, interliga-se e ordena-se numa outra maior que só pode ser compreendida quando interligadas em forma de rede.

caçador, devir-terra, devir-fogo, devir-água, devir-peixe, devir-pescador, devir-terra, devir-planta, devir-ar, devir-pássaro, etc.

Neste movimento de rotação, cada modalidade da atividade lúdica é auto-eco-disciplinado de forma concreta e de forma abstrata. Sob a forma concreta encontramos com materialidades (o lugar da imunidade temporária, o pique-alto, por exemplo) que são incorporadas e que se distribuem inscrevendo-se simbolicamente para informar, sinalizar ou instruir musicalmente, visualmente, etc. Sob a forma abstrata inclui-se os gestos, as piscadelas, a cumplicidade de sinais inusitados, as novas alianças internas, as parasitagens, as predileções, as proteções e revides. Cujas configurações não foram ou não puderam ser previstas e combinados antes, pela regra geral. Nem por isso, se tornaram inválidas para o coletivo. Retirando os excessos, as exceções, as perdas e os danos, tais estratégias e táticas inesperadas fazem parte do inusitado, do criativo, do impensado, do infinito e da novidade que o próprio jogo conspira para não repetir o mesmo. É sob esta dimensão do entendimento que este *modus operandi* do brincar, nesta investigação, se desenvolveu e avançou até formar o Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional Poético e Social: no brincar e no pesquisar, no trabalhar e no pensar.

- No movimento de translação, nos deslocamos “entre” a diversidade de formas e de modalidades lúdicas que unem e separam os jogos tradicionais que foram facilitados e protagonizados pelos adultos com a participação das crianças, dos que foram protagonizados e facilitados pelas crianças (acompanhadas por mim), mas que não incluem a participação dos adultos da tribo-pesquisadora, exceto esta aprendiz-prático-pesquisadora. Foi na dimensão deste Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional que se formou, as linhas de fuga postas em jogo que transladaram contagiando o pensamento

com as “ressonâncias” infectadas e transportadas de um corpo ao outro, de um meio ambiente lúdico para outro. Demarca e autodisciplina o diálogo, o discurso, as expressões mais articuladas pelo desejo de comunicação e de trocas múltiplas. É um processo-produto de uma transculturalidade intergeracional, intesexual e intercultural que foi produzida, dos corpos brincantes para o pensamento e vice-versa, no singular e no coletivo do grupo-pesquisador. Nela, a emoção, a percepção, a intuição e a razão são convocadas a (re) pensar, a refletir num nível mais crítico.

A criação desta matriz foi inspirada na técnica do “catador-de-sonhos”, na imagem configurada na “mandala” que foi confeccionada por todos e que funcionou como nosso principal dispositivo, a partir do qual nos organizamos para a experimentação das demais práticas. Também serviu como um mote para a instituição do sonhar, facilitando as autorizações, os consensos necessários à convivência grupal e à realização autogestionária das sessões dialógicas, nossas rodas de conversação ou assembléias - para lembrar a Pedagogia libertária de Freinet. Espaços-tempo-coletivos organizados por eles mesmos, mas, que não excluíram a nossa mediação institucional. Em cujos momentos de sua realização nos posicionávamos no círculo, sempre assentados no chão, em contato direto com a Mãe-Terra, com a Natureza circundante, a muitas milhas de distância das hierarquias e dos pedantismos intelectuais.

Um modus operandi muito próximo do que é concebido nas rodas do Auê ou do Toré, à moda Pataxó e Tupy-Guarani que permeia o imaginário, o pensamento e que regula as práticas populares dos povos tradicionais pelo Brasil afora. Que também nos faz lembrar das rodas dos jogos tradicionais infantis, das rodas da capoeira, das rodas de samba e tantas “outras rodas”. De modo que no centro se encontra o “vazio”, o caos-criador, a

fonte infinita do não-saber, do esquecido, do repouso no mergulho meditativo e do transe. Do centro para a periferia e da periferia para o centro o movimento da dança e do canto entoado pelas três linhas de fuga é um só e o mesmo, porque foi tecido em simbiose com os desejos que conspirou. No desenho, as três linhas coloridas, descontínuas em forma de caracol significam as três linhas de fuga que liberaram nossos pensamentos, que percorreram toda a experimentação desejante, representadas pelo devir-mulher, pelo devir-criança e pelo devir-índio.

Liberar o pensamento significa autonomizá-lo em relação ao ethos, ao espaço-tempo dos agenciamentos de enunciação coletiva. Lugar que outrora fora permitido sonhar, poetizar, devanear, se iludir. Que desta vez, está sendo convertido num espaço-tempo, num ethos onde podemos, paradoxalmente, repensar a nossa práxis e reelaborar nosso pensamento. Não queremos vulgarizar este termo já gasto pelo tempo histórico de um passado<sup>58</sup> colonizador ou populista, que transformou a palavra ‘coletivo’ em justaposição de corpos que se estranham. O coletivo ao qual nos referimos, situa-se no nível do ‘socius’. Este nível está afeto à noção de grupo-sujeito da pesquisa, de coletivo-pesquisador, conforme o proposto pela Pesquisa-Ação. Ser-estar na posição, na condição e no status reconhecido como pesquisador-coletivo, solicita-nos um olhar complexo e muita responsabilidade, principalmente, em relação às intensidades pré-verbais (que não-falam). Trata-se de um modus operandi na investigação que é muito diferente de ser-estar cooptado, alienado, sujeitado institucionalmente ou controlado pelos esquemas lógicos das oposições binárias e hierarquizadas. O espaço-tempo que

---

<sup>58</sup>Foi nestes termos que Albert Einstein, afirmou : “Nós físicos, estamos convencidos que a distinção entre passado, presente e futuro é apenas uma ilusão, embora querida”.

reúne o grupo-pesquisador na Sociopoética, tal qual o entendemos, laça e enlaça para enredar todos os sujeitos pesquisandos-pesquisadores a partir de um mesmo foco existencial contagiando a atenção e seduzindo a percepção dos membros do grupo na empiria. Envolve os dispositivos, o imaginário, as singularidades subjetivas com seus respectivos artefatos e maquinarias socioculturais, coleções de objetos técnicos, estéticos, mito-poéticos, fluxos corporais e incorporais; sonhos, devires de toda ordem (animal, vegetal, criança, mulher, índio, negro, branco, viril, etc.), no plural e no singular.

Daí porque, o “espaço-tempo-coletivo-transicional”, enquanto uma multiplicidade, um conceito, uma noção, envolve uma outra relação, muito diferente do que ocorre na cotidianidade com a temporalidade, a espacialidade, as materialidades e as imagens-movimento. É campo de imanência do transitório, portanto, espaço-tempo pré-filosófico da produção crítica no pensamento, no aprendizado da pesquisa. Sendo assim, o foco de todo cuidado foi voltado para a ecologia do tempo presente. Um tempo provisório de realização (crítica) dos sonhos dos afetos entre homens, mulheres e crianças, no aqui e no agora do ‘quente-frio’ da ‘sociohistoricidade do presente’.

## A TRAMA DA TEIA DOS SONHOS PATAXÓ

Depois de Freud, Jung e Winnicott, aprendemos que:

*(...) a tarefa de separar os fenômenos externos dos sonhos é bastante árdua. É uma tarefa que todos nós esperamos ser capazes de cumprir, para assim podermos pretender que somos pessoas lúcidas. Todavia, necessitamos de um lugar para repousarmos dessa tarefa de seleção e obtemo-lo em nossos interesses e atividades culturais (WINNICOTT, 1982:194).*

Sabendo disso, pensei: porque não fazer também, o seu movimento contrário, ou seja, começar separando os sonhos dos fenômenos externos? Se é que é mesmo verdade o que formulou o filósofo Heráclito, quando afirmou que “o caminho da subida e da descida é um só e o mesmo”. Foi fazendo o duplo movimento do ir e vir que decidi pela orientação Rizomática e Sociopoética, que percebemos o quanto ambas as teorias nos liberam para incluir em nossas experimentações, elementos estéticos e ético-pragmáticos na engenharia dos dispositivos que engendramos em nossas pesquisas. No contexto deste estudo, nos liberou para o emprego do conto que se transformou em “brincar-de-catar-sonhos”, após ser recontado, reescrito, reinventado e ou transcodificado. Conforme já afirmamos, este brincar não só nos conduziu a sonhar, como também fez emergir pesadelos e expiar alguns deles; de modo que, tanto os sonhos quanto os pesadelos, acabaram fazendo parte da aura emocional do próprio brincar e da

‘situação imaginária’, cujo campo de imanência foi o desejo, o devir-criança. Mas, não imune, alienado ou isolado das “*circunstâncias contextuais*” daquela realidade vivida pela tribo-pesquisadora Pataxó, por nós brasileiros e brasileiras, categoria na qual me incluo e que inclui a todos nós, os filhos e filhas desta Terra neste País.

A partir das informações e de suas ressonâncias infecciosas refletimos, balizamos o Tema-Problema, revisamos nossos objetivos e tomamos uma série de decisões ao longo de Todo o processo sucedido. Ocorre que isso não está sendo feito aqui, segundo uma lógica linear, mas, de forma articulada para conferir alguma consistência e autenticidade ao pensamento. Procuramos apreender a simbiose através da qual, a trama das relações sociais contraditórias, se nutrem, alimentam o processo de mudança, programam a multiplicidade configurada e maquinam o pensamento e a poética sociocultural do brincar.

Diante da necessidade de se interpretar um projeto, um devir, um sonho, um brinquedo, uma ilusão, um imaginário, do ponto de vista esquizoanalítico e sociopoético, o que importa são os ‘sistemas de referência’ socioculturalmente afetados. Nos interessam seus conteúdos de expressão, os agenciamentos diferenciados, suas multiplicidades, suas formas de co-funcionamento por contágio, a simbiose e o desencadeamento das relações no nível do coletivo espaço-temporal, etológica, microeconômica, micropolítica, etc.

Não resta dúvida que o reconhecimento de que os significados são simultaneamente, subjetivos e objetivos, pois, os sentidos e os significados são: subjetivamente válidos, quanto à legitimidade das motivações e dos afetos que os engendra; e, objetivamente,

materialidades de conteúdos e qualidades expressivas das sociedades existentes no mundo contemporâneo.

## O TRATAMENTO DAS INFORMAÇÕES

Se soubesse como sei agora, que foi aprendendo a brincar com meu pai, que foi sendo presenteada com os brinquedos, com as bonecas de pano - as “bruxinhas” - feitas por minha mãe; que foi experimentando o apreendido com a criançada das comunidades onde morei, que fui sabendo - sem perceber que estava sabendo - que seria possível ensinar aos meus irmãos, irmãs, aos meus filhos e às muitas crianças que convivi a brincarem, teria compreendido com simplicidade e com facilidade a função social desta poética sociocultural sonhadora, construída na relação criança-adulto e criança-criança – tão naturalizada pelo mito romântico e, ao mesmo tempo, tão esquecida pelo ritmo acelerado que impera no mito da modernidade teria, com certeza, valorizado mais estes ritornelos de infância que nos preparam ora negando, ora afirmando a alegria-de-viver. E, desde muito cedo, teria dado conta da importância da área das experiências culturais e do lugar que ocupa a cultura lúdica na constituição da subjetividade, na definição das identidades e principalmente, nos processos de singularização do desejo que modelam o pensamento. Não posso ignorar o que agora eu sei: ‘quem sabe menos das coisas, sabe muito mais que eu’. Que descobri, como descobriu T.S. Eliot que *“o fim de todas as nossas explorações será chegar ao lugar de onde saímos e conhecê-lo então pela primeira vez”*. E este lugar é a nossa meninice, nossa infância que se renova todas as vezes que, inseguros, decidimos trilhar caminhos novos rumo aos velhos aprendizados.

Haverá algum outro aprendizado cultural que seja mais antigo para o Homem e para a Mulher do que este “ethos das experiências culturais”, que se inicia no espaço transicional entre a mãe e a criança, que não comece “em casa”, conforme descreveu o psicanalista Winnicott? Ou, conforme conceberam Deleuze e Guattari: haverá alguma forma de vida, de existência e de criação, que não passe primeiro por um devir-mulher e por um devir-criança?

No brincar há toda uma micropolítica, uma economia de gestos, de afetos, de expressões desejanças, de imagens, componentes internos, familiares, externos e estranhos ao inventário do imaginário, que entraram em jogo na “iniciação”, na “formação” ou no itinerário que se realiza através não só do brincar, também, do poetizar, do pesquisar e até mesmo do escrever como devir. Ao serem associadas às outras práticas cotidianas também acabam concorrendo para a produção da subjetividade. Podemos citá-las, segundo sua natureza e origem, já que podem ser: 1- semiológicos significantes que se manifestam através da família, da educação, do meio ambiente, da religião, da arte, do esporte; 2- elementos fabricados pela indústria das mídias, do cinema, etc; 3- dimensões semiológicas a-significantes que escapam às axiomáticas propriamente lingüísticas, mas que funcionam de maneira autônoma, colocando em jogo as máquinas informacionais de signos, etc. ( GUATTARI, 2000: 14).

No retorno deste rito-iniciático, trago comigo as inúmeras vozes que entoaram o canto que foi cantado nos muitos espaços-tempo de um Tempo pulsado e de um Tempo não-pulsado (Aion).

Baseado nestas noções iniciais, nas multiplicidades e nas modelizações do pensamento postas em jogo, é bom ressaltar que a temática da interculturalidade e da transculturalidade em evidência no campo da Educação e das relações socioculturais (de gênero, de etnia, de geração, de religião, de classe, etc), ao serem abordadas com o aporte da aliança interdisciplinar que foi tecida entre a Sociopoética e a Rizomática, neste estudo, foi balizada segundo cinco pressupostos:

I) O brinquedo acompanhado de um rosto sociocultural em movimento, em constante transformação, como conjunto das "*configurações coletivas*"<sup>59</sup> e, expressão das relações de alteridade, de identidade entre adulto-criança; homem-mulher; sujeito-objeto; natureza-cultura; conteúdo-forma, pesquisadora-pesquisandos; processo de singularização do devir-criança. Sem o emprego de mediações, mas, pela experimentação direta no transe lúdico e no território onde ele se realiza.

II) O compromisso teórico-metodológico com as potências da "Alegria" no "devir-criança". Uma condição ontológica como garantia de nossa postura ética nas escolhas micropolíticas realizadas diante dos eventos, dos acontecimentos, das circunstâncias, das condições, das motivações e dos afetos considerados imanentes ao espaço-tempo das situações imaginárias, da economia do desejo e do espaço-tempo contextual em que se encontra a tribo em evidência.

III) A reflexão do processo de co-ocorrência dos princípios teorizados pela Sociopoética, dos conceitos instrumentalizados pela Rizomática e dos pressupostos que

---

<sup>59</sup> Aqui, nos encontramos com as reflexões de Walter Benjamim (1984: p.72) quando atribuiu a compreensão do mundo infantil a tais configurações coletivas.

foram considerados igualmente válidos, tanto em relação ao processo de emancipação-regulação da experimentação brincante, quanto da produção do pensamento e do conhecimento científico que foi gerado a partir deles.

IV) A concepção de Espaço e Tempo (espaço-tempo) como coordenadas de dimensões inseparáveis e isonômicas entre si. Ou, seja, coordenadas regidas pelas mesmas leis e princípios, em todas as direções. Na latitude desta cartografia o Tempo foi dividido em dois: o Tempo cronológico ou sócio-histórico que permeou e influenciou o conjunto das intensidades do Pensamento; e, o Tempo trans-histórico do processo criativo que permeou a produção “transitória” do “Brincar”. Na longitude, o Espaço gestado por onde se proliferam as intensidades, os sonhos, os desejos, os afetos ou os devires, foi dividido muitas vezes, pois, entre o brincar e o pesquisar conseguimos penetrar os muitos espaços, tanto quanto experimentar os modos de singularização dos devires e de semiotização da subjetividade e da alteridade produzidas pela poética sociocultural Pataxó. De forma que ao final da experiência conseguimos identificar muitos estratos, camadas ou folheados sincrônicos de espaços heterogêneos. A começar pelos espaços coincidentes que foram gerados na aliança que se estabeleceu entre: a Rizomática e a Sociopoética, do ponto de vista da tradição científica, se juntaram para revelarem não só o objeto, o hãmiya e a sabedoria da tradição da cultura oral Pataxó, como também os próprio Pataxó em seus devires minoritários e os sonhos pelos quais eles se constituem e se subjetivam como uma tribo de guerreiros, ainda que “sem- armas”.

V) A incorporação da noção rizomática de que o caos não é sinônimo de desordem, que ele é dinamicamente animado por entidades vivas, por afetos em forma de imagens-

tempo, imagens-movimento, cujas velocidades infinitas; ora, contribuem para precipitar a dispersão, ora, cooperam para recompor, reconstituir composições supercomplexas e hipercaóticas.

Estes pressupostos refletem uma preocupação relevante, se considerarmos o momento que estamos vivendo, em que a cultura lúdica, os jogos com função socioeducativa, vai ganhando cada vez mais espaços, nas teorias pedagógicas. Sobretudo neste momento em que cresce a indústria do entretenimento, do lazer virtual que se expandem nos mercados capitalísticos, voltados para o fortalecimento do consumo da cultura de massa. Na maioria das vezes, concorrendo com as formas autênticas de expressão de identidades enraizadas na sabedoria popular e ou afrontando as marcas e os valores sustentados na solidariedade, na cooperação, no respeito à vida e às diferenças.

Que espaços-tempo vêm se destacando neste cenário, por estarem promovendo um movimento contrário às formas de alienação sociocultural ou que vêm apresentando uma maior resistência às estratégias utilizadas pelos agentes da cultura de massa, senão, os espaços-tempo que se constituíram nas áreas das experiências culturais, forjadas pela poética sociocultural do lúdico, através do brincar, nascida e renascida no seio dos movimentos sociais autonomistas, protagonizados pelos grupos socioculturais minoritários (de gênero, de etnia, de religião, de classe; ecológicos, etc) de nossa sociedade?

Foi pesquisando com os Pataxó de Cumuruxatiba, que descobri serem os Pataxó, pertencentes a esta categoria do popular existente no Brasil. Sujeitos que até hoje insistem em Serem diferentes, ainda que todo o resto do mundo, insista para que sejam

“iguais a todo mundo”. São sujeitos sociais que partem à procura do outro, movidos por um sentimento de “semelhança de família” que aspiram fazer valer o direito de serem tratados como diferentes nas singularidades que os constitui, do jeito que São. Como expressou uma de nossas facilitadoras da pesquisa, quando no retorno de uma breve passeata no Bairro Canta-Galo e, após ter dançado na roda do Auê desabafou com o grupo-pesquisador na sessão dialógica que sucedeu sobre o “seu querer-ser-diferente”:

*“Eu tava na passeata e tava só pensando assim..., Eu quero que as pessoas respeitem os nossos direito do jeito que Nós Somos porque esse é o jeito que nós Vivemos e que queremos Viver. Porque, assim como eles querem que nós respeita eles, a gente também quer que ‘eles’ respeitem nós”*  
(ZABELÊ, outubro de 2001).

Em relação às suas produções brincantes, aos seus jogos tradicionais, à sua poética sociocultural, étnica, geracional, de gênero, prefiro concordar com o que afirmou Bosi (1995: 47): *“São todas, porém, criações que podem, com igual direito, ser chamadas populares, independentemente da sua raiz étnica ou de suas filiações remotas, mesmo porque origem não é determinação”*.

A proposta de confeccionarmos a mandala sugerida pelo conto, além de abrir canais à participação de todos no processo de elaboração de nosso primeiro dispositivo metodológico, ainda facilitou a aproximação co-responsável entre os pesquisandos.

Idéia que funcionou como uma máquina de afetos, porque acabou contagiando a todos a partir da relação direta de seus membros com um mesmo objeto, cuja principal

qualidade foi a de atuar como foco existencial do grupo a ponto de conseguir reunir todos, adultos e crianças em torno de si.

O tema-problema era o mesmo, porém cada um o formulava segundo a ótica imanente à posição e ao status que passara a ocupar no grupo-pesquisador. Este processo de identificação ocorreu porque, mesmo o adulto habilitado, ao utilizar-se de conceitos para operar o pensamento, não opera coerentemente com tais conceitos ao pensar. Ou seja, o adulto sempre recorre aos pensamentos por complexo, às alegorias e ou às metáforas. Parece ser este fenômeno imanente ao ato de pensar e de expressar o que se pensa, que não permite que nos afastemos muito dos devires-criança e dos “outros”, os diferentes, pelo menos foi a essa conclusão que chegou Vygotsky (1993: 64):

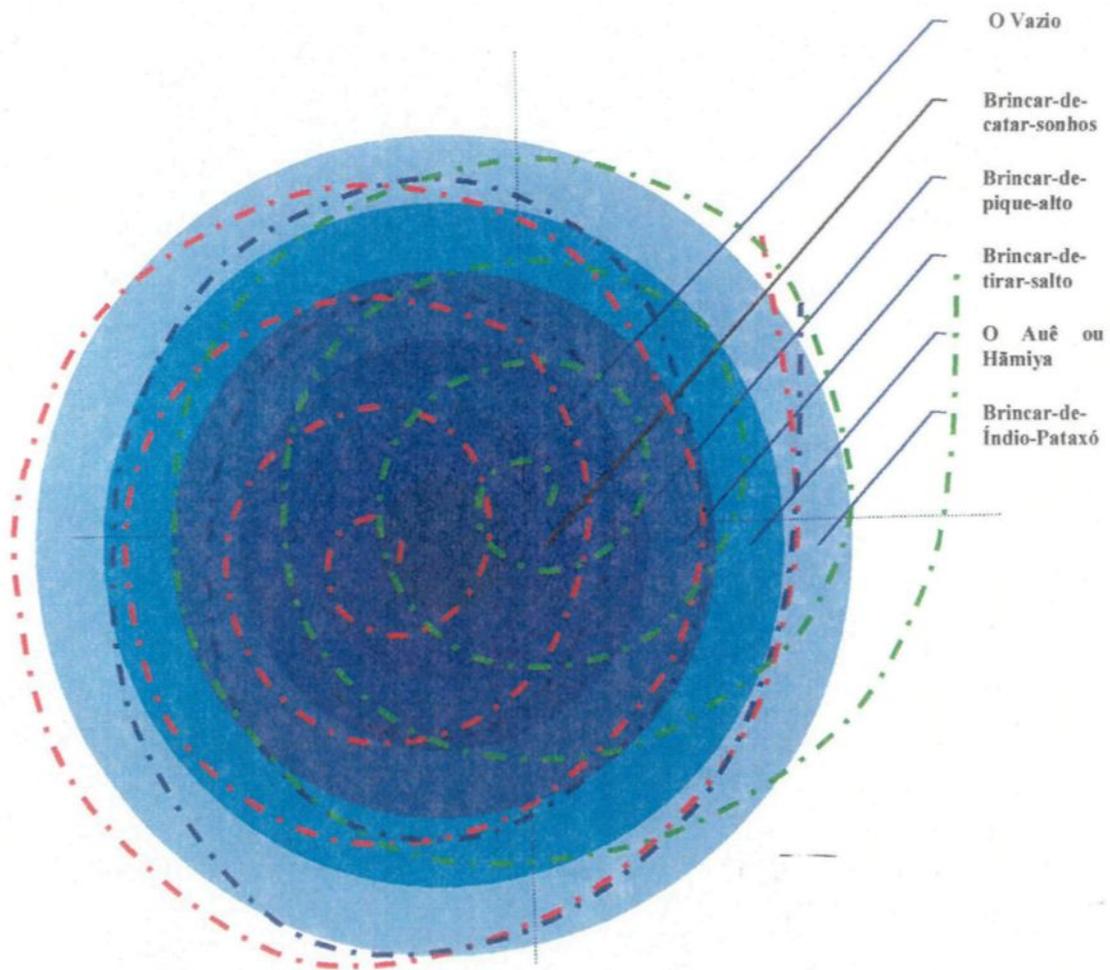
*A exceção dos processos primitivos do pensamento dos sonhos, o adulto constantemente desvia-se do pensamento concreto semelhante aos complexos. A forma de pensamento transitória, por pseudoconceitos, não é exclusiva das crianças: nós também recorremos freqüentemente a ela em nossa vida cotidiana.*

Na concepção do Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional, estamos instrumentalizando o nosso dispositivo para ser colocado a serviço da gestão dos espaços-tempo de produção das informações e da necessária vigilância nos módulos temporais que demarcam as zonas de passagem entre o pseudoconceito e o conceito potencial que se realiza num ‘coletivo plural e inteligente’, o grupo-pesquisador.

Os objetos, artefatos ou suportes apresentados pelo grupo-pesquisador foram preparados antecipadamente pelos pesquisandos (com a orientação das facilitadoras) quando estes se fizeram necessários a uma melhor expressividade dos enunciados; de modo que os objetos, os registros, os suportes de brincar, as letras dos cantos, enfim, tudo passou a fazer parte, ou melhor, a ser incluído no dispositivo brincar-de-catar-sonhos (conforme retrata as imagens e auto-imagens dos ritornelos, de seus meios e ritmos, na Figura a seguir). Um processo iniciado a partir da realização do jogo-ritual que instituiu de uma só vez o grupo-pesquisador e o sonhar.

Foi a partir da ‘ritualização’ do pesquisar que deflagramos as práticas lúdicas; que organizamos o cronograma de nossos encontros dialógicos, preparados para refletir os resultados das experiências vividas, através da decomposição ou desconstrução de seu processo postos a serviço da produção crítica e da autocrítica do pensamento compartilhado que fizeram gerar. Estou me referindo às modalidades do brincar, dos ritornelos apresentados e sugeridos pelos pesquisandos, a fim de que fossem estudados após serem experimentados; a começar, obviamente, pelo próprio dispositivo de produção compartilhada dos dados: brincar-de-catar-sonhos; brincar-de-pique-alto; brincar-de-tirar-salto-no-areão; o Auê, enfim o “Hãmiya” e o “brincar-de-índio”, enfim,.

IMAGENS E AUTO-IMAGENS DOS RITORNELOS DE SEUS MEIOS E  
RITMOS



**LINHAS DE FUGA**

..... Devir-Mulher ..... Devir-Criança ..... Devir-Índio

## A (DES) RAZÃO POÉTICA E SOCIOCULTURAL DOS RITORNELOS DO BRINCAR COM OS PATAXÓ

O processo de construção-desconstrução do conto e a produção da teia ou mandala nos impôs a necessidade de teorizar um pouco sobre este modus operandi criativo que o próprio dispositivo - 'brincar-de...' - conspirou. Que não ficou apenas restrito à esfera operacional de um dispositivo conceitual, mas para além dele, abrange simultaneamente os meios e os ritmos assumidos nos ritornelos do brincar e do pensar, entendidos também, como: pesquisar. Logo, este brincar não pode ser reduzido à condição de objeto ou de 'suporte de brincar'. Trata-se de se produzir o próprio ato, ao mesmo tempo, seus suportes, seus sentidos e significados socioafetivos.

Em "Poética do Devaneio" Bachelard (1978: XIII) recomendou a necessidade do exame da práxis para se compreender a poética presente na semiótica dos materiais, partindo das ressonâncias do que foi subjetivado na positividade da imagem, visto que:

*É na positividade da imagem que encontramos a poética. (...)  
No reino da estética, essa visualização do trabalho acabado  
conduz naturalmente à supremacia da imaginação formal. Ao  
contrário a mão trabalhadora e imperiosa apreende a  
dinamogenia especial da realidade, ao trabalhar uma matéria  
que, ao mesmo tempo, resiste e cede como uma carne amante  
e rebelde*

Como é possível perceber em sua reflexão, a imagem é apresentada sob dois aspectos indissociáveis entre si, como processo-produto e como tecnologia-poética: *imagem formal e imagem material*. A imagem formal é concebida como um suporte material, pura ocularidade, visto que nada diz além de si mesma, que desconhece a substância dos afetos que coloca em jogo; enquanto que é a imagem material é quem fala da criação, evoca o trabalho que o gerou. No campo da poesia, do devaneio e do onirismo, a imaginação material move-se pelo desejo e se manifesta a partir das sugestões dos elementos que Epédocles de Agrigento (sec.V a.C.) considerava as "*raízes da realidade*": *Água, Ar, Fogo e Terra*.

Trata-se de um processo em que o que menos importa é o trabalho em si, mas, a energia gerada com a inseparabilidade do processo-produto, a experiência direta, sem o emprego de mediações.

### **Das Qualidades Expressivas ou Matérias de Expressão: a Roda Viva da Poética em Transformação**

A roda viva a qual nos referimos é o Momento da Análise e da Não-Análise das informações compartilhadas no Plano de Consistência, nos Espaços-Tempo-Coletivo-Transicional, ou seja, nos meios expressivos e contextualizados em que os Dispositivos de Singularização do Devir-bruxo; do Devir-Criança, do Devir-Índio e do Devir-Mulher emergiram pelo cruzamento das dimensões presentes no brincar nos ritornelos selecionados para o processo de experimentação. Sabemos é que o que qualifica um

ritornelo é o ato de produzir seus próprios Territórios Existenciais; e os produzem para si, movidos pelo efeito da ação implicada nas relações internas entre os impulsos, os meios, as qualidades móveis da expressão ou a relatividade das matérias de expressão que constituem os motivos e os contrapontos territoriais. É no bojo deste movimento que os motivos territoriais formam personagens rítmicos e que os contrapontos territoriais produzem os ‘rostos afetivos’ ou paisagens melódicas.

De acordo com o esquema proposto no desenho das “imagens e auto-imagens dos ritornelos”, devo ratificar que não há por aqui, nenhum primado do sistema de modelização científico sobre o sistema de modelização Pataxó (devir-índio), feminino (devir-mulher) ou infantil (devir-criança). Como não há primazia da modelização do pensamento pelo pesquisador acadêmico, da cientista social esquizo-analítica, sociopoeta em seu *devir-bruxo*; sobre a modelização da xamã, uma de nossas facilitadoras neste estudo. Na perspectiva que assumimos, todas estas modelizações potencialmente, se equivalem.

Na descrição que fizemos do contexto, pudemos perceber várias espécies de meios escorregando, umas espécies sobre as outras, sendo que cada uma pode ser definida por seus próprios componentes em destaque. Quando Daniel Stern, etologista e psicanalista americano, teorizou sobre a polifonia do self emergente (apud: GUATTARI, 2000: 155-156), identificou haver uma co-ocorrência na relação entre os sujeitos e destes na relação que estabelecem com seus objetos de desejo.<sup>60</sup> Ciente deste fenômeno da co-

---

<sup>60</sup> Daniel Stern observou este fenômeno no desenvolvimento subjetivo da relação que se estabelece entre as atitudes produzidas pelo lactante e o comportamento de sua mãe. Ao renunciar ao evolucionismo biológico das psicogêneses diacrônicas, o autor focalizou seu pensamento na polifonia das formações

ocorrência que se formou na relação aprendiz-prático-pesquisadora-pesquisandos-brincar, entre a formação objetiva e subjetiva do pensamento dos pesquisandos e os procedimentos e atitudes objetivas desta aprendiz-prático-pesquisadora, formamos aquilo que Pierre Lévy em “As tecnologias da inteligência” denominou de hipertexto.

Sendo assim, como foram produzidas a interpretação e a análise?

Não foi uma tarefa complicada, porém complexa. Proust, Ruth Konh, Deleuze e Guattari saberão o porquê. Não foi preciso procurar as chaves interpretativas ou fazer transferências desnecessárias para compreender o que se passou entre os conteúdos manifestos e os conteúdos em estado latente. Como também, não foi preciso recorrer a posições de suposta neutralidade, mas, somente ao recurso do consentimento e da autorização dos membros do grupo para juntos manipularmos cuidadosamente, incansavelmente, obsessivamente as matérias de expressão lançadas pelo imaginário Pataxó. Com a clara intenção de conseguir lhe emprestar as intensificações ontológicas nascentes; acompanhando-as através de suas ressonâncias corpóreas, dos raciocínios emergentes que percorreram toda uma sucessão de passagens e de produção de

---

subjetivas, um meio onde cada um dos componentes do self alterna-se na superfície do primeiro plano da subjetividade, de acordo com as circunstâncias. O autor descreveu quatro estratificações do self que coexistem na singularidade do Ser. Compreende as estratificações do Self, segundo Stern: a) o self emergente- surge entre zero a dois meses, a partir do contato direto da criança com a matéria bruta pulsional como afeto. Uma organização que implica em ressonâncias das primeiras descobertas do mundo em outras modalidades do self; b) o núcleo do self – variável entre dois a nove meses -insere-se no fluxo do mundo das mudanças e permanências, de ritornos e assinaturas de entidades abstratas, como por exemplo, “o companheiro evocado”. Remetidos a representações das interações generalizadas, que não são apreensíveis diretamente, mas de maneira difusa, completamente nômade, desterritorializada, mas que faz passagem em nossos corpos na polifonia dos espaços que evocam nossos tempos de infância; c) o self verbal – compreende o processo de transformação em frases daquilo que foi experimentado na infância, em sua essência, no aquém da linguagem.

fenômenos existencialmente intensos, com seus pares de afetos opostos e recorrentes nas motivações e nas circunstâncias que permearam as situações imaginárias e seus ritornelos existenciais experimentados com o grupo-pesquisador.

Contagiada pelas linhas de fuga evocadas pelo tema-problema e pelos afetos por elas dissipados fiz o recorte desta unidade de estudo dos ritornelos Pataxó. Inclusive, do nosso próprio ritornelo de pesquisa, com o propósito de intensificar seus componentes, suas partes e elementos para analisar as passagens da poética sociocultural Pataxó para o pensamento científico. Acabei assumindo uma escolha muito próxima do modo como os pós-freudianos costumam dar tratamento à matéria e ao fenômeno dos sonhos para traduzi-los. Daí porque focalizamos como objeto de nossa “unidade de análise”:

- 1- O brincar se constituindo em ato de territorialização da experimentação que inclui o espaço-tempo imaginário, em si.
- 2- O brincar situado no meio da travessia demarcando a fronteira entre o lugar onde se faz o esquecimento dos condicionantes e dos condicionamentos da realidade e o lugar onde se adquire o senso crítico-analítico da existência singular e coletiva - entre o transe e aquela revirada semiótica que faz com que os corpos brincantes retomem os sentidos e a percepção anterior, através da memória sociocultural e coletiva, num contexto em que o brinquedo e a ilusão se perderam “quase” integralmente para se fazerem esquecer, se fundirem, se confundirem. A centelha de luz que fica deste processo é o que tomamos como objeto de análise – o cristal de infância, a “esmeralda” que nunca acaba.
- 3- O brincar se desconstituindo analisado por fora a partir do que restou de nossa memória brincante. Desta vez, representado artisticamente através de desenhos, artefatos, maquetes, cantos, e encantados demarcando a passagem sucessiva da

pragmática à linguagem pictórica, iconográfica, e desta à oralidade discursiva e dialógica envolvendo todos os membros do grupo-pesquisador: crianças, jovens adultos, velhos, homens e mulheres.

4- O brincar verbalizado ao desvelamento e desocultação das intensidades ontológicas no que foi silenciado, diabolizado e obstruído na subjetividade e nas identidades, historicamente falando. Subjetividade e identidades reconstituídas e reinventadas pela co-ocorrência dialógica entre os pesquisandos e os procedimentos adotados na condução institucionalizada por esta aprendiz-prático-pesquisadora e, por nossas facilitadoras com a tribo das crianças e dos adultos no processo de produção dos jogos tradicionais infantis e as das mulheres, facilitadoras no processo global da pesquisa de campo, especialmente, no brincar-de-índio, no Auê e no Hãmiya. Modalidades, dentre às quais, procuramos destacar e analisar, o fenômeno experimentado, as situações imaginárias e os encontros dialógicos que foram coordenados no domínio de ‘Território Cognoscente’ e imaginado como Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional, nos seguintes aspectos:

1. Meios e os Ritmos
2. Matérias de Expressão e as Qualidades Expressivas
3. Território que elas traçam como ato
4. Motivos Territoriais e os Rostos ou Personagens Rítmicos
5. Contrapontos Territoriais e entre àsaisagens Melódicas

O presente texto é o desdobramento do que refletimos no processo-produto da análise de seus conteúdos de expressão que se fizeram presentes nas informações aqui comentadas, nas imagens conceituais, nos personagens rítmicos e nas paisagens melódicas que foram geradas a partir do dispositivo e do roteiro de questões provocativas.

Devo esclarecer que o objetivo de trazer para a superfície, aspectos relatados nos sonhos que foram desenhados, pintados, confeccionados, representados e comunicados por cada integrante do grupo-pesquisador nas duas semanas que sucederam o episódio de sua expulsão da Foz do Rio Kaí (em 17 de abril de 2000). Produções que trazem a assinatura de um tempo que virou acontecimento, que testemunha e comprova que a conquista investida para dominar os territórios e os povos indígenas, ainda não acabou, continua solta, de vento em popa, a todo vapor e à ‘queima-roupa’.

Quero dizer claramente que para o grupo-pesquisador as estratégias planejadas de colonização foram tão somente maquiadas, algumas atualizadas e pintadas com as cores do presente, não mais pelos portugueses, europeus, os Brancos de outrora, mas por nós, os mestiços nacionais. Se por um lado, tais estratégias com seus mecanismos se atualizam, por outro também são atualizadas as formas de resistência e de combate por parte dos que tentam dela se salvar. Este é o caso dos Pataxó. De acordo com o que teorizou Bosi (1992:15):

*A possibilidade de enraizar no passado à experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, é o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade.*

## **Alguns aspectos do Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional**

### **Os Meios e os Ritmos**

#### ***“Brincar-de-Catar-Sonhos”***

Brincar-de-Pique-Alto, Brincar-de-Tirar-Salto, Brincar-de-Casinha.

Dança sagrada do Auê.

Desenho, pinturas corporais e incorporais.

Canto e ou nas “chulas”.

Brincar-de-Índio ou Hãmiya.

Ao longo do processo de reflexão da experimentação, a escrita emergente em verso, em prosa, sob a forma de anotações primárias, foram produzidas pelo grupo e anexadas ao caderno de itinerância coletiva.

Aqui o que está em jogo são as matérias de expressão e as qualidades expressivas do conteúdo das vivências, através das materialidades (desenho, pintura, letra dos cantos, fotografia e registros produzidos no diário de itinerância pelo grupo-pesquisador e seus membros individualmente). Terra – Água – Fogo e Ar – Montanha – Floresta – Animais – Mar – Areia - Peixes –Crustáceos – Trovão – Chuva - Vento Sul - Lua – Sol e Encantados.

Os Artefatos, as tecnologias culturais, os meios, os modos e os ritmos de organização-produção: borduna, arco e flecha, cestaria, arapuca, utensílios domésticos.

Os suportes imagéticos ou produções artístico-culturais: bonecas, estilingue, arco e flexa e barcos em pequenas escalas; adornos do tipo tanga, casquete, pulseiras, tornozeleiras, caneleiras, tinta de jenipapo e urucum, colares, brincos, escultura de índio, etc.

Teria sido dispensável ao grupo-pesquisador atribuir algum sentido aos Afetos que conquistaram sua expressividade e que afetaram o nosso corpo e os nossos pensamentos no processo de realização deste estudo, se não fosse, paradoxalmente, verdadeiro e importante para o grupo-pesquisador a reconquista de sua autonomia, o domínio de seus territórios socioculturais, dos quadros de referência e dos processos de subjetivação de sua identidade étnica. Territórios, e identidades que há muito vêm sendo ameaçados pelos projetos monoculturais implementados pelas Políticas Públicas do Estado brasileiro, sobretudo as que são relativas aos processos de escolarização.

Nas duas últimas décadas, do conjunto das ações que vêm sendo desenvolvidas em tais Políticas e projetos (no caso dos Pataxó do Extremo Sul da Bahia), nenhuma parece ser mais eficaz, do que aquelas que são governadas pela Escola. Nos referimos ao desenvolvimento dos Projetos-Político-Pedagógicos e das ações educativas que vêm sendo sistematicamente implementadas no âmbito da Educação Básica; atualmente regulados pela LDB/1996<sup>61</sup> e que são desenvolvidos “em regime de colaboração” com o Sistema Nacional de Educação. Uma constatação que nos parece ser paradoxal, visto que os mesmos Sistemas de Educação que têm por obrigação assegurar a educação

---

<sup>61</sup> LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

diferenciada e particularmente, a Educação Indígena (artigo 78 e 79), são as mesmas que colaboram para sua negação.

É justamente na “Escola dos Brancos”, como dizem os Pataxó, que eles são mais negados, silenciados e oprimidos. É no espaço-tempo-coletivo-transicional que é formado no “meio-ambiente educativo” que inúmeros conflitos são produzidos. Seja por causa da exigência inegociável do uniforme, pela adoção sem critério de alguns materiais didáticos obrigatórios; pelas lições de preconceito e humilhação que são ensinadas através do livro didático; material fartamente criticado nos fóruns de educação, pelos (as) historiadores (as) e antropólogos (as) do Brasil; seja, pela inflexibilidade da programação didático-pedagógica de seus currículos; da (des) organização da sala de aula, cuja disposição das carteiras contraria toda a concepção já elaborada pelo Movimento Nacional de Educação Indígena, etc. Numa das nossas sessões dialógicas, no momento em que fomos dar tratamento às suas produções, o grupo deu destaque ao sonho apresentado no desenho feito por uma menina de dez anos que afirmou querer ser *‘professora de aldeia’* diante da pergunta: *o que você sonha Ser quando crescer?* Ela então desenhou, conforme a Figura a seguir.



Figura 22:

O sonho de Ser uma professora indígena no imaginário de uma menina (10 anos).

O desenho criado por aquela menina não representava nenhuma professora, nenhum aluno territorializado num genciamentos do tipo: sala-de-aula-escola-giz-lousa-livro-caderno-novas tecnologias; mas, num outro agenciamento totalmente diferente: arco-flexa-oca-árvore-corpo-professora-corpo-aprendiz. Parece curioso que o corpo da professora imaginada ‘acima’ se apresente vestido como o nosso corpo subjetivado; que o corpo-aprendiz se apresente seminu, despido do ‘uniforme dos brancos’, com o qual estava ‘acostumada’ a usar para ir à escola em que estuda. Ela esclarece que eles já têm a sua própria “farda”. E a farda do índio, é isso aí mesmo, ratificaram algumas vezes adultas. Ao ser perguntada porque a figura da professora não estava vestida igual à imagem do aluno ela respondeu que era para dizer que: *“o momento que a gente se apresenta para ensinar ler e escrever é que precisamos nos vestir, mas quando estamos*

*ensinando e aprendendo em nossa roda com a comunidade, podemos nos apresentar como somos”.*

Fiquei pensando nisso, afinal será mesmo que ensinar é uma forma de encobrir o que verdadeiramente, somos? Será que quando ensinamos, o que fazemos é cobrir nossas ‘vergonhas’? Que no momento quando estamos aprendendo as deixamos de fora para todo mundo ver?

Aquele desenho do ‘Ser-Professora’ não se baseava em nenhum modelo de relação pedagógica transcendente, por isso, inesperado. Na região, as primeiras Escolas Indígenas começam a serem implantadas agora; apesar de há muito tempo fazer parte do rol das reivindicações feitas pelas organizações do povo Pataxó junto aos Governos de Estado. Naquele momento, alguns jovens que estavam presentes se aproveitaram para fazer algumas observações críticas que consideramos relevantes, do ponto de vista educacional e do nosso próprio interesse aqui neste estudo e que por isso, convêm destacar.

Um dos aspectos mais abordados pelas crianças e os jovens aprendizes é o fato de não terem se acostumado ainda, com o poder-disciplinar que é exercido pelos professores e professoras da escola. Quando por exemplo, para guiar suas práticas elegem dispositivos que são exatamente o oposto dos dispositivos utilizados pelos educadores e pelas educadoras culturais orgânicos de sua aldeia. Por isso, reclamam muito do fato de terem que permanecer por quatro horas diárias, de segunda à sexta-feira, enfileirados nas carteiras escolares, sendo obrigados a se sentarem numa posição, diante da qual, não têm outra escolha, senão, a de terem que ficar “contemplando as costas e a nuca do outro”, que fica imediatamente sentado à sua frente.

Outros aproveitaram para falar da liberdade que sentem quando dançam e cantam na roda do Auê, que também é uma forma de escola e um dispositivo de sua pedagogia ancestral (é o que afirmam). Por causa de sua experiência, revelaram não compreender a razão que faz da escola e da sala de aula o único lugar onde a “pessoa” precisa ser autorizada para entrar e para sair, que precisa se humilhar para conseguir autorização para fazer o que tudo faz: beber água e ir ao banheiro quando sente necessidade. Por isso, me perguntaram: *“vocês, professoras, não sentem sede, não passam por dores de barriga, não sentem dores de cabeça, não acham estranho não poder olhar no olho do outro, não se cansam de ficar numa posição só, não entendem o que significa essa Natureza? <sup>62</sup> Por que vocês concordam em agir assim? Porque (não) permitem que os outros (professores) colegas de vocês pratiquem o mesmo com seus filhos e suas filhas? No papel de mãe, não mais de professora ou de professor, vocês costumam agir assim, quem educa os filhos de vocês?”*

Estas questões, quando diretamente atiradas em nossa cara costumam nos paralisar. E, fiquei mesmo, um pouco paralisada por alguns instantes diante de questões que soaram em mim de forma tão profunda. Fiquei a pensar na nossa condição de ‘mãe-educadora’ diante do muito que nos preparamos, nos reciclamos, fazendo inclusive

---

<sup>62</sup> A Natureza entendida como a trama dos princípios gerais que regula o que permanece na mudança que tudo arrasta. Um movimento cujo idêntico é somente a mutação, a trans-formação. Que não é igual para todos, seja na sua constituição, processo ou produto. Não inclui neste conceito o que foi desfigurado pelo acaso, pelo evento, pela intempérie, ou o que foi arruinado pela doença, pela moda, pelo hábito. É tudo que segue ininterruptamente, o seu próprio curso.

mestrado e ou doutorado para nos tornarmos boas profissionais, no entanto, mal educamos nossos próprios filhos e ou filhas.

Nos formamos para educar os filhos e as filhas dos 'outros', da comunidade, e quanto mais e melhor os educamos profissionalmente, menos tempo passamos educando as nossas próprias crianças, os nossos próprios filhos. Isso não significa dizer que educar os filhos de outros homens e de outras mulheres, não seja importante ou, que não faça parte de nossos projetos de vida. É tão importante, que estamos aqui. A questão central se encontra no fato das coisas acontecerem sob uma forma totalmente fragmentada e descomprometida da vida social das comunidades. De um modo em que pouco a pouco, vamos sendo esartejadas (os) e exiladas das nossas referências socioculturais e da comunidade aprendiz na qual nos inserimos, do muito que com elas temos que aprender-ensinar a conviver. E nela, nos tornamos simultaneamente: professores e aprendizes. Não há porque nutrir as modalidades da educação que o povo faz com autonomia nos referenciando nas hierarquias e nas pragmáticas caudatárias dos processos coloniais da escolástica.

Sabendo que os questionamentos que foram feitos pelos pesquisandos eram e continuam sendo todos válidos e atuais, perguntamos: Como humanizar as nossas práticas dentro e fora da escola?

O que fazer para torná-las mais dinâmicas no meio social e no ambiente onde se inserem? O que de fato estamos ensinando com os dispositivos e as regulações que obedecemos e com as que criamos para melhor governar corpos tão vivos e pulsantes? Haverá possibilidade de reinventarmos novos contratos sociais para liberar os nossos corpos e os corpos dos educandos para que possam de fato se expressar criativamente?

De tudo isso, o que concluímos é que as estratégias de opressão de silenciamento que existem na sociedade encontram na pragmática escolar a sua maior eficácia, porque acontece de forma programada, com o amplo consentimento social. Que elas são bem planejadas, rigorosamente executadas, visto que, para além delas nenhuma outra se realiza de forma tão bem estruturada, com direito a calendário (escolar) e tudo: quatro horas por dia; duzentos dias por ano.

### **O (s) Território (s)**

Compreende mais do que um espaço-tempo, visto que é primeiramente a distância crítica entre dois seres de uma mesma espécie que decidiram marcar suas distâncias. Por isso mesmo, espaços-tempos existenciais, no caso: Monte Pascoal, mas, também, o Areão; as barrar dos rios Kai, Dois Irmão, do Peixe Grande e Pequeno; o Terreiro da Aldeia Provisória em Cumuruxatiba, etc. Na próxima figura, reunimos parte dos desenhos e das pinturas em que o território do Monte Pascoal é retratado pelos pesquisandos de muitas maneiras, portando diversos afetos expressivos de um certo devir-montanha.

## No meio do caminho tinha um Monte de Pedra



Figura 23 O devir-montanha dos pesquisandos e seus múltiplos olhares sobre o Monte Pascoal.

## **Territorialização-Desterritorialização da Produção das Informações**

Os deslocamentos territoriais ocorreram em função da sazonalidade das mudanças das estações, do clima, dos ciclos da Natureza e do movimento que foi gerado pelas próprias andanças e errâncias produzidas no território que os desterritorializou para adequá-los melhor à aproximação do pensamento e da pragmática da Pesquisa. Cujo ato finalizado os reterritorializam em novos domínios agregados, como:

- a) Nas relações interculturais: de geração, gênero, etnia, religião, política, de classe, escolar, nacional e internacional.
- b) No Transe lúdico transcultural experimentado no Auê, no Brincar-de-Índio e no chamado Jogo Tradicional Infantil.
- b) No encontro com os Encantados.

## **Os Motivos Territoriais**

Não devemos tornar transcendente os afetos e o anômalo que são produzidos nas relações de alteridade que são estabelecidas entre diferentes e antagônicos que vivem em simbiose no interior de uma mesma multiplicidade. Ou que passaram a serem definidos segundo os interesses e a flutuação de ânimo dos pares de afetos opostos. Quando Espinoza<sup>63</sup> se opôs ao dever-ser; à categoria da mediação e à finalidade, reivindicando o direito ao “porvir”, identificou neste processo os “grandes pares” dos

---

<sup>63</sup> In: NEGRI, Antonio. Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza (1993:199-236).

esquemas de projeção ontológica: Alegria-Tristeza; Amor-Ódio; Medo-Coragem. Ao fazer esta descoberta, não só tornou possível fazer com que as linhas de forças de um ato fossem compreendidas de forma inseparável da espontaneidade, como também pode assegurar uma produtividade sem mediação, a qual denominou composição. Assim, socializou “as chaves afetivas”, “os sinais”, os elementos construtivos formais dos afetos e da dimensão genuinamente “coletiva”, “geral” e “exuberante” do Ser. Um Ser que busca sua perfeição pelos caminhos das paixões singulares. Uma das paixões singulares que logo foi ressaltada nas qualidades expressivas das produções dos pesquisandos foi o sonho da demarcação definitiva de sua Terra Natal: o Território do Monte Pascoal, publicamente conhecida e divulgada pelos meios de comunicação local, nacional e internacional.

Na próxima imagem ou figura, os membros do grupo-pesquisador aparecem como estampa de capa do Jornal Porantim (CIMI / CNBB - janeiro/fevereiro de 2001).

Os desenhos e as pinturas criadas por eles, dão testemunho do significado e da influência que exerce este território sobre o imaginário coletivo dos Pataxó, bem como, dão conta de parte dos principais acontecimentos vividos naquele momento que se enredaram em nossas questões de pesquisa.

Mas, além da temática abordada pelo desenho: Que outros conteúdos de expressão e imagens emergiram, considerando os objetos e ou os suportes utilizados; as cenas, os personagens e os cenários que foram evocados e produzidos na experimentação da dança sagrada do Auê, das chulas entoadas e dos complexos dos jogos tradicionais autogeridos e facilitados pelas crianças e pelos adultos?



Figura 24

A luta da tribo Pataxó de Cumuruxatiba/Kai (pesquisandos) vira matéria de capa do Jornal PORANTIM (janeiro/fevereiro / 2001).

### Os objetos- suportes do brincar



Figura 25 A escultura do Índio Pequi sendo reformada em janeiro de 2003, dois anos depois de ter sido criada.

Os desenhos e as pinturas criadas pelo grupo-pesquisador dão testemunho do significado e da influência que exerce o território do Monte Pascoal sobre seu imaginário coletivo, bem como, dão conta de parte dos principais acontecimentos vividos naquele momento que se enredaram em nossas questões de pesquisa.

Mas, além da temática abordada pelo desenho: Que outros conteúdos de expressão e imagens emergiram, considerando os objetos e ou os suportes utilizados; as cenas, os personagens e os cenários que foram evocados e produzidos na experimentação da dança sagrada do Auê, das chulas entoadas e dos complexos dos jogos tradicionais autoguidos e facilitados pelas crianças e pelos adultos?

Dentre os muitos objetos ou suportes produzidos a partir do que fez deflagrar o nosso dispositivo de pesquisa, esta escultura de “Um Índio”, do “Índio Piqui” ou Pequi (que também aparece na figura anterior) foi o que primeiro se destacou. Ela começou a ser esculpida em uma tora de madeira para ser apresentada na nossa primeira sessão de instituição do grupo-pesquisador e do sonhar. Foi ela que ocupou o centro da roda de socialização coletiva e que continua presente nas rodas do Auê e nas três últimas Festas do Mastro de São Sebastião. .

- Um crucifixo preto representando a morte do Índio Galdino Pataxó e a ameaça de morte feita pelos fazendeiros às lideranças do movimento que deflagrou o processo das retomadas, no nível local e regional.
- Uma arma de plástico (de brinquedo) - a violência policial e a força do recurso da pistolagem utilizado por muitos latifundiários e fazendeiros da região.
- Estilingue – a incompreensão dos fiscais do Ibama que os proíbe de caçar-passarinhos na mata.
- Vários bonecos indígenas – em memória dos antepassados que morreram injustiçados e outros lutando.
- Bonecas de plástico (industrializadas) ao lado de bonecas feitas com pano e palha, como na próxima ‘Figura’ – em lugar das crianças agredidas, amedrontadas e

constrangidas durante o confronto entre os Pataxó e os pistoleiros, na madrugada do dia 18 de abril na Fazenda Boa Vista, na Foz do Rio Kai.



Figura 26: Dos materiais e de suas qualidades expressivas

- O Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990 – serviu como uma forma de expressão e de apelo aos direitos das crianças, dos “menores”, conforme o previsto em Lei Federal, que foram desrespeitados, que precisavam ser reparados, mesmo considerando que os direitos dos povos indígenas costumam chegar atrasados.
- Uma caneta e um papel – a astúcia dos “Branços”, dos Caribbas que fabricam documentos falsos sobre seus territórios.
- Um caderno e um livro de história – “a história mal-contada pelo livro didático que as crianças estudam e a falta de espaço para os assuntos que interessam os filhos e as filhas dos povos indígenas do Brasil”.
- Uma botija queimada – “o prejuízo que o povo indígena levou que nem a História terá coragem de contar”.

- Um carrinho de plástico – o poder e a velocidade dos que são dono do “tempo acelerado”.
- Uma moeda – “o dinheiro que corrompe policiais que deveriam defender o índio ao invés de atacá-lo”, a cobiça, a traição.
- Uma caravela – “o sinal da invasão em 1500 – tempo no qual tudo começou a se fechar contra o Índio”, a conquista, o genocídio, a invasão territorial e sociocultural.

**No Desenho da Vida a Cor do Índio não é Como se Pinta!**

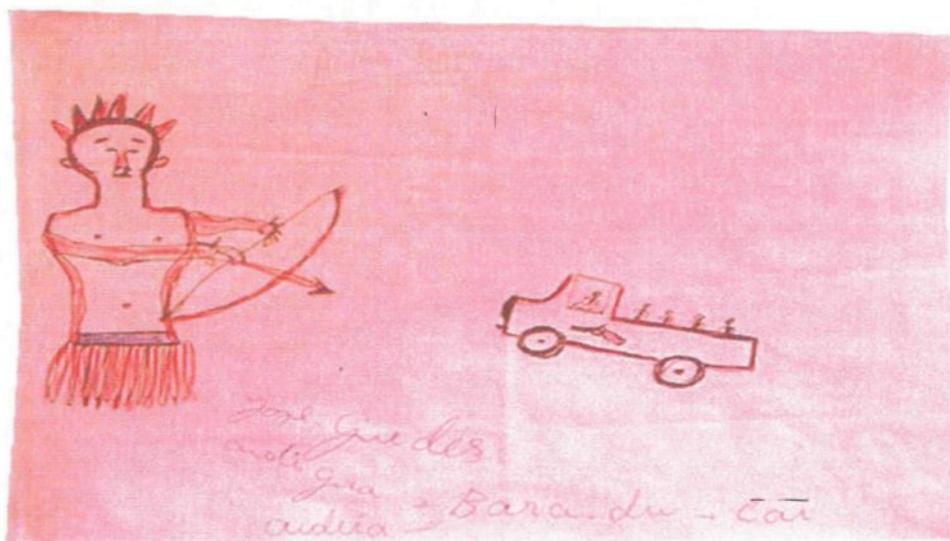


Figura 27: Desenho feito por um adulto - retrata o encontro entre os pistoleiros contratados pelo fazendeiro Vítor Dequesh, suposto proprietário da Fazenda Boa Vista (antiga Aldeia Kai), na madrugada de abril do ano 2000.

Há um cruzamento que fiz onde a Criança, a Mulher e o Índio do grupo pesquisador puderam ser definidos por uma lista de afetos ativos, latentes e bem determinados, em função do agenciamento coletivo e ao mesmo tempo individuado, do qual participaram ‘realmente’.

No quadro a seguir, procuramos reunir os afetos expressivos que emergiram através dos muitos materiais e das muitas circunstâncias pesquisadas, dialogicamente, por todos os membros do grupo, respeitando a sua diversidade sociocultural: de geração, de gênero e etnia. Afetos que foram sendo filtrados no processo de instituição do sonhar e das experimentações que sucederam ao dispositivo inicial. Tais afetos dizem respeito às três linhas de fuga que entraram em estado de emergência para tecer no imaginário o Ser-Pataxó (criança e adulto – homem e mulher ). Igualmente, para objetivar na Pesquisa seus ritornelos (meios, ritmos, qualidades expressivas e motivos territoriais), as linhas de fuga que o constitui e que entraram em estado de emergência com o processo da experimentação da Pesquisa: o Devir-Mulher, o Devir-Criança e o Devir-Índio.

Vale ressaltar que tais afetos serviram para gerar, articular e se transformar num meio agenciador da “potência Índio” que se objetivou positivamente, à medida que o Ser-Tribo-Pataxó assumiu-se perante a aldeia imaginária do grupo-pesquisador. Segue um quadro-síntese onde procuramos reunir os principais afetos agenciados em cada uma das três linhas de fuga que entraram em estado de emergência com o emprego de nosso dispositivo epistemológico-meodológico.

## As Linhas de Fuga

O Devir-criança e o Ser-Criança	O Devri-Índio e o Ser-Pataxó	O Devir-Mulher e o Ser-Mulher
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ser chamado de kitokirré na língua Pataxó. Hãmiya - brincar - caçar – pescar – ter arco e flecha – ser astuto, engenhoso - ter orgulho de Si -Ser valente – implacável – doce – viver em simbiose com a natureza.</li> <li>• Ser humilhada como ‘aluno’ na escola – ter seu corpo interditado, viver discriminado no meio dos “outros” - ver folclorizado e diabolizado seus encantados – assistir a subtração de seus espaços-tempo de brincar e o silenciamento de sua identidade e de sua poética sociocultural.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ser guerreiro – guerrear – gostar de festejar e brincar – comunicar com os antepassados e ancestrais – louvar a natureza.</li> <li>• Ter a terra roubada - ser transformado em proletário - assalariado, sem-terra - escravo - ser exterminado, chacinado – ser objeto de deboche – ser chamado de selvagem sem cultura – ser invadido culturalmente – não saber ler e escrever – ser impedido de ir e vir – ser caçado por pistoleiros.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ser nomeada como Jokana pela língua Pataxó</li> <li>Ter um corpo liberado – desconhecer o patriarcado – ter a fama de bela e sensual – ser caçada a dente de cachorro - ser a mãe dos brasileiros – ser guerreira – ser artista – ser tecedeira da cultura – ser estuprada pelos brancos – parir o mestiço nacional – ser abandonada – tornar-se refém de cama e mesa (quando casada com certos brancos patriarcais).</li> </ul>

### Os Contrapontos Territoriais e as Paisagens Melódicas

Através dos pontos e dos contrapontos expressos nos rostos, nos corpos amigos e nos corpos inimigos, os pesquisandos Pataxó puderam revelar rostos e corpos dos encantados, os cenários de infância, as paisagens melódicas da Terra Natal, as feições e os corpos dos pistoleiros com seus agenciamentos diabólicos e disjuntivos, os “Bichos-Papões”, etc.



Figura 28: Pistoleiros desenhados pelas crianças amedrontadas.



Os cenários que testemunharam por um lado, a produção da alegria, foram os mesmo que por outro lado, produziram a tristeza, retrataram o sangue, o terror, a violência, atos de emboscadas, de arcos e flechas, revólveres, barcos, caravelas, pegadas no chão e muitos montes representando o Monte Pascoal, em diferentes paisagens e “climas” divididos entre a tensão e a beleza.



Figura 29: Um Rio de Sangue é o modo como uma menina de onze anos percebeu o bonito Rio de Águas Belas que corta a Aldeia de mesmo nome (Águas Belas), próxima ao Monte Pascoal. Local onde se refugiaram da perseguição nos dias 18 e 19 de abril de 2000.

A partir da freqüência dos desenhos e das pinturas produzidas com a predominância das cores preta e vermelha, foi possível compreender que o clima era mesmo de ameaça, medo, pânico e terror para aquela gente, para aquelas crianças.

Ao lado destas imagens, outras paisagens foram produzidas, representando a 'Natureza animada', cenários com pássaros coloridos, aldeias com muitas ocas indígenas, a Aldeia Perdida e Imaginária da Barra do Kaí, o Monte Pascoal todo enfeitado e colorido, cenas de situações de brincadeira, jogos tradicionais prediletos e muitas visões de passado, presente e futuro. Mas, foi o cenário da violência e da intolerância que saltava aos olhos.

Diante da configuração formada pelo que foi traçado ficou evidente que os membros do grupo-pesquisador estavam cômnicos da fronteira que separava a ilusão do real, naquele dispositivo proposto, à medida que fizeram questão de separar a “dura realidade vivida” por eles, da realidade desejada, sonhada, pela qual eles lutam. A imagem a seguir é auto-explicativa do sentido que estamos imprimindo às palavras, ao dito e ao não-dito nesta descrição. Afinal, ao longo de todo o nosso processo de estudo e depois dele, havia “gente com o dedo no gatilho” apontando para este povo, para os nossos pesquisandos. Como expressam as crianças e como testemunhou o Ministério Público, as organizações indígenas e indigenistas que apóiam e ou, que são solidárias à luta Pataxó que também é a luta dos povos indígenas do Brasil.

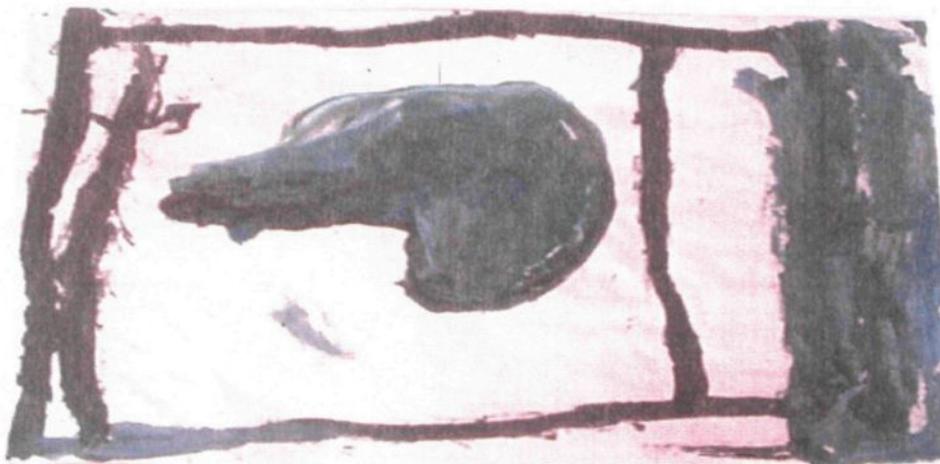
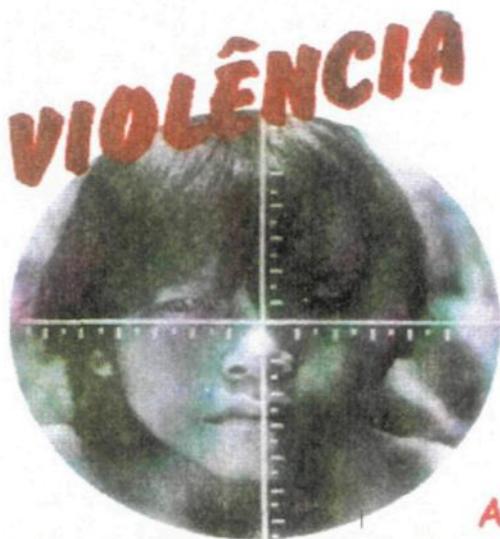


Figura 30: O revólver é apenas uma, entre tantas imagens e objetos que foram feitos para refletirmos a violência..

Tem Gente com Dedo no Gatilho apontando para os Pesquisandos e para os outros

Pataxó



## Tem gente com dedo no gatilho

Seminário sobre a violência  
contra os povos indígenas no  
Sul e Extremo Sul da Bahia

**Participe!!!**

Dias: 04 e 05 de abril de 2002

Local: Salão Paroquial da Igreja

Católica - Casa Sharon

Bairro Ribeira - Prado, Bahia

**A Luta Pataxó também é sua!**

### Objetivos:

Refletir sobre as causas da violência que afeta os Pataxó,  
Pataxó Hãhãhã e trabalhadores rurais no Sul e Extremo Sul da Bahia

■  
Buscar a solidariedade e o apoio diante das violências praticadas contra  
os índios na Barra do Caí, Monte Pascoal, Pau Brasil e Coroa Vermelha

■  
Denunciar judicialmente os agressores de índios e trabalhadores  
rurais nas disputas pela posse da terra

■  
Cobrar atitudes e posições do poder público Federal e Estadual

■  
Divulgar amplamente os resultados do Evento e suas implicações  
jurídicas e sociais

Presentes no Seminário e Ato - Ministério Público Federal - Parlamentares Estaduais e Federais  
Comissão de Direitos Humanos - OAB - CNBB - FUNAI - IBAMA - FUNASA - PINEB/UFBA  
Entidades Ambientalistas e do Movimento Popular - Lideranças e representantes dos povos Pataxó,  
Pataxó Hãhãhã e Tupinambá

#### Organização:

APOINME - Articulação dos povos e organizações  
indígenas do NE, MG e ES  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista

#### Apoio:

CESE  
Cáritas Nacional

## OS RITORNELOS DA ALEGRIA

Deixemos um pouco de lado, estes afetos vividos em termos de História, porque muito além dos conflitos e muito aquém das forças contrárias que atuaram no processo de produção compartilhada do conhecimento, dos pontos e dos contrapontos territoriais apresentados, os jogos ou os ritornelos que foram sugeridos para depois serem processualmente experimentados ao longo da realização da pesquisa, emergiram como verdadeiros complexos territoriais relativos à questão a saber: Como brincam os Pataxó?

A prática do Auê, a dança étnica Pataxó, é um exemplo de um brincar, cujo complexo que ele enreda abrem sempre outros novos. Novos limiares que são facilitados pelos adultos e compartilhados por todos os pesquisandos; de modo que esta dança foi a primeira a ser experimentada com a mediação das mulheres facilitadoras. Foi dançando que o grupo-pesquisador fez a abertura e animou o conjunto de nossas sessões dialógicas, que poderão, muito bem, serem entendidas como ‘círculos de cultura’, uma vez que, também nos inspiramos na pragmática da ‘Pedagogia do Oprimido’, do educador Paulo Freire. Para conseguirmos atingir este grau de “co-laboração” autogestionária, também inventamos o nosso próprio “ritornelo”: Brincar-de-catar-sonhos. Elaboramos o nosso dispositivo de pesquisa que partiu do conto: “O Catador de Sonhos”.

Realizamos mais de três dezenas de sessões que foram distribuídas ao longo de um período em três anos. Nelas entre um movimento dançante e outro, entre uma chula e outra, os membros do grupo foram se alternando e apresentando as imagens, os

conceitos potenciais presentes no brincar livre, espontâneo, naquilo que produzem para Si, que naquele momento afirmaram querer agregar ao coletivo. Daí porque surgiram modalidades ou ritornelos como Brincar-de-tirar-salto-no areão; brincar-de-pique-alto, no rol dos jogos que são geridos e facilitados pelas próprias crianças, dispensando assim, a presença dos adultos. Já o Brincar-de-índio e o hãmiya, como o Auê, são modalidades do brincar que é protagonizado pelos adultos, mas que só se tornou possível depois que havíamos fortalecido nossas relações de confiança junto às crianças.

- **Brincar-de-Pique-Alto**

Trata-se da experimentação de um ‘jogo’ que foi classificado por Piaget em o “Juízo Moral da Criança”, como “Um Jogo de Meninas: o **Pique**”. Que no contexto de nossa investigação não contagia somente as meninas, mas também, os meninos. Vale ressaltar que ‘o jogo do Pique’ foi considerado por Piaget (1984: 70) como uma das formas mais primitivas da modalidade do brincar de esconde-esconde, que neste contexto, não foi produzido só por meninas, mas também e principalmente, por meninos. Um jogo em que um ou mais de um pegador fica num lugar chamado pique; num espaço-tempo com intervalo previamente combinado pelos participantes do grupo para que os outros brincantes a serem caçados, se escondem. Após o sinal, os perseguidos deverão se esforçar para não serem pegos; os pegadores para pegar os que não estão protegidos pelo Pique. Uma vez pegos, os perseguidos viram pegadores e os pegadores, perseguidos. E tudo recomeça. Freinet (1998: 215-216) considerou o Pique, o jogo de “esconde-esconde”, o “pega-pega”, o brincar de “pegador” como uma das modalidades

do brincar mais essenciais na atividade espontânea das crianças. De acordo com Freinet, a noção de ser-estar prisioneiro e de experimentar a liberdade tem suas raízes fincadas na ancestralidade, nas caçadas, nas guerras, nas batalhas e nos conflitos em que os oprimidos se libertam e os vencidos sempre lutam para se libertarem do jugo da opressão.

- **Brincar-de-tirar-salto-no-areão**

Neste brincar, o Corpo e a Natureza é que comandam a experiência. Um modo ímpar de saltar, de pular, de entrar em contato direto com o próprio corpo e a Natureza. Um brincar, que se realiza em todos os fins de tarde ensolarados, entre setembro e abril.

O local de sua realização, o próprio nome já diz: é no areão, próximo à represa, à frente da falésia que separa a praia do morro do bairro da Areia Preta; fica bem à entrada do povoado. Nesta modalidade do brincar o que determinou sua realização além da vontade de brincar-de-tirar-salto e do corpo em condições de realizá-la, foi o areão à beira-mar, situado bem naquele lugar onde as ondas se espraiam, e todo perigo se afasta; próximo a um campinho de areia sempre pronto para mais um futebol.

Mas, o que acontece quando o acesso a este convite sedutor para a criançada é bloqueado à revelia da Lei, dos órgãos de fiscalização e dos responsáveis?<sup>64</sup> Nosso estudo testemunhou uma das formas através da qual têm sido reduzidos alguns espaços-tempo das crianças e dos jovens brincarem de maneira saudável e segura para suas

---

<sup>64</sup> Que neste caso, diz respeito ao IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e à Marinha do Brasil.

famílias e principalmente, para elas. A próxima figura nos informa um pouco desta circunstância restritiva do 'jogo da infância'.



Figura 32:

O futebol no areão, mesmo depois de ter sido ilegalmente cercado por um fazendeiro da região, à revelia da Marinha do Brasil/ Porto Seguro e do IBAMA/ Teixeira de Freitas (órgãos fiscalizadores da Costa Litorânea e do Meio Ambiente vinculado ao Governo Federal).

## O Auê ou Hâmiya

Considero este o principal ritornelo Pataxó, o mais educativo. No centro da roda do Auê Pataxó, formada por meninos, meninas, moças, rapazes, homens, mulheres de todas as idades e gerações, invariavelmente, encontra-se a Lança, o Arco e a Flecha; a Arapuca de caçar pequenos animais; outra de pegar peixe no rio, no mar; a siripóia<sup>65</sup> feita de cipó para caçar os crustáceos; a borduna para se defender e atacar o inimigo; o jequiá - um cesto aberto, feito de cipó para transportar os produtos resultantes do trabalho na caça e na coleta; uma tipóia de fibra para carregar os instrumentos de caça, de pesca e de guerra. É contornando este centro em que a vida, o trabalho, o canto, a dança e a festa se entrelaçam, se irmanam e são compartilhadas sem contradição ou conflito consciente ou não-consciente. É na roda do Auê ou do Toré, do Ouricuri, do ritual da Jurema, da Capoeira, do samba, Umbanda ou do Candomblé, que o Ser-Tribo é invocado, que os processos de subjetivação e as identidades etnoculturais são processuadas no conjunto dos matizes socioculturais dos mais variados povos e etnias do Brasil.

---

<sup>65</sup> De origem Tupi-Guarani, a siripóia é um instrumento de captura de todas as espécies de crustáceos decápodes, braquiúros, portunídeos.



Figura 33: Principais instrumentos de trabalho e de culto no centro da roda, em torno dos quais se dança o Auê.

E qual é o principal dispositivo, qual é o principal instrumento que utilizam para isso? O canto ou as chulas, o som alegre do maracá, as ‘palavras e a coisas’ das quais ela fala, os conteúdos e os afetos, os quais elas expressam.

A roda do AUÊ é jogo-ritual, dança étnica e sagrada que distingue os Pataxó dentre os demais índios brasileiros. Em seu interior nos encontramos com a imagem positiva de um dispositivo organizador da dança, dos cantos sagrados e da dinâmica social. É possível perceber nesta prática, a formação do espaço-tempo-coletivo-transicional, concebido pela sociopoética. É espaço-tempo de criação, de sonhos, de protestos, de encontro virtual com o trabalho, a terra, a água, o fogo, o ar, os encantados, os seus mortos, antepassados, ancestrais. É nele que são formuladas as mais diferentes coreografias, cartografias, configurações, mapas e redes para fazer com que revelem o

Índio a Si mesmo; naquilo que o constitui enquanto um Ser-Tribo, pertencente a uma aldeia real e uma outra, imaginária.

Parece curioso que no dicionário esta palavra sirva para designar confusão, tumulto, caos. Segundo os Pataxó, o Auê é o mundo, é o cosmos Pataxó, o ritornelo de uma cosmogonia muito antiga, herdada dos antepassados e ancestrais<sup>66</sup>, que pensa e que por isso, nos faz pensar, filosofar, aprendendo-ensinando. É na sua caosmose que atualizam o passado no presente.



Figura: 34  
Crianças no centro da  
roda dançando o Auê.  
Outubro de 2000.

Deste ponto de vista o que ocorre é uma valorização do caos, como é concebido por Machado (1995), pois: *“O caos não é uma tradução negativa do processo do conhecimento, tampouco uma noção pessimista do futuro, visto que desestabiliza o já*

---

<sup>66</sup> Do ponto de vista Pataxó os antepassados referem-se aos antigos que já se foram e os ancestrais aos elementos da natureza e aos seres encantados, os afetos que neles habitam ( encantados da terra, do fogo, da água e do ar)

*sabido em prol de uma episteme emancipada do tecnicismo pedagógico, embora os aspectos tecnológicos estejam nele, representados”.*

Para organizar o AUÊ os Pataxó separam sua tribo numa trindade reunida no interior do mesmo círculo, da mesma multiplicidade que os distingue por categorias ou partes diferenciadas interligadas, cooperante, articulada em rede da seguinte forma:

- a) As crianças são posicionadas mais perto do centro da roda circunscrevendo o vazio. No centro ficam os artefatos e a maquinaria de pesca e de caça, já descritos.
- b) As mulheres são posicionadas numa outra roda maior que abraça a roda menor formada pelas crianças e o vazio que ela contém.
- c) Os homens ficam na borda, entre o espaço-tempo do mundo exterior e o espaço-tempo do mundo interior da roda que realiza a dança sagrada do Auê.

Pode-se concluir que o Auê é um motivo territorial (territorializante-desterritorializante) onde o caos esposa os sonhos, os Blocos de devires: devir-Índio, devir-criança, devir-animal, devir-mulher, devir-molecular, devir-intenso, etc; que por sua vez, esposa uma pulsão de firmeza, de dureza em direção a maleabilidade dos corpos que compõem e formam a roda, a espiral, o caracol. Mukau Kitokirré! Mukau Kitokirré! – explode o grito de guerra - grito de animação utilizado para ‘animar’ as crianças na roda do Auê que significa: “Pise firme, garoto”! A roda, o caracol, também esposam o transe da pulsão poética, o lado onírico dos movimentos dançantes, gestuais e lúdicos que caminha, ou melhor, que dança orientado e diversamente ritmado pelas chulas ou pelos

cantos entoados. De outro modo, as qualidades expressivas na roda do Auê também entram em outras relações internas, formando “contrapontos territoriais”.

O que significa afirmar que os contrapontos territoriais determinam a maneira pela qual as qualidades expressivas da dança e do canto passam a (re) constituir e (re) fundar no território que circunscrevem os pontos emergente como contrapontos, em relação às circunstâncias do meio externo com as circunstâncias existenciais.

• **Brincar-de-Índio**



Figura 35  
Brincar-de-Índio em  
20 de Janeiro de 2003.

Brincar-de-Índio é uma modalidade de um antigo jogo-ritual que vem sendo praticado por adultos e crianças que saem às ruas formando um grande “cordão”, cordão-humano,

cordão-de-Índios; mas que além deste visual externo, suas afecções também se realizam internamente. Internamente, durante todo o período da estação da Primavera e parte do Verão. Externamente, no processo de abertura e de encerramento da Festa do Mastro de São Sebastião, no dia 20 de janeiro. Uma festa que foi historicamente gerida pelos católicos, desde que os “caboclos”, os “nativos Pataxó” e as famílias tupinikim ‘já aliadas’,<sup>67</sup> exerciam poder hegemônico sobre a condução religiosa dos católicos no povoado e sobre os meios e modos de produção da Festa em si. Poder religioso este, que após ter escapado das mãos dos nativos para as mãos e para os rosários das mulheres dos “estrangeiros” que foram chegando na década de oitenta e de noventa, acabou culminando na exclusão de uns e no afastamento temporário, e, às vezes, na eliminação definitiva de outros.

O Brincar-de-Índio é uma prática de uma tradição lúdica que há muito foi herdada dos ancestrais mais antigos que é ensinada através dos antepassados e dos parentes mais velhos da tribo-pesquisadora: bisavós, avós, pais, mães e outros. Neste brincar também se dança o Auê, são entoadas chulas, ornamenta-se o corpo, bebe-se o cauim, festeja e se alegra. Segundo o relato dos mais velhos que viveram este brincar de forma mais orgânica na “Aldeia de Cumuruxatiba”, os Tupinikim e os Pataxó da beira da praia recitavam o seguinte verso para anunciarem a entrada dos convidados que chegavam para a Festa vindos das matas (os Tapuias), por isso declamavam: <“*Senhores*

---

<sup>67</sup> VALLE (2000), registrou entre ‘os nativos’ de Cumuruxatiba a presença de famílias Tupinikim, constatamos que tais famílias, não só se relacionam com os Pataxó como também compartilham laços consangüíneos e realizam casamentos inter-étnicos, entre si, enquanto que outra parte passou a se relacionar com os “brancos”, deixando para trás suas identidades.

*tocadores que estão dispostos a tocar, toque uma chula brasileira para os Tapuias dançar”>.*

No exame que fizemos desta modalidade do brincar, fomos guiados por uma questão:

O que leva uma tribo indígena a brincar-de-índio? Por que os Pataxó de Cumuruxatiba decidiram brincar-de-índio? Por que esta modalidade lúdica do brincar que se permitiu institucionalizar-se na Festa do Mastro de São Sebastião em Cumuruxatiba, há mais de dois séculos, foi proibida de ser praticada justamente na última década do século XX, pela hegemonia católica do lugar, contrariando aqueles e aquelas que acreditavam que tais dispositivos de censura e de prática racista contra os cultos classificados como “pagãos”, já tivessem caído em desuso?

Na concepção que rege os fenômenos aqui assumida, nas situações imaginárias do brincar, há de se encontrar e objetivar o idêntico que atua como foco e que age funcionando como ‘atrator’; entre os que se deixam contagiar e juntos compartilhar da arte de brincar, movidos pelo Afeto da Alegria.

## DESTERRITORIALIZAÇÃO – RETERRITORIALIZAÇÃO DE UM DEVIR-ÍNDIO

Não resta dúvida que o Bem (o Sonho e a Alegria) e o Mal, (a violência real e a Tristeza) e ao serem posicionados lado a lado no conjunto da rede das informações que foram sendo geradas com a pragmática do dispositivo sociopoético “Brincar-de-catarsonhos” realização serviram não só para derrubar o mito do brinquedo-ilha-da-fantasia, como também, o mito do próprio significado do termo que foi inventado para nomear os mais de dois mil povos ou etnias nativas (aproximadamente) existentes no Brasil em 1500.

O que é Índio? Do ponto de vista do que produzimos na pragmática do hãmiya ou do brincar, da Filosofia do Devir de Deleuze e Guattari, o Índio não é um sujeito transcendente, mas antes de tudo, um devir, um espírito-Nativo (Devir-Índio?).

Do ponto de vista Histórico, Sociológico e Antropológico o Índio é um Sujeito transcendente para a maioria que crê que ele poderá deixar de sê-lo graças ao dispositivo da “aculturação”, conforme conceberam os teóricos da corrente culturalista influenciada pela Antropologia americana. O termo aculturação foi incorporado pelos etnólogos brasileiros que fizeram dele o seu jargão no início do século XX e nas décadas que sucederam. Felizmente, trata-se de um termo que vem sendo regressivamente abandonado pelos antropólogos e pela Antropologia de maneira geral, sob a crítica de abordar os fenômenos culturais de modo essencialista. Pelo menos é o que afirmou Monteiro (1996: 50-51).

Num outro sentido, o Índio ressurge como um Ser mutante, em processo permanente de “transfiguração etnocultural”. Por transfiguração Darcy Ribeiro (2000: 257-265)<sup>68</sup> definiu “o processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem”. O autor considera que, embora, todo o povo já configurado resista dinamicamente às formas de sua transfiguração, os indígenas brasis e os demais povos tradicionais, o fazem precisamente, porque necessitam atualizar o seu passado e a sabedoria de seus antepassados para que possam de fato assumir as alterações que julgam imprescindíveis para continuarem existindo; e assim, viabilizarem sua existência dentro do contexto no qual se encontram inseridos e implicados.

Quatro são as instâncias consideradas básicas à transfiguração: a biótica; a ecológica; a econômica e a psicocultural. A instância biótica diz respeito às pestes, as endemias e às epidemias vindas da Europa e da Ásia, transportadas pelos corpos dos colonizadores e, da África, pelos corpos negros dos africanos comprados para serem escravizados no País. A instância ecológica inclui as relações de simbiose entre gente-bicho e plantas consideradas exóticas, que pouco a pouco foram sendo introduzidos no ecossistema local recém-colonizado. No caso de Cumuruxatiba e do Território Imemorial do Monte Pascoal, podemos citar o extrativismo madeireiro, a mineração, a extração da areia monazítica, a implantação das áreas dos Parques de Proteção Ecológica, a introdução da cultura do boi, do cavalo, do cachorro, dos pequenos animais de criação doméstica como

---

<sup>68</sup> Darcy Ribeiro formulou esta noção de transfiguração após ter analisado as observações diretas que fez no cotidiano das aldeias e nos processos de reconstrução histórica das tradições dos quais participou durante toda a sua vida. Refiro-me às investigações que realizou este pesquisador sobre o impacto da civilização sobre as populações indígenas no Brasil, ao longo dos séculos, em que pode reconstituí-lo em suas várias instâncias

a galinha, o porco, etc. Também inclui, conseqüentemente, os sucessivos processos de degradação e de destruição das florestas com seus antigos campos de caça e de coleta.

A terceira instância é a econômica; é ela a responsável pela desterritorialização e reterritorialização através da transformação dos meios, dos ritmos e dos modos de produção da existência; em prejuízo dos próprios sujeitos que tenta alinhar.

Por exemplo, a escravidão, a apropriação e o conseqüente aprisionamento da Terra Livre pelo princípio da propriedade individualizada e privatizante do solo (regulação fundiária); o emprego de tecnologias fora do alcance e do domínio da maioria, etc.

Por fim, a quarta instância psicocultural é a mais implacável e contundente, porque age minando o desejo de viver, quebrando o orgulho de se poder Ser o que realmente se É. E, principalmente, porque suas forças não atuam sem destruir o ethos das experiências socioculturais. De acordo com o que concluiu o próprio Darcy Ribeiro (2000: 258), “O preconceito social e a discriminação, interiorizados em seus valores básicos, representam também um importante papel etnocida”.

Índio, uma nomeação inadequada?

Existirá o Índio?

O que é Índio?

Qualquer um que se interesse pela temática, poderá perceber a ilusão consentida refletindo-se não só no modo de produção da imagem, da divulgação das identidades, como também, nos processos de produção dos conceitos e dos discursos produzidos pelos representantes dos colonizadores sobre os que foram por eles colonizados através de suas estratégias de “conquista”.

O grupo-pesquisador ao apontar algumas ilusões contidas no documento de fundação do Brasil, a Carta de Pero Vaz de Caminha, muito divulgada nas escolas, questionou o fato de sua versão até hoje não ter sido corrigida, já que todos concordam que nela, há muitos enganos. Como por exemplo, o termo Índio.

Ninguém, nenhum brasileiro ou nenhuma brasileira discorda que os primeiros excluídos da História foram os primeiros habitantes desta terra, antepassados da maioria dos mestiços brasileiros. E, justamente no exato momento em que foram inventados e batizados como índios pela “ilusão” dos portugueses que “imaginaram” terem chegado às Índias já deixaram de sê-lo. “Ilusão” – in ludo – ‘brincadeira’ de português. Brincadeira de português ou não, o fato é que esta ilusão criou asas, desde o primeiro contato transformou no mito-fundador dos demais conceitos e campos de estudo que chamam de Índio o Nativo.

É que há muitos modos de brincar e de se iludir e de ser-estar Índio. No Brasil, há pelo menos duas centenas de modos de ser-estar “índio”. Cada grupo étnico “indu-brasileiro” representa um modo de Ser e de se produzir a própria existência. No Brasil, o total do número de etnias nativas ou indígenas se aproxima de 225 e, falando sua própria língua, são mais de 180. Há um brincar que gera potências alegres, gera vida, mas, há também, aqueles que produzem a morte e nela a alegria dos desumanos.

Passamos a adotar o termo ou a expressão “Índio” que foi “naturalizada” pela linguagem e pelas Ciências Humanas no Brasil, no último lampejo do fragmento do mito, na abstração da potência do conceito; mas que não é suficiente para traduzir o que foi e o que continua sendo, aquele certo “Espírito Índio” que foi encontrado e contatado na chegada dos primeiros colonizadores. E que ficou rondando, pairando no ar da “grande

noite” que sucedeu. Como aqueles criativos conquistadores, cada um vai carregando em Si um índio, por diferentes razões que podem fazer parte, concordar, contestar e ou atualizar o mito e aquele rito primordial que o gerou. Que caminha lado a lado com sua fundação: “a ilusão”.

Como toda brincadeira puxa outra, os colonizadores logo trataram de inventar outro personagem que os incluísse no corpo, na filiação consanguínea e nos pensamentos: “o caboclo”, “o mestiço”. Para além das culturas e das diversidades, o que restou foram os afetos que passaram a permear, sinalizar e a qualificar o “desestabilizador do status quo nativista”, “o cão de caça”, “o diabo”, “o anômalo” com quem o dominador do colonizador pudesse fazer aliança e tornar-se mais potente para caçar, amansar, adestrar, domesticar e escravizar os povos indígenas em benefício próprio.

Não mais brinquedo ou ilusão, o índio tornou-se caça! Mas, e “o caboclo”, o “mestiço”, tornou-se o que? Um caçador? Uma caça esquizofrênica, dividida em suas duas partes? O que são os ritornelos da poética sociocultural do brincar que tal mestiço ou Caboclo passou a produzir?

As pesquisas socioantropológica e histórico-antropológica que abordam o jogo tradicional e a historicidade das invenções dos suportes e dos sistemas de regulações do brincar, criados para realização desta atividade em diferentes culturas, países e nações, dão testemunho da existência milenar de um mesmo suporte, jogo ou brincadeira em lugares muito distantes do globo terrestre.

Ao tentar explicar a semelhança entre contos e jogos tradicionais de diversos países, a universalidade e a simultaneidade de valores presentes em diversas culturas e populações, Kishimoto (1993:21), apontou três hipóteses que afirmam que:

- 1- as histórias se originam na humanidade primitiva e todas as **raças** conservam-nas através de suas migrações;
- 2- há em tempos passados um contato direto entre as diversas **raças** humanas, graças ao qual os contos são transmitidos de uma tribo a outra; e
- 3- há uma tal semelhança entre a mentalidade de diversas **raças** durante a fase primitiva de seu desenvolvimento, que elas podem ter inventado ao mesmo tempo as estórias, independentemente umas das outras.<sup>69</sup>

Creio que não será preciso chamar muito a atenção para o edifício racista deste devir-animal que enreda as suas presas na rede das concepções biológicas do conceito de raça. Uma armadilha engenhosamente montada para pegar o nativo, embora, duplamente inadequada, do ponto de vista científico. Primeiro, porque nos estudos mais recentes, investidos no campo sociocultural já se reconhece que não há mais nenhuma sustentação científica para este conceito. Principalmente, no campo das Ciências Humanas. Segundo, porque sendo um dispositivo do devir-criança, um processo do desejo, o brincar não permite se deixar aprisionar pelas consaguinidades, nem por supostas homogenias ou classificações estruturalistas.

O que podemos concluir ao contrastar o que afirmam os estudos dos jogos tradicionais infantis influenciados por determinadas teorias antropológicas que lhes dão suporte nos dias atuais, é que ao serem orientados por tais correntes, os estudos do jogo tradicional já nascem condicionadas a espelhar e difundir o racismo sócio-histórico imanente como 'pré-existente'. Inclusive, perpetuá-lo com muito mais força sobre as infâncias, uma vez

---

<sup>69</sup> Grifos nosso

que tais teorias acabam migrando para o campo das Ciências da Educação e dos processos de subjetivação das identidades socioculturais. Além de influenciar seus educadores, suas educadoras, ainda acabam re-definindo as relações de alteridade entre os diferentes. Se estivermos corretos em nossas análises, o caminho epistemológico e metodológico aqui assumidos, ganham maior relevância porque não fragmentamos a realidade do sonho, nem os territórios de seus ritornos ou o imaginário social e poético de seus respectivos quadros de referência (identidade).

No caso brasileiro, em que as relações de alteridade são tramadas entre diferentes, nativos, afro-brasileiros e mestiços, de forma majoritária, as conseqüências parecem ser ainda, maiores. Nenhum de nós consegue excluir o índio de nossa convivência sem passarmos por uma certa Tristeza da alma. Em nossa ambição de excluir o “índio” ou o nativo através do racismo, nós, os chamados “mestiços nacionais”, estamos excluindo uma parcela de nós mesmos. Junto com ela, excluimos nossa própria auto-imagem, nossa auto-estima de brasileiro e de brasileira. Enfim, a nossa própria possibilidade de saber o que constitui nossa singularidade; em que nos transformaram e o que verdadeiramente somos, enquanto um povo diferenciado nas múltiplas relações que estabelece com sua historicidade, com o seu passado, seus antepassados e com os outros povos do mundo.

Ao responsabilizar as disciplinas Antropologia e História pela formação do pré-conceito em nosso país, pelo mascaramento da “conquista” e da “invasão” com o escudo do “descobrimento”, Lima (1995: 408-409) em a “A presença das populações nativas na invenção do Brasil”, aponta para as estruturas cognitivas longamente inculcadas no modo como aprendemos a pensar, a aprender e a ensinar a História brasileira. Referência

que orienta a percepção e a produção de um certo universo imaginário nacional, mestiço, em que os povos indígenas permanecem como povos ausentes, imutáveis, portadores dos “mesmos traços” enraizados em nossa identidade. Porém, continuam desconhecidos para a grande maioria de nós, obscuros, misteriosos, exóticos, (bons e ou maus selvagens), primitivos, infantes da humanidade, cuja autenticidade e “inocência” julgamos terem sido, supostamente, diluídas e sido maculadas logo com os primeiros contatos.

E o que restou disso tudo, não são índios? O que é índio? O que são os Pataxó? O que é o mestiço nacional? O que são as diferenças que nos distingue, separa, segrega ou condena?

O pré-conceito de ‘raça’ é um exemplo desta luta confusa que se travou no pensamento. Pensamento que por ter sido feito de mudanças lentas, não deixou de colocar em movimento, em risco e de minar as dinâmicas socioculturais. Hoje se sabe que “raça” não é uma categoria sociológica, por isso, não goza do status científico no campo das Ciências Humanas, nem merece crédito entre os que querem classificar, vigiar e punir as pessoas. É um pseudoconceito maquinicamente engendrado por nossos colonizadores com o intuito de distinguir, desligar, “diabolizar” as diferenças e transformar em desigual os diferentes. Ou melhor, lançar para fora separando as partes do todo e o todo das partes, dos elementos e das partículas, para melhor e lucrativamente, dominar os deserdados, transformando assim, o falso, em verdadeiro.

Um grande equívoco, uma “ilusão” pensar que isto seria totalmente viável e possível; principalmente, se considerarmos que a ilusão sempre atravessa a realidade. Inclusive os conceitos e as concepções científicas, cujas noções infantis, em estado nascente migram

para os campos de aplicação programática. A multiplicidade de formas e de ritmos existentes, com seus muitos ritmos lentos, ao serem submetidos aos espaços-tempos acelerados das pesquisas apressadas, modifica os resultados, podendo inclusive comprometer a rigorosidade no processo de produção da verdade. “Nós”, os mestiços, os “cães de caça” dos outros, “dos outros deles”, também mudamos manhosamente, é verdade. Cães-de-caça, explico, no sentido empregado por Barrus (1998), em sua dissertação de mestrado, quando pesquisou o “mestiço” nos dicionários, no imaginário nacional, encontrando curiosamente, sinônimos como: “cão-de-caça; o inclassificável, o desclassificado, o que não se pode por em ordem, distribuir em classes ou grupos, segundo, uma classificação científico-universal; indigno de consideração social; indivíduo sem-vergonha; desacreditado; desclassificado sem-raça determinada; informe; cão-de-rua; X-tudo e Vira-lata”.

É sobre este confuso contexto que Lima critica o mito da simbiose racial e do amálgama institucional produzido historicamente e cientificamente para ocultar e simular o projeto político das elites dominantes no Brasil. Segmento social que milita no sentido de (re) estruturar e (re) atualizar as velhas relações sociais da (s) “conquista (s) portuguesa (s) sobre os povos nativos da América”. Como toda conquista implica no desenvolvimento permanente e renovável de processos de subjetivação das identidades, a re-conquista também. Neste caso, são os Pataxó que na atualidade resistem para não serem conquistados definitivamente, por um lado; e, por outro lado, lutam para reconquistar além dos seus territórios imemoriais, os fundamentos do Ser-tribo que constitui sua própria subjetividade, identidade e singularidade, que os diferencia e distingue entre os

demais. Não, como raça, mas como etnia, como sujeito de uma certa configuração sociocultural.

## **A SIMBIOSE CORPO-NATUREZA-CULTURA**

*De repente, desmorona-se o antigo paradigma que opunha natureza e cultura. A evolução biológica e a evolução cultural são dois aspectos, dois pólos da harmonização: a evolução biológica, a partir de um primata inteligente e da sua sociedade complexa, continua-se numa morfogênese técnico-sócio-cultural que vai espevitar e estimular uma evolução juvenilizante e cerebralizante. (MORIN, 1991: 87).*

Nosso Tema de Pesquisa é o múltiplo, por isso exige uma abordagem complexa e rizomática, que também pode ser entendido do ponto de vista da complexidade, nos termos compreendidos pela teoria de Morin, cujo conceito de autonomia é tomado como “rede de interações” em relação direta com as transformações que ocorrem na constituição do processo-produto da atividade. Portanto, uma multiplicidade, um meio auto-eco-organizado da relação natureza-cultura; corpo biológico-corpus social. Estamos diante do caos, do jogo ordem-desordem-evolução-involução. Um processo-produto das relações de alteridade que são tecidas entre indivíduos singulares, e ao mesmo tempo, sujeitos coletivos posicionados em espaços-tempos polifônicos com suas qualidades constituintes nas muitas formas de expressão e das linguagens socioculturais.

Movida pela intenção de transitar, por entre as passagens que nos possibilitam aprender e identificar os saberes que são ancorados no corpo que reunimos às modalidades do brincar, algumas reflexões que elas nos proporcionaram no processo de nossa experimentação ao serem postas em diálogo no grupo-pesquisador.

### **Dos Devires do Corpo**

O corpo e a mente infantil é o espaço-tempo onde a vida faz sua estréia e experimenta as várias maneiras de ser-estar no mundo. É um cenário transitório, cuja provisoriedade o encaminha invariavelmente para sua dissolução: dissolução do feto, do corpo-bebê, do corpo-criança, do corpo-jovem, do corpo-adulto e do corpo-velho, do corpo-fêmea e do corpo-macho. Assim, movimenta-se, repousa, cria e transforma os espaços, e neles se desloca; por entre as coisas, bichos, plantas, água, fogo, ar, terra, matas, rios, vales, cidades, continentes, montanhas, estrelas e ciber-espaços. E gosta de experimentar-se em todas as direções e sentidos, de operar com todas as suas partes, sem censura ou restrições.

O corpo é fonte de produção do saber-sabor, das potências e das ciências produzidas pelas sensações, pela intuição, pela razão, pela emoção e pela imaginação. É ponte que nos liga, desliga e religa ao Outro, às coisas, aos seres e aos objetos. Terra das percepções e das marcas assinadas pela vida. É espaço-tempo vastamente explorado por nossos sistemas “incorporados” nos territórios nômades das nossas lembranças e

memórias ancestrais indígenas e africanas, que nunca esqueceram de cultivarem seus corpos.

No corpo Pataxó estão inscritas as marcas de um povo e de suas tradições, mesmo que ausentes aqui e ali ou que um outro elemento se diferencie. Os corpos mais jovens, co-pesquisadores neste estudo, são muito dinâmicos, aptos e flexíveis ao movimento: andam com um pé só, pulam com o outro, de quatro pés como os quadrúpedes, plantam bananeira invertendo o mundo para contemplá-lo de cabeça para baixo, dependuram-se nos galhos das árvores de onde tiram saltos mirabolantes, atiram-se na água, movimentam-se como piabas, golfinhos, gesticulam, bailam e produzem ritmos variados por entre túneis, equilibram-se na corda bamba, se transformam, se multiplicam.

No interior dos ritornelos cotidianos e nas passagens mais íngremes vão tecendo suas linhas imaginárias, suas linhas de errância, inscrevendo-se no ‘zigue-zague’ da vida, urdindo-a, fio por fio. Todo vivo, segundo conceberam Deleuze e Guattari (1997b: 118), *“tem um meio exterior que remete aos materiais; um meio interior que remete aos elementos componentes e substâncias compostas; um meio intermediário que remete às fontes de energia e às percepções-ações”*.

Diferentes estudos têm denunciado a ‘cegueira’ sinestésica que vem dominando as práticas de escolarização, o que vem contribuindo para fazer do corpo infantil um adulto produtor em miniatura, higienizando-o, controlando-o em suas necessidades básicas, ensinando-lhe que o aprendizado é um ato de sujeição e dominação e não uma prática de

liberdade (ROSA, 2001).<sup>70</sup> Cômicos, liberados em nossos corpos, experimentamos o espinozismo infantil que reivindica a liberdade de viver seus afetos; para nele e com ele, apreendermos com espontaneidade, a distinguir os graus variáveis que unem e separam prazer-desprazer, alegria-tristeza, medo-coragem, etc.

Na verdade, ninguém escapa à corporalidade, como nenhum corpo escapa ao devir-animal. Se, é difícil conceber um corpus “sem-terra”, sem endereço, sem a referência de pelo menos, um território ao qual possa pertencer ou morar (como não têm onde morar muitos brasileiros e brasileiras sem-terra e sem-casa em sua própria Pátria), ou, se nos é impossível admitir, um adulto sem corpo de adulto, também será difícil conceber uma criança sem um corpo de criança, uma mulher sem corpo de mulher, um homem sem corpo de homem. Por mais que amemos as crianças, iniciantes à vida, nunca estamos totalmente preparados diante da constatação de que, sob o regime de exceção, algumas não cresceram. Seja porque seus corpos não se desenvolveram normalmente, conforme as expectativas biológicas, seja porque cresceram fisicamente, mas, não amadureceram socioafetivamente, intelectualmente.

Então, como reconhecer um negro sem um corpo negro ou um índio sem um corpus indígena, um animal sem um corpo animal ou uma criança sem um corpo criança, senão, pelo devir?

Deleuze e Guattari (1997b: 39) citam Espinoza que procedeu radicalmente:

---

<sup>70</sup> ROSA, Miriam Suzete de Oliveira. Corporeidade. In: FAZENDA, Ivani. Interdisciplinaridade: um dicionário em construção. São Paulo, Cortez Editora, 2001: p.185-199.

*(...) chegar a elementos que não têm mais nem forma nem função, que são, portanto abstratos nesse sentido, embora perfeitamente reais. Distinguem-se apenas pelo movimento e o repouso, a lentidão e a velocidade. Não são átomos (...) dotados de forma. Tampouco são indefinidamente divisíveis. São as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual, estendido num mesmo plano, de consistência ou de composição.*

Ao longo de nossa experiência profissional no campo da educação, no diálogo com as inúmeras educadoras e os inúmeros educadores, fomos constatando que os educandos e educandas diante da pergunta: que momento você mais gosta na escola? Invariavelmente, citam os momentos em que o corpo é convidado a falar: o “recreio”, as saídas, as fugas coletivas identificadas por “indisciplina”, as práticas artísticas e ludo-corporais, os feriados e as férias. É que na escola, o corpo muito tem a escutar e quase nada a dizer, muito a consumir e reproduzir e pouco a criar e a distribuir.

Quando nesta reflexão nos somamos ao coro dos que militam em favor de romper com os silêncios do corpo para afirmá-lo como condição imanente ao aprendizado e principal meio do vivo Ser e viver, o que nos interessa é menos sua natureza, forma, substância biologia ou espécie, porém, muito mais, variações de seu poder de afetar e de ser-estar-afetado: devir, devir-intenso, devir-animal. Falo destes devires, que arrebatam não menos o animal do que o homem. Que há muito foi encontrado pela psicanálise no feiticismo, no masoquismo e na criança, permanentemente atravessada por tais blocos

de devires. Por isso, nestes termos é bom não esquecer o que denunciaram Deleuze e Guattari (1997b: 45-46) sobre o que fizeram os psicanalistas:

*Eles massacraram o devir-animal, no homem e na criança. Não viram nada. No animal, vêem um representante das pulsões ou uma representação dos pais. Não vêem na realidade de um devir animal a pulsão em pessoa, e não representa nada. Não há outra pulsão senão os próprios agenciamentos. (...) A psicanálise não tem o sentimento das participações anti-natureza, nem dos agenciamentos que uma criança pode mostrar para resolver um problema cujas saídas lhes estão sendo barrada..*

## BRINCAR-DE - PIQUE-ALTO

*Elas estão às soltas, aparecem e desaparecem em toda parte. Gritam gritos sem palavras, realizam explosões guturais, gestos histéricos. Como bruxas, se atiram por entre vales, montes, picos, montanhas, árvores reais e imaginárias. É no alto que elas se protegem, adquirem imunidade, segundo a regra do jogo. Vale tudo que possa ser feito elevá-las do chão: um galho, uma pedra, um banco de areia, um recife ou outra elevação qualquer. É no alto que descansam, que também procuram se proteger do pegador-caçador. Lá desaceleram, fazem cessar a correria para depois retomarem sua fuga.*

*De repente, olha lá: uma ficou dependurada num galho de um ingazeiro. É possível ver suas duas pernas balançando. Corpo esticado, braços que o sustentam no balanço de um lado para o outro. O caçador se aproxima... . Nos seus olhos brilha a certeza de que a presa “está no papo”. A presa está ‘quase-presas’! Ah, a presa! Ela experimenta sorrir o sorriso dos acuados, dos ‘sem-saída’, dos animais acurralados. Já não é mais um caçador que a espera, chegou mais um, ou melhor, uma caçadora. Agora são dois caçadores que lhes range os dentes, que pulam, gesticulam, saltitam e que se põe a esperar como animais famintos, que sabem que a presa não terá outra saída. Ela há de se cansar e se esborrachar no chão, cair. Seus braços logo cederão ao peso do corpo, a pressão sobre os músculos começará a aquecer-lhe, a arder-lhe os tendões nervosos... . O caçador já sorri satisfeito, quase triunfante em sua caçada e espera o momento oportuno para tocar-lhe o corpo. Ela despenca do alto do galho da árvore e... buuum!*

*Cai no chão, feito fruta madura que não resiste mais à lei da gravidade; seus pés e todo o seu corpo estão colados ao chão. O caçador toca-lhe no braço e até ajuda-lhe a levantar-se com cuidado, mas seu toque é mágico. Ao ser tocada a caça transforma-se em caçador e o caçador é o que diz a 'divina' regra do jogo. Tudo recomeça, agora a caça vira caçador e o caçador vira caça. E tudo recomeça, até finalmente, exauridos, suados, alegres e gorgearantes como pássaros tomarem o vôo de volta para casa. É fim de tarde, o mar que se vê do alto da falésia onde tudo acontece vai ficando prateado, o Rio Kai já está totalmente negro em suas águas escuras. Todos parecem dizer que já é hora de parar, a comunidade e seus parentes familiares os aguarda para o jantar coletivo nas barracas improvisadas para abrigarem "provisoriamente" os ocupantes do processo da retomada".*<sup>71</sup>

Brincar de pique-alto é uma das brincadeiras prediletas das crianças, é um similar de outras já conhecidas como: pegador; polícia e ladrão; pega-pega; esconde-esconde; jogo do gavião (entre as etnias indígenas), etc. Enfim, todas as modalidades nas quais entra em relação de correspondência, os devires-animais expressos no jogo dos afetos que emergem entre a caça e o caçador.

No devir-animal deste brincar o que importa é o bando, a matilha, porque só pode ser praticado em grupo e não há limite quanto ao número máximo de participantes (este número é bastante flexível). As crianças dizem que quanto maior o bando, melhor é a

---

<sup>71</sup> Diário de Itinerância - Domingo, nove de abril de 2000. Dispositivo experimentado durante o processo de retomada da Fazenda Boa Vista pelos Pataxó, na Foz do Rio Kai.

brincadeira. Na regulação da brincadeira, elege-se o/os pegador/es, o/s caçador/es.<sup>72</sup> O pique-alto refere-se aos lugares altos, onde os pés perdem o contato com o chão, onde se “tira os pés da terra”. É o espaço sagrado da imunidade, da montanha subjetiva, que habita todos nós. É lugar onde o pegador não pode pegar ou prender os jogadores ou participantes. Refiro-me ao pique-alto como um espaço sagrado da imunidade porque todo ritornelo lúdico, todo o brincar, assim como, os demais ritornelos se, por um lado, transgride os meios e o *status quo* que regula os territórios, por outro lado produz seus próprios territórios sacralizados pela institucionalização de seus espaços-tempo mitopoético. Parece que brincar, dialeticamente, também produz seus próprios “dogmas antidogmáticos”.

Seguir o que é cultivado somente naquilo que nos constitui familiar e seguro, seguir caminhando por dentro de si mesmo como prerrogativa do ego e não do ethos que nos constitui, é situar-se alheio ao “campo de caça”, aos seus afetos, é colocar seu próprio animal em perigo sem o saber. O “dentro” do campo de caça é estar de “volta à natureza” que nega todo ego em prol das coletividades, dos agenciamentos, das heterias. O cheiro de mato, o arrastar-se pelo chão entre folhas mortas, secas e pequenos insetos, encontrar proteção na terra, no alto das árvores, por entre rochedos e folhagens. Esperar pacientemente, atentamente às oportunidades, o agir na hora certa, espreitar, esconder-se, camuflar, assoviar, imitar a caça para atraí-la e torná-la prisioneira, entrar em simbiose com o ar, a terra, a água e o fogo, misturar-se à presa sem com ela confundir-

---

<sup>72</sup> Quando o grupo de crianças é grande, é costume adotar vários pegadores, quando é relativamente pequeno, entre três e cinco membros, é comum que se eleja apenas um pegador.

se, são em parte, lições que aprendemos com o ‘amigo folhagem’.<sup>73</sup> Digo, com este amigo encantado, personagem conceitual que nos ensina que todo caçador ou predador age por co-ocorrência em relação as aventuras de sua presa. Etologicamente falando há um código da caça em cada caçador e do caçador em cada caça. Lembrando sempre que: “*um devir é da caça, o outro é do caçador*”. A alegria de um será a Tristeza do outro. De modo que um é o negativo e também, o anômalo do outro.

Há saberes que só podem ser sabidos, quando tecidos com os fios dos afetos do ato e das circunstâncias que os evoca e constitui como anômalos. A partir de certas relações específicas ocorridas no interior de uma certa multiplicidade. Admitamos: todo animal tomado em sua matilha, grupo ou multiplicidade tem seu anômalo, ele se refere ao áspero, ao rugoso, à ponta de desterritorialização. Deleuze e Guattari (1997b:25-26), poderão esclarecer melhor este conceito “anômalo”:

*Pode-se observar que a palavra anômalo, adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de “anormal”: a-normal, adjetivo latino sem substantivo, qualifica o que não tem regra ou o que contradiz a regra, enquanto que “anomalia”, substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização. O anormal só pode definir-se em função das características, específicas ou genéricas; mas o anômalo*

---

<sup>73</sup> O “amigo folhagem” é um personagem de um conto Pataxó cujas aventuras e protagonismo da caça se constrói à medida que ela lambuza de mel seu próprio corpo para colar sobre ele as folhas secas dos vegetais e conseguir se disfarçar com o objetivo de enganar não mais os seus predadores do que suas próprias presas, as abelhas.

*é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade. Os feiticeiros se utilizam então do velho adjetivo “anômalo” para situar as posições do indivíduo excepcional na matilha (...). O anômalo, o elemento preferencial da matilha, não tem nada a ver com o indivíduo preferido, doméstico e psicanalítico. Mas o anômalo não é tampouco um portador de espécie, que apresentaria as características específicas e genéricas no mais puro estado, modelo ou exemplar único, perfeição típica encarnada, termo eminente de uma série, ou suporte de uma correspondência absolutamente harmoniosa. O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afectos, não comporta nem sentimentos familiares ou subjetivados, nem características específicas ou significativas. Tanto as ternuras quanto as classificações humanas lhe são estrangeiras. Lovecraft chama de Outsider essa coisa ou entidade, a Coisa, que chega e transborda, linear e no entanto múltipla, “inquieta, fervilhante, marulhosa, espumante, estendendo-se como uma doença infecciosa, esse horror sem nom.*

O Devir-animal do especialista não é um fenômeno que irradia de forma descolada do desejo, de um devir-histórico que contagia, mobiliza e agencia as linhas de fuga e os blocos dos devires necessários à sua empreitada: o devir-mulher, o devir-criança, o devir-animal. São estes os componentes, as partes e as partículas que o transforma num sujeito persistente, intuitivo, criativo e anômalo. Diante das situações problema, ele detecta, acompanha, faz leitura dos sinais de seu tempo, do espaço, do ambiente em que

transita, das relações que tece com o mundo, com os outros seres e com as coisas. Partindo sempre de suas próprias referências de vida, dos indicadores que abstrai. Por isso, está sempre atento ao momento em que tais referências, sinais e indicadores ressurgem para se antecipar, pressentir e procurar dar respostas rápidas aos novos desafios e às novas circunstâncias, recorrendo às informações e ao conhecimento que armazenou e organizou no campo da memória. Não importa se as respostas e as decisões tomadas sejam as mais corretas ou não, embora, para fazer isso dependa sempre de um maior número de acertos, sem os quais deixaria de ser um sujeito especializado, um feiticeiro para Deleuze e Guattari. O erro, o acerto e o fracasso são os principais elementos com os quais trabalha para balizar suas próprias reflexões. Todo e qualquer resultado se equivale em termos de importância, porque constitui o complexo de sua matéria-prima, a fonte à qual recorre para se orientar, reavaliar, corrigir rumos e se certificar para finalmente tomar novas decisões, assumir posições, realizar novas tentativas, permanecer, parar ou prosseguir. Orientado por estas linhas de fuga, a especialidade, ou melhor, o que há de especial no saber-fazer de cada um, não copia nem se orienta por receitas, nem imita modelos, porque sabe que cada contexto, cada situação, cada circunstância, cada ser vivo, cada pessoa ou grupo é sempre único, singular nas suas formas de manifestação.

Na pesquisa nos tornamos anômalos porque habitamos as fronteiras das matilhas, dos bandos, das tribos e dos grupos mais variados para conhecer. Ao habitá-la já estamos transformando o estado natural das coisas, dos fenômenos e dos fatos, desdobrando-os para conhecer e exprimir o virtual, reunindo-os e dando consistência aos elementos e às

partículas heterogêneas, imprimindo-lhes intensidades que constituem a multiplicidade do brincar no devir-criança da criança e no devir-criança do adulto.

Todo projeto carrega em si uma intenção subjetiva de um desejo que passou a ser objetivado, para partir em busca de agenciamentos de enunciação, da abertura de veredas e de novas entradas de saber. Brinquedos, jogos e brincadeiras em ação são ritornelos, verdadeiras máquinas desejanter povoando nossas pulsões inconscientes, provocando nossa imaginação. Na sua execução experimentamos sentimentos e sensações ambíguas, paradoxais que exigem de nós autodisciplina, liberdade, ordem-desordem, obediência-transgressão; intensidades diante das quais, é preciso muito mais agir com as faculdades de ouvir o que diz a intuição, de sentir o que pensa a emoção, o que registra a atenção-percepção e, muito menos, o que condicionou a razão.

Diante da práxis poética brincante, não só as crianças, mas também os poetas, os artistas, muitos de nós, pesquisadores e educadores descobrimos as vantagens tangíveis e intangíveis de tais caminhos que visitamos, habitamos e criamos para nós. É brincando que as crianças vão identificando algumas das vantagens tangíveis existentes nestas territorialidades relacionadas às variações do poder e da potência da máquina de guerra que somos “nós”. O lugar em que nascemos, a classe social, o sexo, a etnia, a idade, os saberes que sabemos sabê-los, as alianças e os acoplamentos que estabelecemos vão determinando e ao mesmo tempo, ajudando a talhar nosso aprendizado. Entre as artimanhas do ataque e da defesa: esconde-se, insinua-se, expõe-se e ao mesmo tempo, aprende-se a tirar proveito do conhecimento das vantagens e das desvantagens na aliança com a arte de enganar, camuflar, surpreender, jogar com o adversário. Aprende-se com

os vencedores e com os vencidos-prisioneiros, feridos, mortos e guerreiros vivos. Haverá traidores entre eles?

Numa caçada é preciso ser destemido, implacável; nela, é preciso aprender com esperteza a arte do disfarce e do engano. O que não implica necessariamente, ser leal ou desleal. Na lei da selva e dos selvagens ser esperto, astucioso ou engenhoso é diferente de ser cruel e desumano. Os contos e as fábulas estão cheios destes exemplos em que as desvantagens de potência de um animal em relação ao outro encontram sua superação através de saídas engenhosas e inteligentes. Podemos citar, por exemplo, a fábula do coelho e a raposa, do sapo e o urubu, do macaco e a onça, etc. Nelas, os mais fracos sempre levam a melhor. Mas, não precisamos ir muito longe, os Pataxó que são caçadores e guerreiros, sabem que o sucesso da empresa de toda caçada e de toda guerra carece do disfarce, do mimetismo, da camuflagem como manifestação da ‘arte do engano’. E ela significa exatamente em fazer de conta que não está, quando se está; demonstrar que nada se sabe, quando na verdade sabe-se, que nada se vê quando na realidade tudo se observa e registra. Nestes termos é imprescindível não perder a esperança, esta espécie de paciência-impaciente e ativa da “espreita”. É preciso confiar-desconfiando na espera, diante da qual todo excesso de confiança, toda segurança em demasia representa o perigo da derrota e o vazio.

Embora a citação seja extensa, recorremos a Deleuze e Guattari, porque na borda entre dois desejos antagônicos, entre dois ou mais grupos que se agenciam, o que guia é o devir-animal, é o contágio entre os heterogêneos do animal e do homem no seio da matilha.

Sua teoria sobre o devir-animal pelo qual passamos todos nós, os humanos, é bastante original, demasiadamente complexa e densa.

*Se, o devir animal toma a forma de Tentação e de monstros suscitados na imaginação pelo demônio, é por acompanhar-se, em suas origens como em sua empreitada, por uma ruptura com as instituições centrais estabelecidas ou que buscam se estabelecer. Citemos desordenadamente, não como misturas a serem feitas, mas antes como diferentes casos a serem estudados: os devires-animais na máquina de guerra, homens-feras de todas as espécies, mas justamente a máquina de guerra vem de fora, extrínseca ao Estado que trata o guerreiro como potência anômala; os devires-animais nas sociedades de crime, homens-leopardos, homens-jacarés, quando o Estado proíbe as guerras locais e tribais; os devires-animais nos grupos de sublevação, quando a Igreja e o Estado encontram-se diante de movimentos camponeses com componente feiticeiro, e que irão reprimir, instaurando todo um sistema de tribunal e de direito próprio a denunciar os pactos com o demônio; os devires animais nos grupos de ascese, o anacoreta roedor, ou besta fera, mas a máquina de ascese está em posição anômala, em linha de fuga, fora da Igreja, e contesta sua pretensão de erigir-se como instituição imperial (...). Então, evidentemente, a política dos devires-animais permanece extremamente ambígua, pois as sociedades, mesmo primitivas, não deixarão de apropriar-se desses devires para caçá-los e reduzi-los a relações de correspondência totêmica ou simbólica. Os Estados não*

*deixarão de apropriar-se da máquina de guerra, sob forma de exércitos nacionais que limitam estritamente os devires do guerreiro. A Igreja não deixará de queimar os feiticeiros, ou então de reintegrar os anacoretas na imagem abrandada de uma série de santos que não têm mais com o animal senão uma relação estranhamente familiar, doméstica. As famílias não deixarão de conjurar o Aliado demoníaco que as corrói, para ajustar as alianças convenientes entre si. Ver-se-á os feiticeiros servirem os chefes, colocarem-se a serviço do despotismo, fazerem uma contra-feitiçaria de exorcismo, passar para o lado da família e da dependência. (DELEUZE e GATARRI, 1997b: p.28).*

O Nomos como uma programação usual da oralidade não é inseparável de uma distribuição no espaço de um ethos ou de uma morada. Mas é do caos que os meios e os ritmos emergem para facilitar as passagens de seus próprios êxtases e componentes direcionais. Para brincar de pique alto o que mais é necessário senão o corpo e o desejo que nele se aninha? As crianças quando não encontram um pique alto, aprendem a manipular estes afetos fazendo-os migrar para outras atividades onde eles novamente são retomados.

Freinet (1998: 216-218) inventariou e descreveu toda uma relação das modalidades e das formas de ocorrência deste tipo de “jogo-trabalho” identificado e incluído por ele na categoria dos “jogos que satisfazem a necessidade geral e inata de conquistar a vida”. Nesta categoria do brincar estão incluídas as mais variadas modalidades de: esconde-esconde, pega-pega ou pegador (no claro e no escuro); gavião; cabra-cega; pique ou

pique-alto, etc. São todos ritornelos lúdicos, que compartilham entre si uma identidade preservada por complexos que os aproxima e os articulam pelo critério de “semelhanças de família” - ou como diriam Deleuze e Guattari, pelos blocos de singularização do devir, pelos agenciamentos do devir-animal. Uma multiplicidade e um ritornelo muito apreciado pelas crianças e muito real entre os adultos pesquisandos no contexto deste estudo. Podem ser cooperativos – quando se trata de aprisionar, amarrar para liberar ou transformar a caça em caçador e ou competitivos – quando a caça é comida, aniquilada, destruída ou morta pelo caçador.

No processo da constituição-desconstituição do aprendizado do Ser no mundo do humano, o Corpo, este animal aprendiz é quem aprende com a simultaneidade dos afetos que afetam a multiplicidade dos meios e dos ritmos que vão fundando territórios exteriores, enquanto vão escavando em Si, outros tantos em seu interior. O animal do corpo sábio é inseparável da sabedoria que o constitui, das territorialidades nômades do mundo da Cultura, da Natureza que abriga e anima as matilhas, as populações vegetais, os bandos animais, as tribos humanas, minerais, enfim, toda heterogeneidade de afetos reunidos no bloco do devir-criança, do devir-animal, que esta modalidade do brincar singulariza.

Daria no mesmo dizer que o aprendizado não é um território sedentário ou algo que possa ser transcendentalizado num programa, mas um ato que afeta e é afetado pelos meios, ritmos e qualidades das matérias de sua própria expressão.

Se naqueles dias de abril do ano 2000, esta aprendiz-prático-pesquisadora brincou de pique-alto, indo de um limite a outro, como caça e como caçadora, o sentimento de estar sendo permanentemente observada e caçada por seus pares, vizinhos da comunidade, os

não-índios (não-nativos), em função de ser vista dialogando com os Pataxó à revelia do que censurava a maioria quase absoluta dos que os queriam ver isolados, não foi brincado não, foi real. Como foram reais os olhares de indiferença, de hostilidade e até mesmo, de raiva vinda dos segmentos descontentes com a pesquisa que se realizava num momento tão delicado em que os conflitos de interesse se multiplicavam.<sup>74</sup> Era uma situação que exigia tomadas de posições claras; em que tomar partido dos ‘índios invasores’ seria igualmente declarar-se um inimigo do ponto de vista dos que desejam cultivar seus projetos colonizadores. Dias difíceis foram aqueles, tão radicais.

Para melhor detalhar *o modus operandi* através do qual, o corpo vai aprendendo a sabedoria dos gestos e dos devires, selecionamos outras duas variações deste brincar que foram experimentadas com o protagonismo das crianças facilitadoras de sua realização e de sua reflexão posterior, junto ao grupo-pesquisador. A primeira funda a comunicação entre os opostos, pelo emprego da palavra poetizada num verso. A segunda institui o Tempo para medir o intervalo do deslocamento.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Considero importante citar que ao ser afetada pelo pesquisar, ao refletir em mim suas ressonâncias dentre os muitos sonhos noturnos que tive, destaco alguns pesadelos em que aparecia quase-sempre fugindo sendo caçada por desconhecidos, rostos que nunca havia visto antes.

<sup>75</sup> Por uma questão de estratégia, do desejo de que predominasse a autodeterminação das próprias crianças nestas modalidades do brincar infantil e espontâneo, a decisão do grupo se encaminhou para que somente eu participasse como adulta em sua experimentação. Os demais adultos, membros do grupo-pesquisador por consenso decidiram não participar diretamente, exceto no processo de sua reflexão com o coletivo.

**Variação I:**

Quando o movimento é regulado pela palavra poetizada em versos

O devir-animal e o contexto dos corpos brincantes, por serem o mesmo, em sua trama também se enredam os afetos implicados na descrição anterior. O que muda neste ritornelo lúdico é o meio e a qualidade de sua expressão que, diferentemente da prática já citada, a caça tem a chance consentida de preparar a sua fuga quando o caçador ou o pegador se aproxima do pique-alto para abatê-la com um simples toque.

Ao se aproximar do pique-alto, a caça é interpelada pelo devir-animal do caçador “amigo da onça”, o caçador diz:

*- Sai do pique que o pique é meu. Foi a onça quem me deu.*

A caça responde:

*- Sai do pique picolé. Eu saio na hora que eu quiser.*

E sai correndo em fuga, à procura de novas estratégias de defesa. Se for pega ou tocada, como na situação anterior, o inevitável destino acontece: o caçador transforma-se em caça e a caça transforma-se em caçador. E, o jogo, outra vez, recomeça.

**Varição II:**

Uma criança sobe no pique-alto, enquanto o pegador se aproxima: o pegador posicionado à sua frente, abre os braços até que as duas mãos encoste um na outra, mas por trás, às costas. Enquanto isso, a criança perseguida posiciona-se no alto do pique e prepara-se para partida calculada. E começa a correr quando o caçador de braços abertos voltados para trás, deflagra o movimento contrário para rejuntá-los à frente, vagarosamente, até uní-los à altura de seu peito. E, lentamente, sem dobrá-los vai encostando um polegar no outro fazendo com que as duas mãos se toquem, uma na outra, para concluir o seu giro de 360°.

As crianças ao se referirem a esta variação de brincar-de-pique-alto, a chama de “brincar-de-reloginho”. De fato, brincando eles inventam o relógio, o tempo contado, no interior de um tempo não-contado. Uma regra que como se vê, inaugura a invenção do intervalo de tempo, demarcando-o, medindo o deslocamento daquele que está protegido no pique-alto. Aqui a regra apresenta a noção da temporalidade, que do ponto de vista concreto, precisou antes, ser subjetivado no aprendizado dos brincantes.

É desse modo, que o pique-alto passa a ser o espaço-tempo pulsado, não só um lugar de passagem, onde se descansa do corre-corre, mas, onde se faz possível prever e controlar sua própria sorte. Tudo dependerá da capacidade do caçado manobrar, de driblar o pegador sem deixar-se pegar. Igualmente, da agilidade e da implacabilidade do pegador.

Desde a representação matemática do Tempo teorizado por Newton (1642-1727), sabemos que cada evento tem sua própria posição singular em relação ao Tempo, independente da configuração da velocidade e do movimento referencial ao qual tal

evento se insere. Deste modo é possível crer na possibilidade da coincidência e ou na simultaneidade de dois eventos muito afastados um do outro, que ao ser constatado à luz de um mesmo referencial, poderá iluminar, ou melhor, esclarecer todos os outros, sem ambigüidade ou paradoxo.

Neste sentido parece haver coerência no modo como a criatividade no jogo ou no brincar tem sido abordada por Brougère (1998: 30-31). Em suas hipótese o autor se referencia nos estudos realizados por Chomsky (1966), que afirma que “a Criatividade não significa originalidade”, nem regime de exceção. A dimensão criativa da língua ensinou aos lingüistas que podemos pronunciar pela primeira vez uma palavra, uma frase, sem jamais tê-las ouvido antes e, no entanto, já ter sido muitas vezes pronunciada por outros, em contextos diferentes de afetos similares. Pode-se concluir que a semelhança, a simultaneidade dos processos criativos da humanidade, não podem ser tomados como fenômenos que acontecem de forma isolada ou que determinadas criações são atributos de povos considerados ‘primitivos’ ou tradicionais, visto que o ato criativo é qualidade comum a todos os povos e suas diversidades socioculturais.

Se observarmos bem, perceberemos que o pique-alto é uma modalidade do brincar muito rica em suas variações. Em todas elas, é lugar de conversão de afetos, é espaço-tempo de magia, dentro de um outro muito maior: o espaço-tempo-coletivo-transicional em que se processa todo brincar. Uma situação imaginária no interior de uma outra situação imaginária. Nelas o caçador é transformado em caça a partir de um simples gesto, funcionando como conversor dos afetos. Conversor do jogo, que também muda de configuração.

Não se trata mais daquela caça inocente, mas cognoscente. Em seu saber-caçador, a caça se torna mais competente para a fuga, mais intuitiva quanto à leitura dos sinais emitidos pelos que lhe perseguem. Aprendizado este, cujo negativo poderá por em prática na nova situação em que se encontra. Em relação ao terreno onde tudo acontece e que aprendeu a conhecer seus possíveis (des) caminhos, vai talhando a sua performance, premeditando seus movimentos, procurando evitar passar por seus pontos de defesa fragilizada por um lado, e se esforçando para tirar proveito de suas linhas de forças potenciais, por outro lado. Enquanto a caça transformada em caçador, também aprendeu muito, à medida que foi sendo caçada! O que torna o jogo mais difícil e mais complexo para ambos. Novos campos e entradas de saberes são novamente maquinados, produzidos neste brincar.

É verdade, Oswald de Andrade (1922) tinha razão “o espírito se recusa a conceber o espírito sem corpo”. E recusa pelo fato de nos recusamos a conceber os outros espíritos, inclusive o nosso, sem o habitat corporal, sem um corpus para conduzi-lo, freá-lo ou liberá-lo. Produzimos a ilusão dos estereótipos, das classificações e das características para saber-poder melhor identificá-lo, nos certificarmos de seus modos de existência. Seja para caçá-lo, perseguí-lo, odiá-lo, enfraquecê-lo, ou ao contrário, acolhê-los junto ao nosso, amá-lo e transformá-lo num corpus mais potente. As estratégias e os dispositivos do bio-poder que se institucionalizou nas sociedades modernas não existiriam se não houvesse a prerrogativa dos corpos, do vivo e de seus meios de vida e de sobrevivência. Classificar os corpos, caracterizá-los, hierarquizá-los, isso é coisa de predador. Sem a invenção do corpo caçado, não há possibilidade de se fazer caçador.

As crianças não querem saber nada disso, como não sabem conceituar o que é brincar, a não ser que seja descrevendo seus afetos no sonhar e no ser-criança. Elas não se interessam por aquilo que pertence à linguagem abstrata da escrita ou da oralidade que vem do pensamento adulto porque o que importa são os devires que enunciam entre o seu curso e seu discurso. Elas se interessam pela questão do *como se brinca*, do como funciona ou se processa a brincadeira quando se brinca. Sem o brincar, não há jogo, não há regras a seguir, não há imaginação, não há fantasia, não há devir-criança que se sustente. Em seu espinozismo, as crianças se desenvolvem irresistivelmente, são obcecadas e fortemente determinadas por realizarem aquilo que é orientado pelos anseios, os afetos que cruzam seu coração. Neles, investem toda a sua energia reguladora que vai plasmando e transformando as suas ansiedades, criando territorialidades nômades para o fluxo que ordena e reordena o caos ao seu redor.

## BRINCAR-DE-TIRAR-SALTO-NO-AREÃO



Figura 36: Brincar-de-tirar-salto-no-areão

*Todos sabemos, ainda que nem sempre tenhamos clareza disso, o que está envolvido no aprender é a transformação de nossa corporalidade, que segue um curso ou outro dependendo de nosso modo de viver. Falamos de aprendizagem como a captação de um mundo independente num operar abstrato que quase não atinge nossa corporalidade, mas sabemos que não é assim. Sabemos que o aprender tem a ver com as mudanças estruturais que ocorrem em nós, de maneira contingente com a história de nossas interações. (MATURANA, 1998: 60)*

Como é possível perceber através da fotografia apresentada, “brincar-de-tirar-salto-no-areão” é uma modalidade do brincar muito popular entre a criançada, mas também, entre vários adultos que apreciam esta atividade. Este brincar se realiza com muita frequência nos fins de tarde, entre o fluxo e o refluxo da maré, que por sua vez é governada pela Lua, mas também pelo Sol. Em dias chuvosos esta modalidade do brincar, simplesmente, não acontece. Do ponto de vista de sua espontaneidade, o que se pode afirmar é que se trata de uma atividade endêmica e imanente. Endêmica porque este brincar é localizado e contextualizado sob condições bastante específicas. Brincar-de-tirar-salto é uma prática muito comum entre a criançada de muitos lugares, muito embora, cada lugar lhe empreste um sabor singular. Nas cidades, as crianças brincam-de-tirar-salto nos viadutos, nos bancos das praças, no teto dos ônibus e nos trens, nas árvores, nos muros altos, etc. Crianças do mundo inteiro aprendem a saltar a partir de muitos lugares; mas, saltar do areão em Cumuruxativa é uma produção muito singular e endêmica. E de que endemia se trata? O areão, o agenciamento que ele engendra e contagia: corpo-mar-areia-liberdade. É experimentando a liberdade que se aprende sobre as cercas da opressão. Mas também, dos saltos, dos sobressaltos, dos assaltos e dos contra-saltos que se sucedem com este aprendizado.

Mas, esta modalidade de brincar tem um sabor especial que a diferencia de outras que foram batizadas com o mesmo nome: o areão-o mar-o sol-a falésia. Tirar-salto é brincar de pular, saltar, não é pular de qualquer jeito ou em qualquer lugar.

Para as crianças de Cumuruxatiba e, em particular, para as crianças facilitadoras desta pesquisa, significa pular de uma barreira de areia, há aproximadamente quatro metros do

chão. A diferença do sabor, da sensação no salto, quem imprime é a areia. Matéria maleável que entra em conexão com uma outra matéria, o corpo. Lá podemos nos atirar em todas as posições e sentidos sem medo de nos machucar. A areia invade todo o corpo, produzindo uma suave e fugaz sensação de prazer quando ela entra em contato com a nossa pele. Um lugar igualmente apreciado pelos turistas no verão, porém, os adultos “mais sérios” não gostam de se lambuzar na areia como faz a criançada de toda parte que aparece no povoado para passear. Ao contrário destes “adultos”, as crianças sentem-se fortemente atraídas, nitidamente contagiadas pela atividade.

Quando identificam o monte de areia parece que ficam hipnotizadas. E, movidas por uma força invisível se atiram em direção a este tipo de matéria que reúne a plasticidade, e a qualidade de produzir sensação de conforto e bem-estar ao corpo. Não raro chegam sempre correndo se atirando livremente no monte para espojar-se na areia, como também costumam fazer diante das muitas águas doce e salgada que as rodeia por todo lado. Prefiro considerar que em termos práticos, o que vale é a regra empirista que diz:

*“(...) tudo que é agradável aos sentidos também é, em alguma medida, agradável à imaginação e apresenta ao pensamento uma imagem da satisfação que advém de sua aplicação real aos órgãos do corpo” (DELEUZE, 2001: 54-55).*

Neste brincar com as crianças do grupo-pesquisador, o corpo muito aprende e provoca o pensamento como ato do pensar. As pernas precisam pensar juntas com os outros membros, avaliar o peso do corpo sob o efeito da altura há alguns metros do chão. A coluna vertebral aprende a dobrar-se para rolar no momento da queda, para prolongar o movimento e garantir maior segurança e flexibilidade na aterrissagem. A razão pensa e sabe que se exceder no movimento haverá danos físicos. O coração dos maiores parece

que pensa que é preciso cuidar dos menores, instruí-los, alertá-los, estabelecer com eles pequenas metas, pequenas distâncias, acompanhá-los. Há uma certa prudência destes iniciantes, a exemplo do que fizeram comigo: primeiro ensinam a ambientação, o ir se acostumando ao terreno, ao clima, à paisagem, aprendendo a conhecer e dominar o próprio corpo e seus sinais, 'intuitivamente', sem comprometer a espontaneidade e a autonomia do gesto de cada um. Assim começamos apenas rolando barreira abaixo. E rolando é possível aprender que a potência do corpo está no seu grau de mobilidade, no movimento dirigido, em sua própria dança, na invariância do ritmo, ou seja, é na repetição, que podemos pouco a pouco, irmos prolongando a duração deste prazer no espaço e no tempo.

Depois da sexta ou sétima escalada de 'sobe-salta-desce-torna-a-subir', os joelhos começam a 'amolecer', a ceder em seus músculos implorando-nos a parada para um mergulho no mar (se tiver mar próximo, pois o refluxo da maré o arrasta para bem longe).

Já não é mais com a areia que nos deliciamos, é com a água e o mar. Agora, os afetos já são outros, igualmente prazerosos e agradáveis. Corpo-criança, corpo-viril, puro vigor, corpo iniciado pela terra, pela areia, pela água, pela natureza. Corpo e corpos que a areia e a água ensinam. Que os impregna com sua textura, seu sabor, sua temperatura, sua matéria fugidia e instável, cuja estabilidade se reterritorializa em nossas memórias imemoriais.

A multiplicidade que se constitui a partir das marcações críticas de um tempo ainda, intra-uterino; de condicionamentos, da afirmação do Ser que esforça permanentemente para crescer, evoluir, desenvolver-se, é a prova singular do aprendizado duradouro que o

brincar é capaz de ensinar. Preservamos em nossa intimidade, as marcas de suas paisagens, de seus lugares encantados, secretos, dos sons, cores, gostos e sabores, dos quais, restaram somente fragmentos - partes, trechos, imagens descontínuas, flashes, fotos.

O conjunto do aprendizado, da memória, do imaginário, precisa destes fragmentos para atribuir algum sentido à vida. Sem poder transportá-los conosco, certamente, perderíamos uma parte do vivido verdadeiramente, do elo, do dispositivo que nos ligou, desligou e religou aos quadros de referências socioculturais.

No meu corpo-pesquisador, após dar os três primeiros “saltos completos”<sup>76</sup>, pude sentir o desgaste e a dureza que os anos imprimiram em meus membros. Em relação aos corpos daquelas crianças, eu me cansara rápido. Eu já não tinha mais aquele fôlego e o meu corpo parecia um pouco rijo, pouco flexível, pesado demais para se mover com tanta agilidade, flexibilidade e liberdade. Falo daquela liberdade ágil que o resto do grupo exercitava. Que me encantava com seus saltos triplos, quádruplos, com as piruetas que alguns faziam no ar. Constatação óbvia, sentimento do ‘envelhecer’ que não veio só, veio acompanhado de uma leveza e de uma satisfação de poder não sentir medo do desgaste. Pelo contrário, neste retorno à infância dos devires o que predominava mesmo, em momentos como aqueles era um sentimento de renovação, toda vez que nos encontrávamos para experimentar o que na tranquilidade cotidiana os pesquisandos podiam realizar ludicamente.

---

<sup>76</sup> As crianças chamam “salto completo”, quando a seqüência inclui os movimentos de escalar-saltar—subir-denovo-e-saltar.

Compreendi que a consciência de envelhecer é necessária. Ela é muito diferente do sentir-se velho. Sentir-se velho é caminhar em direção à morte, abdicando da vida que vai se calcificando pelos afazeres repetitivos e pelo medo do novo. Ironicamente, era exatamente aquela inflexão muscular que dobravam o meu pensamento, sobre a transitoriedade da vida e a beleza de existir; de poder ir tirando-saltos sobre os obstáculos que a cada iniciação, a cada uma das estações da vida, se apresentam, se impõem. Talvez seja preciso mesmo pensar na morte como pressuposto da vida, como recomendam os sábios. Quando refletimos com o grupo-pesquisador sobre esta modalidade de brincar, ficou clara a necessidade dos saltos que é preciso dar sobre as lacunas do que não-sabemos, por cima dos abismos que rondam o impensado que criamos e que foram criados entre nós, para nos separar, nos estranharmos, uns com os outros. Para saltar é preciso primeiro escalar as alturas de um plano, ter a noção exata dos altos e baixos que ele implica, ‘ad-mirar’ a beleza de conjunto que mora nas paisagens e nos embriagarmos primeiro com ela. As histórias infantis, os quadrinhos, os mídias, as fábulas, os contos ou os mitos estão cheios dessa altitude e dos personagens que revelam o ‘super-homem’ que emerge da potência deste devir-pássaro que motiva, contagia e convoca os humanos a voar. Mas, o que dizer das circunstâncias que nos fazem rastejar, que nos lança para baixo ao invés de saltar?

### Além do brincar-de-tirar-salto

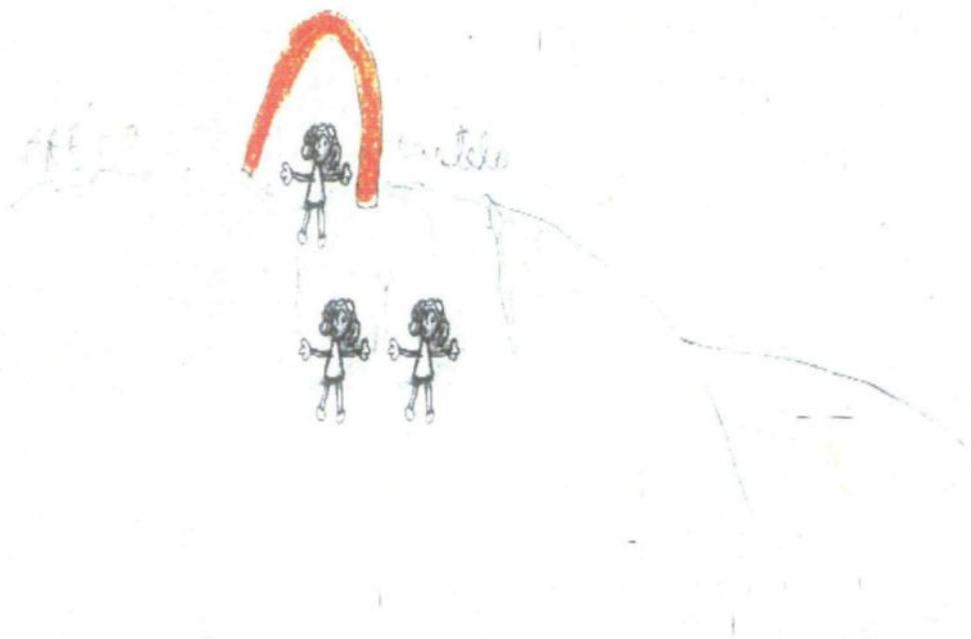


Figura 37: Do que as meninas mais gostam de brincar no areão

Meninas e meninos, todos brincam-de-tirar-salto. Mas, não é só por causa dos saltos e dos mergulhos que a criançada é seduzida para se dirigir até o areão. Bem ao lado há um campinho de futebol e, a menos de cem metros uma grande piscina de água doce represada. Muitas vezes, pude observar que após brincarem-de-tirar-salto, sempre produziam um segundo tempo. Neste segundo tempo, meninos e meninas costumam brincar em separado. Os meninos se encaminham para o futebol e as meninas para

brincarem-de-casinha; o que não significa afirmar que os meninos pesquisando não brinquem de casinha, pois, já pude vê-los todos juntos a brincar.

Ao lado do grande trapézio dos saltos, as meninas fazem o que mais gostam produzir esculturas, cenas do cotidiano, 'castelos de areia', etc. Na areia vão 'escrevendo', vão marcando com suas inscrições, formando verdadeiros monumentos que contam parte de suas vivências e histórias passadas, mas, principalmente, registram muito mais sobre seus sonhos, suas visões de futuro.

Da areia da praia, dos pequenos corais, algas, conchinhas e sementes arrastadas pela maré, nascem formas humanas, animais, paisagens, ocas, casas, quintais, aldeias.

Outros territórios cheios de caminhos, com crianças de volta para casa, outras indo para pescar ou caçando passarinho... . Naquele, especialmente, havia quatro pés de mangaba, todos carregadinhos de frutas.

Até um Saci-Pererê estava lá estudando, carregando o seu cachimbo com um casquete de algas sobre a cabeça. Havia conchas espalhadas fingindo-se boi no pasto, outras, se fazendo passar por pássaros, flores, borboletas, fronteiras de proteção... . Mas, sabemos, nenhum lugar é totalmente seguro.

Mal formulamos o pensamento e, eis que...

Oh, impermanências da vida! Era uma vez uma paisagem.

Porque a onda avançou para quebrá-la, tão repentinamente?

Ao contrário das ressonâncias que aquele episódio me provocava, as crianças se divertiram. Aliás, as crianças se divertem muito com este movimento de construir e desconstruir.

O fato é que aquele brincar, aquela obra de arte quebrada não se acabou com a onda que se atirou contra a barreira do areão, a beleza do cenário testemunhado ainda pulsa em minha memória .

Impermanências permanentes da vida, como sustentá-las, como compreendê-las”<sup>77</sup>

Memórias de areia, construções de areia que se dissolvem das potências que reúne a duração e o movimento, a natureza e a cultura, o sério e o não-sério, num só e mesmo ato. O mar já é em si uma grande lição virtual do fluxo da vida que “vai e volta”, compondo neste pulsar um ritornelo. O fluxo e o refluxo das marés, o fluxo e o refluxo de um pensamento, de um brincar, de uma memória... .

Ir e voltar, a repetição, o movimento, as paisagens evocadas pelo tempo, pelas lunações, pelas estações da vida.

As meninas não sofrem com aquilo, se divertem porque sabem que é assim que a Natureza funciona e se comporta. Lutar contra ela seria uma tarefa vã. É justamente porque já sabem, que na “barreira do paga-fogo”<sup>78</sup>, as ondas sempre avançam sobre o barranco que elas mais gostam de brincar . Chegam a preferir freqüenta-lo na fase da lua cheia, quando a maré é mais alta, só para sentirem sua força. Pouco a pouco vão aprendendo as potências do se defender, do “cuidar”, do construir, do ajudar a criar tudo aquilo que muda, do bem manejar o que se transforma, o que se dissolve com o fluxo da vida (e das marés). Um conhecimento que emerge de um devir, que não existia antes,

---

<sup>77</sup> Notas do diário de campo

<sup>78</sup> Barreira do paga-fogo é o nome que os Pataxó, os nativos mais antigos deram àquela passagem. Quando a maré está cheia a água bate com muita intensidade e volume contra a barreira; de modo que, segundo explicaram, ninguém consegue, sequer, passar com o cigarro aceso.

instituído pelo processo do movimento da aliança com a natureza e ancorado num dispositivo que lhes possibilitou construir-desconstruir-reconstruir .

### QUEM COLOCOU O AREÃO LÁ?



Figura 38:

Vista parcial do areão, lugar onde as crianças brincam-de-tirar-salto, jogam futebol, brincam-de-casinha, etc. Trata-se de uma duna de areia que foi formada com a areia que restou da lavagem e do beneficiamento da monazita no período compreendido entre 1884 a 1990. É também uma imagem do local onde foi identificada a maior mina de monazita do mundo (1964).

Quando, no Espaço-Tempo-Coletivo-Transicional (II), instituímos a reflexão e a análise deste brincar com o grupo-pesquisador, inclusive com os adultos que não participaram da brincadeira, pude perceber que nele havia muitas histórias enterradas, que

começavam as serem reveladas. Cujo motor da revelação foi uma “questão infantil”: “Quem colocou o areão lá?” Embora, possa parecer “infantil” de nossa parte, decidimos guiar os próximos passos, orientados por esta pergunta. “

Na memória dos pais e avós destas crianças o areão guarda os devires latentes de um tempo, um tempo de trabalho, de tirar-salto para sobreviver, mas também de mais de um século de “invasões” interrompidas e retomadas de suas terras, pelos não-índios, inclusive europeus da Alemanha e da Holanda.

Trata-se das lembranças da chegada dos primeiros “gringos” na antiga Vila Índia, na antiga aldeia. Refiro-me aos primeiros “brancos” que passaram a explorar a atividade de mineração para extrair da areia a riqueza dos minerais que ela detinha.<sup>79</sup>

O que foi possível perceber na experimentação deste brincar, é que é saltando sobre os restos da história, as crianças e os jovens Pataxó se iniciaram aos movimentos da vida e vão criando os seus próprios territórios.

O areão não é uma barreira natural, como as falésias que o sustentam logo atrás e que remontam tempos muito antigos. O areão foi plantado pela força bruta dos homens daquele lugar. Não foi feito com a intenção de que fosse servir para brincar-de-tirar-salto, mas para uma outra atividade bem diferente; o que para muitos se situa em oposição ao jogo espontâneo e ao ato de brincar (trabalho X ócio). Refiro-me ao trabalho de extração da areia monazítica que começou no século XIX, no litoral de Cumuruxatiba/Prado. Junto com os pesquisandos reconstituímos algumas memórias e registros deste tempo sobre o qual as crianças, os jovens e os adultos devêm-animar.

---

<sup>79</sup> Atividade que depois de mais de um século de intensa exploração extrativista da areia monazítica, foi paralisada, no início dos anos noventa.

## CASTELOS DE AREIA: SONHOS ESTRANGEIROS

*Papai continuou sozinho em Teófilo Otoni. Quando as férias chegaram, ele resolveu passá-las conosco em Cumuruxatiba. (...). A viagem foi difícil, mas lá chegamos ficando na gerência, (casa antiga) feita pelos estrangeiros que beneficiavam a areia monazítica. Adoramos o lugar, os córregos, o coqueiral, o luar, o céu estrelado, sem luz elétrica para diminuir a beleza e a casa ampla com uma varanda gostosa e fresca. A gerência ficava juntinha da barra do córrego e em dias de maré cheia era lindíssimo o panorama. Na fazenda existia um povoado de índios pataxós, gente boa e pacata, mas sem estímulo para o trabalho. Nessa época todos adoeceram de impaludismo,<sup>80</sup> inclusive vó Ritinha (...). Papai se preocupou muitíssimo porque não havia médicos, nem remédios (...). Eu estive bem mal. No dia 20 de janeiro na subida do mastro em honra de São Sebastião<sup>81</sup>, mamãe pediu a Ele que restituísse a minha saúde (MOREIRA, 1980).<sup>82</sup>*

---

<sup>80</sup> Refere-se à malária

<sup>81</sup> Grifo nosso

<sup>82</sup> Trecho retirado do livro *Júlio e Alice* - escrito por uma de suas filhas por ocasião da comemoração das “bôdas de prata” (25 anos de casamento) do casal. A referida memória publicada narra os principais acontecimentos da vida familiar envolvendo o casal (Júlio Rodrigues e Alice). Dentre os acontecimentos vividos, nas páginas 24, 25 e 26 está descrito a passagem desta família por Cumuruxatiba. Possivelmente, a primeira família migrante de mestiços nacionais a se estabelecer no povoado, na condição de empreendedores.

O relato acima é de Maria José Rodrigues Moreira, filha do empreendedor Júlio Rodrigues a respeito da chegada de sua família, quando em 1931, conheceram Cumuruxatiba pela primeira vez. O enunciado aborda pelo menos cinco aspectos diferentes, que servirão para guiar-nos na reflexão das análises que produzimos a partir do brincar-de-tirar-salto-no-areão numa roda de conversas envolvendo os adultos e as crianças do grupo-pesquisador. As crianças falaram da liberdade e das potências do corpo que este brincar lhes proporciona. Falaram entusiasmados dos saltos duplos, triplos, dos avanços, das quedas, do número de vezes que conseguiram subir e pular, etc. Foi sobre o ‘cansaço’ corporal deste relato “infantil”, do que pode seu corpo, que o diálogo com os adultos foi aberto. E ele começou quando a criança mais jovem de todas (04 anos) interferiu com sua pergunta maquínica. Pelo menos, maquínica o suficiente para direcionar a atenção coletiva para outras questões emergentes, afinal: Quem colocou o areão lá (encostado no morro (falésia) do Bairro Areia Preta)?

Os Temas e os microtemas que emergiram neste contexto apresentado revelaram outras facetas deste lugar chamado Cumuruxatiba com seus muitos territórios de um passado próximo ao presente. Foi para refletir tudo isso, principalmente esta questão que foi supervalorizada pelos mais velhos, que destaquei na citação os cinco aspectos que ela revela de parte da historicidade e do Devir-Tempo de parte deste território **realçado**:

1) A dificuldade de acesso, visto que “*a viagem foi difícil*”.

(...) *A viagem foi difícil, mas lá chegamos ficando na gerência, (casa antiga) feita pelos estrangeiros que beneficiavam a areia monazítica* (MOREIRA, 1980: 23-24).

- 2) A presença de estrangeiros no território imemorial de Cumuruxatiba, bem como, do imposto da propriedade sobrepondo-o em função do beneficiamento da areia monazítica.
- 3) A beleza natural (selvagem) do lugar, como expressou Maria José Rodrigues em seu livro de memórias. “(...). *Adoramos o lugar, os córregos, o coqueiral, o luar, o céu estrelado, sem luz elétrica para diminuir a beleza e a casa ampla com uma varanda gostosa e fresca. A gerência ficava juntinha da barra do córrego e em dias de maré cheia era lindíssimo o panorama*”.
- 4) O avanço da extensão territorial, das fronteiras e dos limites da Fazenda que parecia incluir o povoado com os Pataxó dentro, quando cita que: “Na fazenda existia um povoado de índios pataxós, gente boa e pacata, mas sem estímulo para o trabalho”.
- 5) O registro de testemunho da Festa do Mastro de São Sebastião. Devo ressaltar que os três aspectos coexistem até hoje. Mesmo após terem passados setenta e dois anos e o que antes foi apropriado como fazenda, sem que os Pataxó se retirasse, se transformou em Vila de Pescadores e de Turismo (Eco-Turismo).

#### **A dificuldade da viagem revela os meios e os ritmos das condições de acesso**

A descrição do povoado, de seu cotidiano, segundo o relato espontâneo feito por Maria José Rodrigues, embora, descreva uma passagem ocorrida em 1931, até meados da década de setenta ele pode muito bem ser considerado como verdadeiramente válido. Até esta data pouca coisa havia mudado e Cumuru ainda vivia totalmente isolada; pelo menos, é isso o que consta nos relatos de alguns “migrantes”, os “estrangeiros” contemporâneos, que por aqui chegaram, há duas décadas atrás, contagiados pelo último

ciclo da madeira, os serviços e as atividades dele decorrentes. Versão que converge com o que dizem os adultos do grupo-pesquisador e os documentos que foram consultados. Por exemplo, veja o que é citado no Relatório de Estudo do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico, divulgado pela CNEM – Companhia Nacional de Energia Nuclear -, publicado em 1964, quando divulgou os resultados da investigação feita para expansão da produção de pigmentos brancos de titânio e informações sobre as minas de areia monazítica em Cumuruxatiba / Prado:<sup>83</sup>

*Não podemos deixar de mencionar a situação dos transportes marítimos que servem, ou supostamente servem à Cumuruxatiba. Conhecemos, somente, uma companhia de navegação, a Cia. De Navegação Bahiana, que opera nas costas do Estado, ligando as pequenas cidades litorâneas à Salvador. Seus navios costeiros são pequenas embarcações a motor, de 200 a 400 ton dw, calando muito pouco para livre acesso às enseadas assoreadas dos portos. O “Dois de Julho”, o “Nazaré”, e outros pequenos barcos visitam, periodicamente, o cordão das localidades litorâneas, suprindo as cidades e povoações que, sem ligação interiores, vivem exclusivamente, da passagem desses barcos que não se afastam do litoral bahiano, de modo a permitir que se*

---

<sup>83</sup> O relatório foi publicado com base na tradução feita pelo Dr. Glycon de Paiva, um geólogo chefe da Du Pont de Nemours, dos Estados Unidos sob o título “ Geologia dos placeres brasileiros de ilmenita brasileira que foi publicado na revista “Engenharia , Mineração e Metalurgia”, vol. XXXIII, número 197, em maio de 1961: 231 - 234.

*transportasse, de Cumuruxatiba para Santos ou Rio, a produção da usina. (...). O transporte rodoviário de Cumuruxatiba à São Paulo vem sendo feito, somente ultimamente em caráter experimental. A precariedade do trecho Cumuruxatiba-Nanuque não permite o estabelecimento de um transporte regular, principalmente pelo retorno dos caminhões vazios, dada a inexistência de centros importantes de consumo de qualquer espécie de mercadoria.*

Foi sob condições menos isoladas que as descritas acima, que conheci “Cumuruxatiba” pela primeira vez, há dez anos atrás (em janeiro de 1993). Naquele, ano já tinham sido abertas duas estradas por onde chegar ao povoado. Uma estrada de terra margeando o mar, que faz a ligação Cumuruxatiba-Prado (25km) e uma outra com 32 km (também de terra), situada no interior, com entrada no asfalto que liga Prado-Itamaraju (há dez quilômetros da cidade do Prado).



Figura 39: Placa indicada a entrada para Cumuruxatiba entre Prado-Itamaraju.

Esta última, já exercia uma importante função social porque até hoje serve como principal via de acesso direto para os quatro Assentamentos de Reforma Agrária:

O Assentamento Cumuruxatiba, o Assentamento Riacho das Ostras, Guaíra e o Assentamento Primeiro de Abril. Os nossos pesquisandos também foram protagonistas no processo das lutas locais e regionais, em prol da Reforma Agrária, conforme já afirmamos anteriormente. E porque lutaram pela Reforma Agrária em primeira instância? A resposta não será difícil deduzir: para retomar parte dos territórios perdidos, invadidos e tomados sob ameaça, e em muitos casos com o emprego brutal de violência e extermínio de famílias inteiras. Conforme contam ao se referirem ao processo de implantação da Empresa Brasil-Holanda.<sup>84</sup>

Embora a luta pela terra tenha sido vitoriosa porque conseguiram conquistar o direito à Reforma Agrária nas terras solicitadas, não conseguiram êxito em seus propósitos de continuarem pescando, caçando, produzindo, criando artesanatos, dançando o Auê, etc. Infelizmente (ou felizmente) o sistema padronizado das Políticas de Estado que ignoraram sua diversidade etnocultural não compreenderam a singularidade desta tribo Sem-Terra, ou melhor, “desterritorializada”.

Quando por aqui cheguei há dez anos, já havia muita gente vinda de fora para habitar a região e o povoado de Cumuruxatiba, inclusive os lotes de Reforma Agrária que estavam sendo renegociados por muitos que não encontravam meios de se reproduzirem segundo as exigências que eram impostas pelo Governo. Gente que chegou seduzida por

---

<sup>84</sup> Empresa de capital misto, vulgarmente, conhecida como Bralanda. Instalou-se no território Pataxó na década de oitenta, ocupando uma grande extensão da Mata Atlântica, dos campos de caça e de coleta. Fechou no final da década de 90, sobre este território imemorial foi criado no ano 2000, o Parque Nacional do Descobrimento.

suas belezas, por seus encantos naturais e mistérios tão destacados. A maioria, movida por razões semelhantes às que me trouxeram até aqui com minha família, inclusive a ponto de desejar pesquisar, desejar conhecer suas entranhas.

O curioso foi o fato de só ter tomado conhecimento da existência e do protagonismo desta tribo Pataxó com sua aldeia imaginária e de sua co-autoria na Festa de Puxada do Mastro de São Sebastião, quando finalmente deflagramos nossa investigação. Até então os Pataxó, tal qual eles se apresentam no momento atual, eram totalmente invisíveis. Por isso, não existiam para mim, como continuam não existindo para muita gente. O que existia era alguns membros desta etnia que aqui e ali, 'muito timidamente' e temerariamente, se assumiam Pataxó, com exceção das mulheres facilitadoras deste estudo no grupo-pesquisador, afinal, não é de hoje que Dona Zabelê, Jovita de Oliveira e Tibiriçá (já falecido) se transformaram em figuras públicas ao serem tomadas como referência da presença viva e ininterrupta dos indígenas no povoado. As informações da qual dispunha, no começo deste trabalho não passavam disso. Afinal, eu sabia o que todo mundo já sabia e me enquadrava na configuração geral do que qualquer um consegue ficar sabendo, sem que seja preciso empreender maiores esforços.

**A Chegada do primeiro, do segundo, do terceiro, do quarto, quinto, sexto (...) estrangeiro no território imemorial da antiga Vila Índia!**

Ao que tudo indica, a fazenda, anteriormente adquirida pela família de Júlio Rodrigues, se refere aos domínios (expandidos?) da Fazenda Nova Caledônia, a primeira fazenda implantada sobre a Aldeia de Cumuruxatiba e do território imemorial indígena da ‘antiga Vila Índia’. Refiro-me àquela fazenda citada anteriormente, que foi apropriada pelo inglês Charles Fraser, no início do século XIX (1808), identificada sete anos depois pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1815). Posteriormente, repassada para Jonh Gordon, um outro estrangeiro exportador de madeira na Bahia e divulgador da presença do minério da monazita no litoral do município de Caravelas e do Prado.

Ora, quando Jonh Gordon, o primeiro empreendedor estrangeiro do ramo extrativista passou a explorar esta atividade mineradora em Cumuruxatiba e conseqüentemente, no Brasil, no final do século XIX, a partir de 1884, vivíamos um período em que o país se declarara livre do jugo da colonização, mas que ainda transformava negros em escravos<sup>85</sup>. Por mais de um século Cumuruxatiba conviveu com esta atividade econômica, e os “Pataxó”, os “nativos”, com seus primeiros ‘invasores’ e com a natureza deste trabalho, que para ser executado com sucesso, precisou estabelecer alianças, e utilizar-se da inteligência e da mão-de-obra local.

---

<sup>85</sup> A abolização da escravatura foi “oficializada” em 13 de maio de 1888 e a República Federativa do Brasil foi Proclamada em 15 de novembro de 1889.

Baseado no que já afirmaram muitos antropólogos que analisaram com profundidade este processo colonial pode-se afirmar que do mesmo modo, como ainda acontece neste contexto atual, em muitos outros, onde as populações indígenas estão sendo invadidas, são os próprios indígenas que facilitam a entrada do invasor. Afinal, na relação homem-natureza, são os nativos que iniciam o “estrangeiro” no processo de ambientação em seus domínios, são eles que fazem as marcações dos rumos e das trilhas; que abrem novas picadas na mata; que passam a explorar as concentrações de especiarias; que lavram a terra, pescam, caçam e produzem o que comer.

Darcy Ribeiro (2000: 315), quando estudou este fenômeno na Amazônia foi contundente em afirmar que *“Nenhum colonizador sobreviveria na mata Amazônica sem esses índios que eram seus olhos, suas mãos e seus pés”*.

Penso que nesta região onde a Mata Atlântica já foi tão exuberante e dominante, não deve ter acontecido nada sem que parte das populações indígenas que por aqui habitaram e que ainda a habitam, não cumprissem de forma eficaz este papel, tão importante. Gostaríamos de registrar que todo processo de desenvolvimento já traz dentro de si a sua própria decadência, que neste contexto, foi mansa e gradual. A comercialização da areia monazítica, por exemplo, começou a ficar desinteressante para o mercado europeu em 1913. Em 1951, por decisão do Governo brasileiro, foi proibida sua exportação, embora, o governo tivesse determinado a presença burocrática de um escritório da CNEN no território de Cumuruxatiba. Em 1990, esta atividade em Cumuruxatiba foi definitivamente encerrada.

Do ponto de vista geológico e do que os professores Derby e Gorceix (1950) verificaram ser monazita<sup>86</sup>, trata-se de um mineral amarelo, muito denso e que aparece formando um enorme tapete em certas marés ocorridas na passagem da “lua-cheia”, que o arrasta das falésias junto a outros minerais, como a ilmenita<sup>87</sup> e a zirconita<sup>88</sup>, deixando-os à vista na beira da praia, cuja semelhança nos faz associá-lo ao ouro em pó. Consta nos relatórios publicados pela CNEN (Companhia Nacional de Energia Nuclear) e pelo Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico (1964), a identificação destas jazidas no território nacional. Em Cumuruxatiba, as principais jazidas foram situadas na falésia da Areia Preta e na Bica Dois Irmãos, próxima ao Rio Dois Irmãos; algum tempo depois dos “dois irmãos” que inspiraram a nomeação deste lugar terem morrido.<sup>89</sup>

Observe que a chegada e a permanência dos dois irmãos Pataxó vindos da Aldeia Barra Velha, no século XIX, demonstra que a presença desta etnia co-habitando este litoral, pode ser muito mais antiga do que se pensa.

---

<sup>86</sup> Monazita, é uma palavra de origem grega – monázein ( + ita) que além de nomear um mineral significa 'ser ou viver sozinho. No caso, trata-se de um mineral monoclinico, amarelado, fosfato de cério, lantânio, prasiódímio, neodímio, com óxido de tório, que se encontra disseminado em rochas eruptivas ou, como produto de desagregação, misturado nas areias.

<sup>87</sup> Mineral romboédrico, titanato ferroso, usado na fabricação de aços especiais.

<sup>88</sup> Vem de zircônio ( + -ita). Mineral tetragonal, silicato de zircônio, o qual, quando transparente e límpido, é pedra preciosa.

<sup>89</sup> Refiro-me a Camilo Delfino Braúna e Manoel Delfino Braúna, dois índios Pataxó, que segundo relataram os membros mais velhos desta etnia no lugar, também membros de nosso Grupo-Pesquisador, trata-se de dois jovens que em meados do século XIX, partiram da Aldeia de Barra Velha, desceram pela Aldeia Kaí e decidiram se instalar definitivamente próximo à barra do Rio que serviu para celebrar este episódio com seus atores: o Rio “Dois Irmãos”.

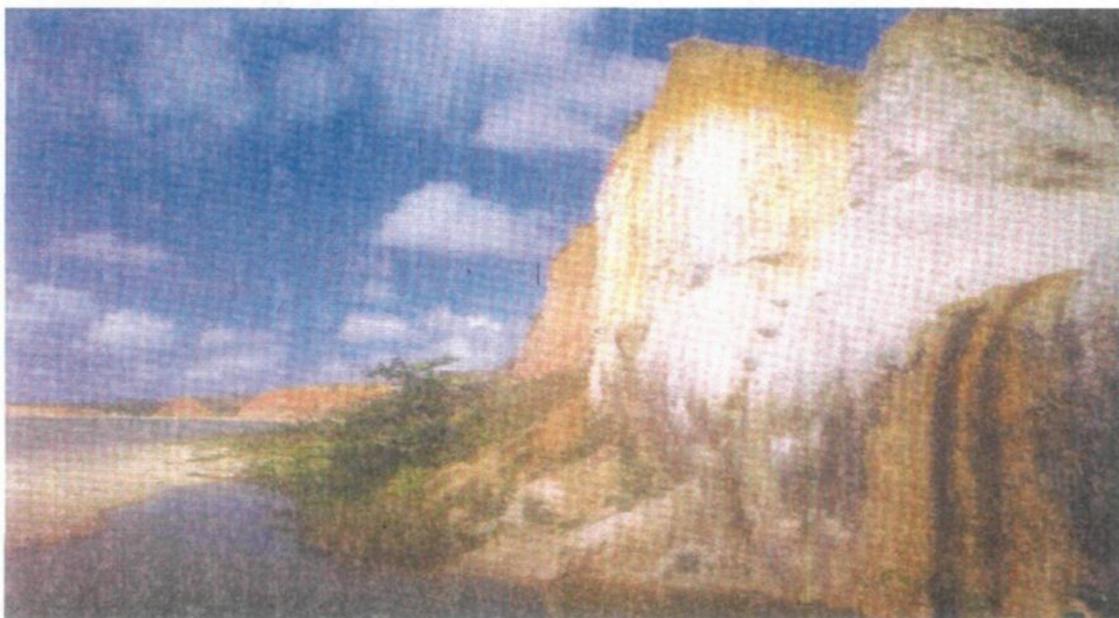


Figura 40:  
Barra do Rio Dois Irmãos

No momento, desejo me referir apenas à implantação do escritório da Companhia Nacional de Energia Nuclear (CNEM) em Cumuruxatiba, como um componente implicado em toda esta trama territorializante - desterritorializante e que precisa se reterritorializar, para o nosso bom entendimento. É que na raiz destas questões apontadas é possível se chegar a uma explicação para o fato da antiga “Vila Índia”, com seus primeiros habitantes ter sido entregue, ou melhor, doada, muito antes da publicação dos estudos citados (há quase um século antes); ou, do Brasil não ter se apropriado com conhecimento, com sabedoria e principalmente com soberania diante de seu próprio território, de suas riquezas e em defesa de sua gente.

Embora já tivesse declarado sua “independência” em relação a Portugal desde 1822. O subsolo brasileiro foi virado e revirado por estrangeiros à revelia dos próprios

brasileiros, dos seus Governos; com o apoio, a cumplicidade e ou, com a omissão da legislação, de seus legisladores e mandatários de plantão na época. Com toda a contradição que impera quando o tema é autonomia, somente em 1951 é que a exploração extrativista deste minério foi finalmente nacionalizada pelo Governo brasileiro,<sup>90</sup> despertando assim o interesse dos geólogos e dos estudiosos no assunto pelos conhecimentos mais especializados<sup>91</sup> e por algumas providências que só foram tomadas posteriormente; como por exemplo, a presença do Estado Nacional nas áreas implicadas, principalmente no período em que duraram os governos da chamada ditadura militar (1964-1985). Durante este período registra-se um processo de caça, de captura e de perseguição planejada, sistemática e permanente contra a etnia Pataxó (Seria uma “Guerra Justa?”) no entorno do Território do Monte Pascoal; a distribuição das terras indígenas para políticos de grande expressão nacional, para grandes empresas. Um fenômeno identificado não só em relação ao território Pataxó no Extremo Sul da Bahia, como também no Sul da Bahia, em relação ao território imemorial dos Pataxó Hã-hã-hãe, na região de Pau-Brasil / Ilhéus / Olivença.

Não fosse o isolamento do povoado, as dificuldades de acesso portuário que os “paredões” de recifes promovem ao longo de toda a faixa litorânea do município do Prado e a precariedade da estrada, esta atividade mineradora poderia ter se tornado num

---

<sup>90</sup> Lei 1310 de 15 de janeiro de 1951

<sup>91</sup> Empresas envolvidas nos negócios da mineração em Cumuruxatiba: Usina de Cumuruxatiba - Laboratório da ORQUIMA S/A ; Departamento Industrial e Comercial da CNEN (Carta DEPINC/C - 27/64); MIBRA Monazita e Ilmenita do Brasil S/A – E. S. (exportava para Du Pont de Nemours – USA); COPEBRAS; CIL – (fábrica de pigmentos em Trindade)

negócio promissor para muitos e, desastroso para os Pataxó. Igualmente para o meio ambiente e para as pretensões turísticas do futuro, que já chegaram a galope no povoado. Diante do exposto, podemos deduzir que: se a territorialização do primeiro estrangeiro e a implantação do primeiro núcleo econômico local (pré-capitalista), acompanhado de sua presença no pequeno povoamento “Branco” e “Negro” (30 escravos) que se formou, ocorreu no início do século XIX estendendo-se por mais de um século (até meados do século XX), este núcleo não prosperou a ponto de produzir grandes transfigurações no “modus vivendi” do lugar.

Seus impactos socioambientais e socioculturais, por não terem sido estudados, não podem ser mensurados, mas, o principal impacto pode ser deduzido - a primeira investida que deu certo se transformou num mote, numa porta aberta e contagiosa para outras investidas colonialistas sobre um território e uma população muito combatida e temida pelo fato de ser identificada como guerreira e implacável, perante o propósito de não entregarem para “ninguém” os seus territórios. Além do mais, a década de setenta do século passado foi marcada pelo regime da ditadura militar (1964-1985) e, pelas conseqüências do chamado Fogo de 51.<sup>92</sup> Um episódio até hoje sinistramente mal-

---

<sup>92</sup> O Fogo de 51, como ficou conhecido entre os Pataxó, trata-se de “um conflito armado” para envolver os Pataxó, as polícias de Estado e os poucos fazendeiros já instalados na região iniciado em 1951, mas que se arrastou por quase três décadas. Sobre este assunto Cornélio Vieira Carvalho (1985), ex-chefe do Posto da FUNAI, recém implantado em 1978, em Caramuru e Paraguassu, na região de Pau Brasil, Sul da Bahia, descreve o episódio e o relata o “caso dos Pataxó da Aldeia de Barra Velha” e o processo conflituoso da criação e da implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal, partindo do relato direto dos próprios implicados, dentre eles, alguns membros do nosso grupo-pesquisador que são pertencentes às famílias: Ferreira, Neves e Braz.

explicado que se interpôs entre o ato da criação e o ato de implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal. Um período igualmente marcado pela incrementação do extrativismo madeireiro e com ele, a matança, o extermínio, o genocídio e todo tipo de violência que acabou determinando a expulsão dos Pataxó da região. Segundo relatam os membros desta etnia, essa expulsão foi ‘supostamente’ forjada e conspirada com a participação direta de agentes governamentais, de fazendeiros recém-chegados de outras regiões, principalmente de Minas Gerais, Espírito Santo, São Paulo e de outras regiões situadas mais ao Norte do Estado da Bahia.

O fato real é que tudo isso, acabou culminando na eliminação definitiva de 95% da vida na Mata Atlântica e, paradoxalmente, alterando definitivamente o vetor do desenvolvimento econômico, por um lado e, por outro lado, elevando os níveis de pobreza e o número de miseráveis nesta região, atualmente situada entre as treze regiões mais pobres do Brasil. Vale ressaltar que por pior que tenha sido as condições de opressão vividas pelos Pataxó de Cumuruxatiba, a vantagem estabelecida entre estes e seus parentes aldeados em Barra Velha e no município de Porto Seguro, por exemplo, esteve no fato de que embora desterritorializados puderam permanecer no mesmo lugar.

A nossa hipótese é a de que o fato de serem eles (os Pataxó de Cumuru) numerosos; por habitarem uma região de fronteira entre seus parentes aldeados e os outros nacionais (não-índios) e pelo fato de adotarem um modo de vida que podia muito bem ser confundido com o *modus operandi* do “caíçara caipira”, do “pescador”, acabaram enganando seus inimigos ‘culturais’ e servindo como “último refúgio” para seus parentes exilados e expulsos do entorno do Território do Monte Pascoal.

Em Cumuru, naqueles anos, era quase impossível alguém passar fome involuntariamente, a natureza quase tudo oferecia gratuitamente: frutos silvestres, carne de caça, peixe e terra boa para plantar, além de trabalho remunerado nas frentes extrativistas da madeira e da areia monazítica. Obtinham um abastecimento quase autosustentado do ponto de vista das economias de troca.

A maioria dos membros do nosso grupo-pesquisador não só dão testemunho desta passagem, como viveram cada milímetro e cada segundo dela, em sua própria pele. Os mais velhos viveram estas e outras perseguições não citadas, quando ainda alternavam suas residências nômades entre o litoral e, principalmente, a Aldeia-Mãe de Barra Velha - destruída, só retomada, reconquistada e demarcada em meados da década de noventa, após a intervenção positiva dos resultados das pesquisas que foram realizadas pelo Departamento de Antropologia da UFBA – Universidade Federal da Bahia e pelas organizações indígenas e indigenistas (re) emergentes no seio dos movimentos sociais organizados que arbitrariamente a ditadura militar silenciou. Talvez por isso, eles cantam: < “*Tava lá na mata fraquejando, Índio Guerreiro passou me chamando*” >. Ou então, < “*Oh, grande estrondo, grande estrondo deu na Aldeia. A Aldeia balanceou. Foi o direito do Índio, meu Deus/ Que na Aldeia chegou*” >.

Se me dedico um pouco mais ao detalhamento desta exposição é porque, através dela, podemos perceber o sentido da contradição apontada pelo grupo-pesquisador que a princípio nos pareceu no mínimo, curiosa. Enquanto a “Vila Índia” foi entregue como colônia aos estrangeiros, o processo de dominação e de intervenção ecológica, econômica e sociocultural foi bastante moderado. À medida que o domínio do território

foi sendo devolvido aos nacionais (os que não são identificados como índios), sua população nativa (os índios) foi perdendo cada vez mais, os seus espaços territoriais e o direito à livre expressão etnocultural. Esse dado demonstra que, se a colonização acabou, acabou em relação à dominação portuguesa; mas, não antes das elites nacionais e internacionais terem sido asseguradas de que já havíamos aprendido ou nos ‘civilizado’ o bastante, isto é, que já havíamos atingido a ‘maturidade’ necessária para colonizarmos a nós próprios e aos nossos patrícios, de forma tão competente e eficaz. Não deve ter sido por acaso, que outrora nossos antecessores, os chamados mamelucos, mestiços nacionais ou brasilíndios, segundo os nomeou Darcy Ribeiro (2000: 107), tenham assustado os jesuítas pela brutalidade e pela desumanidade com que castigavam seu gentio materno, ou seja, os povos indígenas. Diante do exposto, perguntamos: Será que o fato ‘dos mestiços brasilíndios’ daquela época, estarem em contato direto com seu tronco nativo e materno; dominarem o conhecimento tecnológico que possuíam, as estratégias, as táticas de guerra e de sobrevivência em situações limite, terão contribuído para que pudesse vir a se tornar dispensável a política de alianças adotada pelos “colonizadores europeus?” Se for verdade, terá sido por necessidade de alianças, que os portugueses se tornaram (supostamente) um pouco mais tolerantes, não podendo se pronunciar como sendo mais violentos e mais cruéis do que os nacionais?

### Sobre o lixo da história

*O fato é que as crianças produzem sua história e as culturas a partir do lixo da história. É o que as aproxima dos inúteis, dos inadaptados e dos marginalizado*  
(BENJAMIN, 1984)



Figura 41:

Crianças e adultos brincando no areão num fim de tarde de verão, em dezembro de 2000.

O destaque das figuras é para melhor retratar este processo de territorialização-desterritorialização porque vem passando o “lócus brincante - areão” e as culturas infantis que nele produzem seu brincar. Lembrando que o areão pode ser considerado também, como um espelho do que se passa com os próprios Pataxó adultos, e com todo o seu território.

### **Sobre as Belezas e a opulência dos Recursos Naturais**

As crianças não apenas brincam sobre o lixo da história feita pelos adultos, como também, sobre os tesouros não renováveis e as belezas da Natureza. Veja que o estudo sobre a ocorrência da areia monazítica no início da década de sessenta, do século passado, ao qual nos referimos anteriormente, apontou que a mina que continha a maior jazida do mundo, maior do que a que havia sido registrada na Índia, era a mina da falésia da Areia Preta.<sup>93</sup>

Para o Bem ou para Mal, o fato é que na falésia que atualmente separa a praia do Bairro Areia Preta, onde fica o areão que as crianças brincam, em que foi localizada a principal jazida de monazita encontrada no Brasil, está envolvido numa questão litigiosa, igualmente contagiosa e bastante perigosa; de modo que a discussão em torno do “brincar-de-tirar-salto-no-areão” acabou se revelando um tema com poder de contagiar e despertar diferentes atores em direção a interesses, para além do grupo-pesquisador e

---

<sup>93</sup> De acordo com o referido documento, “as jazidas principais denominam-se: Bica, dois Irmãos e Areia Preta. Da jazida da Areia Preta para o sul, até a cidade de Prado, as ocorrências são descontínuas em pequenos bolsões de possança pouco significativas”.

dos pesquisandos. No contexto deste estudo, pudemos despertar as atenções não só das crianças, dos freqüentadores deste lugar lúdico, cheios de casos e histórias para contar, como também, dos adultos Pataxó; que diferentemente do modo como as crianças o vêem, guardam dele uma memória ainda viva de um trabalho pesado. Um tema que em outros tempos também contagiou alguns estrangeiros europeus e alguns dos vários representantes dos grupos econômicos nacionais e internacionais que souberam do tesouro que havia escondido nos “costões”.

Ironicamente, este pedaço de território - onde está situado o areão do morro da Areia Preta - foi novamente invadido; como também foram simultaneamente invadidos, visto que estão sobrepostos: o território imemorial indígena, o território destinado às atividades pesqueiras e, a faixa territorial de praia obrigatória, pertencente à Marinha do Brasil. Esta invasão do já invadido, desta vez, foi protagonizada por um outro tipo de “branco”, o branco nacional, ou melhor, por um desses fazendeiros inescrupulosos, um especulador de terra, sem-Pátria, sem-Mátria, sem Lei e desonesto que as crianças aprenderam a detestar. Um ato ilegal que no contexto local, aconteceu à revelia da polícia e do poder público que fez ‘vistas grossa’. Poderes, quase sempre, postos a serviço dos que querem fazer calar os Pataxó e os descontentes. Alegria de uns, Tristeza de outros. Alegria para os que militam a favor de anexar ao seu patrimônio mais um pedaço de terra supervalorizada, cercanda-a com uma enorme cerca de arame farpado; Tristeza principalmente para as crianças e os adultos freqüentadores do lugar que o cultivava poeticamente para brincar e produzir relações criativas de alteridade intergeracional, interétnica e intersexual, etc.



Figura 42:

Para as crianças, as cercas, os muros e as proibições existem para serem transgredidos. A foto retrata os meninos, nossos pesquisandos, num fim de tarde de maio de 2001, em Cumuruxatiba “ocupando” seu antigo campinho de futebol (área de jogo), recentemente desterritorializado por um ato ilegal de grilagem (falsificação de termo de propriedade) praticada por um fazendeiro do município do Prado, uma área pública que administrativamente se encontra sob o domínio da Marinha.

Mais uma vergonha para nós, que vamos assistindo e tomando consciência de que os maiores inimigos dos povos tradicionais, da memória de nossos antepassados e de seus legítimos representantes ‘ainda vivos’ nesta terra, somos nós mesmos - os seus próprios descendentes.

Por que razão, nós, os outros brasileiros, não gostamos de cultivar o aprendizado acumulado por nossos antepassados, ancestrais e imemoriais culturais? Por que quase

sempre se recusa considera-se impossível colocá-lo em diálogo com o discurso da modernidade e da pós-modernidade? Por que a recusa em aceitar a indianidade que nos constitui posta ao lado da exaltação do constituinte “branco”, como se a mestiçagem e a mescla fosse a nossa vergonha ou valesse menos?

### **Sobre o Território Imemorial: as idas e vindas**

*“Na fazenda existia um povoado de índios pataxós, gente boa e pacata, mas sem estímulo para o trabalho” (MOREIRA, 1980).*

Mesmo após terem passados setenta e dois anos desta passagem que aparece na citação acima, os Pataxó continuam lá, ora avançando, ora retroagindo; ora ganhando, ora perdendo, “andando para frente e voltando para trás, porque são índios e querem chegar”.

O leitor e a leitora devem imaginar o tamanho do susto que levei ao saber que os Pataxó, não só constituíam a maioria populacional do lugar, como também lutavam para reconquistarem seus territórios perdidos e continuarem vivendo em tribo. Ocorre que esta maioria é quantitativa e do ponto de vista qualitativo ela é dialeticamente, contestada, por eles próprios. Os Pataxó e o grupo-pesquisador se acham poucos, eles sabem que não se trata de um problema consangüíneo, muito menos, de uma questão genealógica ou numérica. Trata-se de um problema ontologicamente atravessado pela coragem da assunção de uma subjetividade e de uma identidade “indesejada”,

“amaldiçoada” que só é bom vê-la, bem longe; de preferência lá na Amazônia, afinal, para muita gente que vive nestes contextos pluriculturais, onde o ‘indígena’ se insere: Índio bom é aquele que vive isolado, no meio da selva ou então, é Índio morto! Daí porque, assumir-se Índio, em vários recantos do Brasil é um ato de muita coragem. Coragem da qual se serviram nossos pesquisandos e seus parentes desaldeados quando decidiram se (re) assumir como Índio Pataxó. Na maré alta dos “Outros 500”, através de seus “escribas”, dos “copistas”, os jovens e as crianças já alfabetizados, foram deixados os registros em nosso caderno de itinerância. Lá eles revelaram o que pensam a respeito desta relação minoria-maioria, podemos perceber o modo como refletem o que estão vivendo.<sup>94</sup>

*“Havia um povo nesta terra. Antes, era muita gente. Agora somos poucos. Com o passar do tempo vieram outras pessoas. No início eram poucos, depois se tornaram muitos. E então, o que era muito foi desaparecendo aos poucos e o que era pouco foi ficando com tudo”.*<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Frase escrita por uma jovem que fez a sua leitura para o coletivo no jogo-ritual que instituiu o grupo-pesquisador e o sonhar em abril de 2000. Ela resume o que aconteceu:

<sup>95</sup> Caderno de Itinerância – anotações das especulações feitas em torno do Conto e do brincar-de-catar-sonhos. Estamos diante da formulação de uma jovem de 18 anos ( Cumuruxatiba, 30 de abril de 22000).

*Contrariamente à história, o devir não se pensa em termos de passado e futuro. Um devir revolucionário permanece indiferente às questões de um futuro e de um passado da revolução: ele passa entre os dois. Todo devir é um bloco de coexistência. As sociedades ditas sem história colocam-se fora da história, não porque se contentariam em reproduzir modelos imutáveis ou porque seriam regidas por uma estrutura fixa, mas sim porque são sociedades de devir (sociedades de guerra, sociedades secretas, etc.). Só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria. Mas “como conquistar a maioria” é um problema inteiramente secundário em relação aos caminhos do imperceptível (DELEUZE e GUATTARI, 1997: 89).*

## AS MÚLTIPLAS FACETAS DA FESTA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO

### A Máquina de Ascese do Poder Religioso



Figura 43: Missa Campal com a presença Pataxó em 20 de janeiro de 2003.

Quem promove as novenas, prepara a celebração e deflagra o ciclo da festa são os católicos; mas, quem comanda o espetáculo, ou seja, a festa pública de rua, é um ou dois festeiros escolhidos entre os que se candidatam para exercerem esta função de animador popular, um ano antes (depois da procissão final no mesmo dia da festa).

A Festa do Mastro de São Sebastião pode ser compreendida, pelo menos, a partir de três versões, três pontos de vista e três ritornelos diferentes:

1. O ritornelo religioso (católico) - começa com a realização de novenas e barraquinhas, uma semana antes do dia “D”, dia dedicado a São Sebastião (20 de janeiro). Neste dia a programação começa com uma missa pela manhã e termina com a procissão e o hasteamento do mastro com a bandeira, na porta da Igreja de Santo Antônio, ao final do dia, podendo continuar noite adentro, na residência do festeiro (para lembrarmos de um costume mais antigo, muito praticado no passado entre os “iguais”). A festa foi preservada, os seus territórios é que migraram para as zonas comerciais: os bares, barracas, restaurantes e pousadas da cidade.

2. O ritornelo indígena Pataxó ou “Brincar-de-Índio” - é o mais extenso de todos e começa muito antes. Ele inclui as atividades preparatórias, a pragmática do Auê e os ensaios que precisam começar quatro meses antes. Começar a tempo de se poder ir à mata e aos arredores para se fazer a coleta dos frutos e das sementes que enfeitarão os colares, os brincos e pulseiras - no tempo certo, no momento em que estiverem maduras, prontas para serem perfuradas. Por sua vez, os cantos precisam ser organizados, reciclados, readaptados, inspirados e dançados. O maracá precisa ser confeccionado e as cabaças bem selecionadas; o cauim tem de ser minuciosamente preparado; o urucum e o Jenipapo não esperam para que deles sejam extraídas as melhores tintas. Arcos, flechas e bordunas precisam ser renovados, enfim. É deste modo, que a uma semana da festa em si, os Pataxó e as suas moradas se tornam o alvo das atenções, dos curiosos de plantão, dos turistas que já incluíram em seus roteiros de viagem esta data e, de outros não-índios, com quem fizeram amizade.

3. O ritornelo da “Festa do Pau do Bastião” – por ser considerada uma versão ‘profana’, se insere entre os dois, o católico e o indígena Pataxó. É o mais prático, o mais fácil e o mais rápido para ser preparado. Basta apenas que haja gente animada, um batuque, o mastro e alguma bebida; de preferência, o “matarrindo” - bebida especialmente preparada para a ocasião, por uma de suas figuras mais expressivas e animadas, Dona Sizaltina, ou melhor, Dona Siza, uma professora aposentada co-criadora deste ritornelo na década de oitenta, quando chegou à Cumuruxatiba. Por causa do “matarrindo” muitos Caboclos Aymoré, vndos do Prado, especialmente para substituírem o antigo “cordão Pataxó” ( a convite de seus organizadores, já tombaram, como também tombaram muitos Pataxó, Tupinikim e mestiços de toda ordem, que seduzidos por seu sabor contagiante não se contêm em seus apetites alcoólicos. Se, por um lado o “matarrindo” funciona como um componente “feiticeiro” na festa, por outro lado, o canto e a dança do brincar-de-Índio também têm os seus próprios “devires-bruxo” , sua face “anômala”, observe o que diz esta chula cantada pelo grupo-pesquisador: <“Bahia terra de coco e de azeite de dendê, a água de coco é doce eu também quero beber. Vamos dançar e rebolar o cachimbo, quero ver meu inimigo enrolado com cipó”.>

### **A Alegoria da Festa**

Devo ressaltar que as produções populares e as qualidades expressivas que tomam parte da Festa do Mastro de São Sebastião em Cumuruxatiba não podem ser interpretadas como uma analogia em relação às dramatizações que costumam representar a luta entre

Mouros e Cristãos ou dos autos que foram difundidas pelos padres jesuítas na catequese, a exemplo do modo como o dia deste Santo é festejado em outros povoados e municípios da região (Prado, Helvécia, Caravelas, Porto Seguro, etc). Quero deixar claro que esta festa é uma produção muito singular, mesmo que consideremos que no seu nível molar, ela seja determinada por decisões vinculadas às forças religiosas da tradição católica, apostólica romana. Sua singularidade está no fato de que quem cria e produz o seu texto, os enunciados e a performance alegórica individual e coletiva, são as tribos com seus próprios atores; entre as quais, destacamos a tribo Pataxó e ainda, os católicos e os “foliões da massa”. Essa modalidade de jogo dramático-religioso que procura embutir numa festa maior, componente de culto ao lado de figuras poéticas, de elementos lúdicos e profanos, parece mesmo ter sido herdada dos autos jesuíticos, cujas alegorias foram programadas e desenvolvidas como uma forma de poder-disciplinar posto a serviço da catequese dos “pagãos” nas missões que sucederam ao longo desta e de toda a costa brasileira, junto aos povos praianos ou “Caiçaras”.

É verdade que a alegoria seduz, e seduz porque a combinação de formas simples e potencialmente polissêmicas, já trazem consigo um terrível poder de contagiar os diferentes processos de singularização dos devires, de aglutinar as “diferenças” e, até mesmo, os antagonismos molares, através da persuasão, da facilidade de acesso, da simplicidade das imagens e da uniformização da leitura coletiva.

Ao se referenciar à alegoria, no pensamento de Lukács e Benjamim, Alfredo Bosi (1995: 80) foi contundente em afirmar que alegoria faz calar o outro que ouve, observa e assiste induzindo-o a entrar no discurso de quem fala, por isso, quando analisou a obra da catequese e os autos de Anchieta na dramaturgia jesuítica conclui: “*A velha alegoria,*

*determinada por uma transcendência religiosa, tinha a missão de humilhar a realidade terrena, contrapondo-a a ultramundana ou celeste, até a sua plena nulidade”.*

O singular desta modalidade poética e sociocultural do brincar está muito aquém das alegorias; embora, os pontos, os contrapontos e as circunstâncias sejam dados, a relação com os impulsos e com os blocos de devires não são dados, a priori. Daí porque as relações que estabelece e produz se tornam sempre criativas e singulares, neste contexto. Bem menos ousados e criativos do que os jesuítas estes católicos contemporâneos que protagonizam a Festa do Mastro de São Sebastião, em Cumuruxatiba não criaram nada de novo em termos de arte; tampouco, repetem ou reproduzem na íntegra as velhas alegorias do passado. Simplesmente terceirizam o auto da festa para poder melhor disciplinar e quebrar a espinha dorsal do imaginário e do devir-Índio dos Pataxó que teimam invadir ‘a sua praia’ ou este tal território religioso secular. E invadem, não porque foram assimilados, integrados ou coisa parecida; tampouco, para imitar ou encenar um enredo proposto por seus algozes, mas, para imprimir intensidades às suas matérias de expressão ou qualidades expressivas e liberar os processos de singularização dos seus sonhos, de seus blocos de devires: devir-Índio, devir-criança, devir-mulher, devir-animal, devir-pássaro, devir-planta, devir-água, devir-terra, devir-fogo, etc.

O fazem assim, desenvolvendo simultaneamente e exibindo seu próprio jogo alegórico, o seu próprio ritornelo, com autonomia e total liberação da subjetividade.

Bem, mas o que fazem os “donos da festa” para dobrar os devires que teimam em se incorporar nos brincantes? É simples e todos nós (brasileiras e brasileiros) conhecemos este dispositivo, como já disse antes, eles escolhem um ou dois festeiros de “fora”.

Para ser festeiro não é preciso ser ‘religiosamente’ um católico praticante, nem ser um morador do povoado. Seguindo a regra dos últimos quinze anos, o que o festeiro não pode ser é Índio Pataxó.

Em tempos passados os católicos, os nativos e os Pataxó eram quase as mesmas pessoas. Segundo relatam a gestão da festa, por muitos anos, foi coordenada por Dona Corina, aquela senhora (cafuza) ‘afro-indu-brasileira’, dona do primeiro Cartório que compôs o Hino dos Pataxó de Cumuruxatiba (1940-1945) e primeira professora dos indígenas do lugar. Uma situação ideal, visto que não havia nenhum obstáculo ou situação embaraçosa com censuras, casos de intolerâncias ou de incongruências religiosas ou educativas, do tipo católico X pagão. Essa situação de poder e de comando “ideal”, só durou até a passagem da década de oitenta para a década de noventa do século último passado. A Dona Corina “se encantou”, morreu e após os nativos terem perdido esta hegemonia, as antigas práticas de jogo foram alteradas no povoado, e suas regras, modificadas. Se antes o antigo capitão de bandeira tinha prestígio, se era ele quem balizava a procissão, colocando em relação de simbiose a sua Fé judaico-cristã com suas práticas xamânicas, nos dias atuais, não é sequer percebida sua existência; suas práticas singulares passaram a ser folclorizadas e diabolizadas. Se o festeiro era alguém que animava, congregava e tinha o poder de influenciar toda a comunidade em torno de seu exemplo, hoje em dia este critério passou a ser mais relativo. O que passou a dominar nos últimos anos foi a passagem desta função para uma hegemonia de moradores e não-moradores, geralmente migrantes, inclusive, alguns veranistas mais assíduos e entusiasmados com o lugar ou com a festa, em si mesma, (de algumas posses) que não sejam moradores. Esta prerrogativa que exclui o Índio para privilegiar o “estranho” só

tem contribuído para acentuar ainda mais, os conflitos pluriculturais já existentes e gerar outros novos, afirmam os pesquisandos.

O estranho, o visitante ou o morador migrante - seja ele quem for, ao desconhecer a historicidade da Festa e a sua natureza plural acaba sendo induzido a reproduzir o preconceito sem saber que o está praticando.

Brandão (1984: 22-24), em “Casa de Escola”, ao analisar a Folia em Minas Gerais e em Goiás afirmou que este tipo de jogo refere-se ao que foi redefinido pelos agentes religiosos da colonização como *“formas marginais de crenças e cultos profanadores do saber e do trabalho religioso exercido pela igreja, através dos seus agentes oficiais”*. É bom lembrar que as formas de cultos produzidas pelos nativos, pelos Pataxó, até bem pouco tempo, em Cumuruxatiba não eram profanas, mas legítimas, agora, sim.

Os migrantes, recém chegados ao distrito, depois de se apropriarem dos sistemas locais, do repertório de crenças, dos ritos e ou do culto católico ensinados pela Igreja local, através das confrarias, das irmandades de leigos devotos que se formaram após o advento de sua chegada a partir do final da década de oitenta, no século passado, acabaram comandando os espaços-tempos existenciais e simbólicos, onde se realiza a pragmática religiosa.

Longe do pároco e das demais autoridades instituídas pela hierarquia eclesiástica, o poder de autonomia destes fiéis ‘não-índios’ cresceu. E cresceu incorporando e ou cooptando os nativos, à medida que alguns deles foram abandonando suas antigas filiações e vínculos ancestrais com as práticas que foram classificadas como “pagãs”. Desligada das práticas e das crenças anteriores, essa nova tribo judaico-cristã, passou a

ignorar o conteúdo do aprendizado deixado por seus antepassados, ensinado por seus parentes e por toda a comunidade a qual pertenciam integralmente, praticando assim, o que os “outros”, já faziam: condenar, diabolizar, até finalmente, “proclamar sua ilegitimidade” e co-laborar para varrer seus ritornelos e sua poética sociocultural das imediações do templo, por considerarem como a parte ‘podre’ e ‘não-séria’ da devoção a São Sebastião.

Embora, muitos dos ‘estrangeiros’ que passaram a proibir tais práticas possam igualmente ser chamados de populares brasileiros, eles não sabem que o imaginário e a ‘inteligência coletiva’ dos povos indígenas criam e recriam o aprendizado produzido através do trabalho e da economia do desejo, transformando-o no ‘corpus religioso’ de seus sistemas comunitários, como já definiram muitos antropólogos. Ignoram estes atores sociais que a ruptura com essas pragmáticas e seus elementos existenciais, costuma gerar o desequilíbrio social e cultural entre as famílias e os membros da comunidade, além da violência, do vício, da esquizofrenia e da loucura.

Neste caso, os mestiços nacionais migrantes (não-índios) cercearam justamente a parte mais cara e mais preciosa que foi herdada e preservada da tradição dos Pataxó, o seu hãmiya, a prática do brincar-de-índio, os dispositivos que dispunham para produzirem as relações de alteridade de que mais precisavam. Afastados das aldeias, desmotivados, em posição de desvantagem jogo de caça-caçador que foi imposto, também colocaram em estado de repouso em relação às suas práticas, o Auê.

Ao que tudo indica, entre os diferentes que constitui a diversidade nativa, os Pataxó foram os que menos cederam neste aspecto. Por isso, muitos acabaram abandonando a

igreja católica. Uns ficaram sem religião oficial, outros migraram para os templos pentecostais; de modo que poucos, bem poucos, resistiram e passaram a acompanhar de longe a festa, solitariamente vestidos e pintados como faziam no passado muito próximo (até 1990), enquanto esperavam que a prática fosse novamente reconquistada, reinventada e ou restaurada (a partir de 2001). Foi graças aos poucos que resistiram que se tornou possível e relevante a realização deste estudo.

Os demais nativos, embora alinhados ao catolicismo, acabaram contrariando sua orientação. Ironicamente, muitos foram parar do outro lado, passando a engrossar de forma singular, a parte da festa que é considerada pelos católicos, a mais profana de todas: “a Festa do Pau do Bastião”. E passaram a participar dela porque lhes faltou alternativa. Começaram então a tecer aliança com os migrantes (os outros moradores não-índios) e com os turistas da temporada do verão. E fizeram assim, porque também queriam se sentir à vontade e livres para participarem dos três ritornelos e se relacionarem com “todo mundo”. São estes nativos transculturais que atualmente vêm exercendo a ‘perigosa’ e contraditória função de mediadores entre estas modalidades festeiras e seus protagonistas.

Embora, a nossa ênfase aqui neste estudo, seja o Brincar-de-Índio, do ponto de vista do grupo-pesquisador Pataxó, pude acompanhar os três segmentos que produzem a Festa no povoado, nos últimos três anos. Testemunhei exatamente o momento em que a tradição passou a ser reinventada, recriada e restaurada por seus próprios autores e através da participação decisiva do grupo-pesquisador, da Rizomática e da Sociopoética. Ao transformarmos o real para conhecê-lo não sabíamos que neste gesto sutil, estávamos

nos conectando com os antepassados, os ancestrais e os encantados dos Pataxó em vias de se reterritorializarem.

### **De como São Sebastião O Caboclo da Mata e Oxossi vieram Cantar e Dançar na mesma Festa**

*“São Sebastião vem cá vem ver, a nossa batalha temos que vencer” (Chula Pataxó).*



Figura 44:

O Cordão Pataxó se dirigindo ao culto católico em honra de São Sebastião, no dia 20 de janeiro de 2003.

Os Pataxó de Cumuruxatiba aprenderam com seus antepassados que se recusaram a serem catequizados, que é o nome do Santo que lhes assegura o consentimento para “Brincar-de-Índio” e saírem com o seu cordão no dia 20 de janeiro (dia em que se realiza a Festa do Mastro de São Sebastião). Os Pataxó consideram que não é a autoridade eclesiástica que tem o poder de autorizá-los ou de proibi-los de participar deste jogo-ritual.

Eles desconhecem estas hierarquias institucionalizadas pela Religião e preferem acreditar que é o “anômalo” São Sebastião quem lhes confere a licença e oficializa o convite ao Caboclo da Mata - o guerreiro caçador que os anima, os encoraja e os ensina os segredos das matas, de seus habitantes, da cura e da luta pela vida – para participar diretamente desta festa, cantando e dançando com sua tribo encantada: <“Caboclo da Mata eu conheço você, sou caboclo de Aruanda sou Caboclo Aruandê”.>

Brincar-de-Índio, do ponto de vista socioantropológico é mais um desses jogos tradicionais ou mais uma Folia. Do ponto de vista rizomático é mais um desses ritornelos, cujas qualidades expressivas constituem no território pontos para adotar como contrapontos na relação direta que estabelecem entre a intencionalidade, o devir e as circunstâncias do meio exterior. Trata-se de mais uma âncora manejada pelos próprios Pataxó para se indianizarem como desejam. Ou seja, é uma multiplicidade de expressões criativas, inventadas pelo ‘imaginário popular indígena’ do Brasil, que tomam a forma poética e sociocultural do brincar como um jogo dramático tradicional enraizado. Um ritornelo que na década passada tornou-se proibido e boicotado pela Igreja, que foi ‘renovada’ após a chegada de seus novos adeptos. Entre estes, alguns neocolonialistas, muito atuais. Tão atuais que no apagar das luzes do segundo milênio, quase 500 anos

depois do Brasil ter sido colonizado, a exemplo do que fizeram seus antecessores na catequese jesuítica, não mediram esforços para expulsá-los, varrendo do ‘templo sagrado’ judaico-cristão tudo que fazia lembrar a ‘indigesta tradição indígena (Pataxó)’: o jogo-ritual em homenagem e louvor à Natureza, às forças do Mar e da Mata, aos encantados e aos guerreiros que lhes dão guarda e proteção: o Caboclo da Mata, São Sebastião, Oxossi e Janaína.



Figura 45:

Após a missa dedicada a São Sebastião, os Pataxó ( os pesquisandos) e a multidão que os acompanha, seguem com seu cordão, suas bandeiras e o seu mastro pela beira-mar. A bandeira azul segue em frente com as forças das Águas,; a vermelha, com as forças dos guerreiros das matas, do fogo e da guerra.

São Sebastião é um santo católico muito popular, principalmente no litoral brasileiro, que remonta os tempos coloniais das missões jesuíticas. Um santo guerreiro que invoca as potências da guerra e da luta pela justiça dos mais “fracos”. Seja sob a forma do Caboclo da Mata, de Oxossi ou de São Sebastião, o fato é que Nele estamos em contato

direto com aquelas nossas qualidades mais combativas e criativas: da sabedoria, da coragem, da bravura, da implacabilidade, da paciência, da sensibilidade e porque não, da doçura e da cura. Quando Maria José Rodrigues Moreira, filha do empreendedor Júlio Rodrigues chegou com sua família em ‘1931’, foi movida por esta crença no milagre da cura, através do Santo (*“Eu estive bem mal. No dia 20 de janeiro na subida do mastro em honra de São Sebastião<sup>96</sup>, mamãe pediu a Ele que restituísse a minha saúde”* .)

### O Devir-Guerreiro

*“Oxossi quando eu saí da minha aldeia / montado no meu cavalo com a espada de um lado. Enquanto eu saía a minha mãe me abençoava”* (Chula Pataxó).

Nesta chula, por exemplo, é possível identificar a presença afro-brasileira de Oxossi, possivelmente trazido pelos negros escravizados da primeira Fazenda implantada pelo inglês Charles Fraser (1807), já citada. Também, a figura feminina da “Mãe” que todos protege e abençoa. Esta dupla presença do Feminino e do Masculino que surge permeando o clima da Festa do Mastro de São Sebastião conquista uma maior expressividade através das cores: “Vermelho” - forças masculinas, energias guerreiras, forças caçadoras, devires-animais vindos das matas - e “Azul” - ligado às forças femininas que vêm do elemento Água; ao cuidado; à proteção; ao culto, à disciplina e à

---

<sup>96</sup> Grifo nosso

flexibilidade). Essas cores são as cores expressas nas bandeiras que os Pataxó empunham e carregam firme à sua frente, como mostra a figura anterior.

### **Devir-Mulher: Devir-Molecular**

*A sexualidade passa pelo devir-mulher do homem e pelo devir-animal do humano (...). As moças as crianças não extraem suas forças do molar que as doma, nem do organismo e da subjetividade que recebem: elas extraem todas as suas forças do devir-molecular que elas fazem passar entre os sexos e as idades, devir-criança do adulto como da criança, devir-mulher do homem como da mulher (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 70).*

É verdade que todos os devires são moleculares, que não nascemos Mulher, mas nos tornamos Mulher num sentido molar através da máquina dual do aprendizado sociocultural, que nos coloca em contraste e na maioria das vezes, em oposição ao Homem. A Mulher, a Menina ou a Moça, não podem fazer a Si mesmas. Ninguém, nenhum homem, nenhuma de nós, poderemos nos tornar mulher, moça ou criança sem vivenciarmos esta forma de Devir. Os guerreiros antes de entrar num devir-guerreiro, assim como, o músico, o adulto, a criança e todo outro, para incorporar os seus devires singulares, para entrar em conexão com os seus sonhos e desejos, precisam antes de tudo, devir-mulher (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 66-69). Em seu ritornelo de

partida (de desterritorialização) na chula anterior, eles fazem a invocação a este devir-mulher, devir-molecular: < “*Enquanto eu saía a minha mãe me abençoava*”.>

Os filmes de guerra, de aventura e de ação estão repletos destes exemplos em que seus protagonistas estabelecem esta relação com a mocinha, a dama, a heroína, a informante, a amada, a feiticeira, ‘a maldita’, etc.

Quando na chula, os Pataxó afirmam que “*enquanto eu saía a minha mãe me abençoava*”, estão fazendo esta primeira invocação de sua Mulher molecular para que ela possa guiá-los em todos os seus passos, nos outros devires que sucederão formando blocos, conglomerados de multiplicidades, as mais diversas e as mais surpreendentes.

Percebe-se que devir, devir-mulher, não significa imitar, nem assumir uma forma feminina ou transexual. Os brincantes do grupo-pesquisador cantam assim para que possam lançar partículas capazes de (com) penetrarem numa relação de movimento e repouso ou numa região de aproximação com uma microfeminilidade que seja capaz de produzir em seus corpos lúdicos uma mulher molecular, de criar em Si a mulher molecular para se liberarem e se fazerem criativos em seus outros devires.

Daí porque não podemos explicar este ritornelo reduzindo as nossas análises à explicação pura e simples da alegoria, do jogo tradicional, nem das formas transcendentais de sincretismo religioso. Trata-se de uma luta democrática que se vale da arte, das intensidades guerreiras, do devir-caçador, da potência maior que vem das matas, das águas e de seus mistérios inter e trans-subjetivos. Um espaço-tempo outro, mais “coletivo e muito mais transicional”, visto que é imanente e passageiro,

‘transitório’. Porém, com potência suficiente para reunir em seu fluxo elementos heterogêneos incorporando com rigor as diferenças, entre a ilusão e a realidade.

Onde também se faz possível retornar à Grande-Mãe, àquela Mulher-Sábia e dadivosa que se revela ora como Bruxa, ora como Fada; ora como Caapora – Mãe da Mata; Janaína; Iemanjá - Mãe D’Água ou sob todas as demais formas de aparição da Nossa Senhora (Maria, Conceição, D’Ajuda, Fátima, Guadalupe, Aparecida, etc).

Através de Deleuze e Guattari (1997b: 92) já sabemos que o devir não é um ponto, mas *“um movimento pelo qual a linha libera-se do ponto para tornar os pontos indiscerníveis: rizoma (...) uma antimemória”*.

Devo ressaltar que esta experiência do “Brincar-de-Índio” não se prendeu apenas à participação no Dia “D”. Ou seja, no dia da apresentação do “produto Pataxó” - do efeito de um prazeroso e invisível processo de ensino-aprendizado; de produções de alteridades múltiplas; de interculturalidades diversas; de trabalho pesado e de Auê animado.

Pelo contrário acompanhamos tudo de setembro a janeiro, durante os três últimos anos, o suficiente para testemunhar este processo em que os Pataxó vêm retomando, pouco a pouco, os ritornelos de seus Caboclos; rompendo com uma década de abstinência e de silêncio em torno de Si e de sua poética sociocultural no “brincar-de-Índio” no dia consagrado a São Sebastião/ Caboclo da Mata/ Oxossi. Como já dissemos, começamos muito antes (a quatro meses do evento), um tempo bastante razoável para que pudesse também, aprender a dança, o canto que anima a prática do Auê; freqüentar os ensaios, participar da fabricação dos artefatos; da coleta de materiais a longas distâncias, em ambientes considerados “proibidos” por entre as muitas idas à mata, às barreiras onde

brotam muitas plantas com sementes coloridas (próprias para a confecção de bijuterias), etc.

Ocorre que no dia da festa, espaço-tempo de nossa reflexão neste trabalho, os afetos, as intensidades aglutinadas nos blocos de devires oscilaram entre dois momentos. Um momento ótimo onde o grupo preparou, trabalhou por quatro meses, ensaiou e, finalmente, se apresentou na porta da Igreja Católica que no primeiro ano não lhes cabia, e, um momento péssimo, em que o “Mastro” lhes fugiu às mãos e fica cativo nas mãos da turma do Pau do Bastião, que saiu atrás. Há um misto de “união-desunião” em torno do Mastro que institui e regula a cooperação e a competição.

A união, a cooperação é maquinada pelo tamanho e pela espessura sempre agigantados do mastro - que é rigorosamente escolhido na última lua minguante do ano. Ninguém sozinho tem força suficiente para levantá-lo. É verdade, “a união faz a força!” E, fazer força não os impede a alegria, quando esta pode ser feita por uma tribo com seus pares. Doze homens fortes o suspendem para acomodá-lo sobre seus ombros musculosos, forrados por almofadas improvisadas na última hora. A desunião surge quando há grupos rivais e ou rivalidades e incompreensões que impedem que o mastro seja compartilhado pela pluralidade brincante, impossibilitando todo e qualquer entendimento em torno dele. Quando, por exemplo, a tribo Pataxó se encontra com os brancos, os mestiços nacionais desejosos de lhes tomarem o mastro para produzirem sua festa igualmente singular: “*a Festa do Pau do Bastião*”.



Figura 46:

O Mastro sendo carregado pelos brincantes da Festa do Pau do Bastião.

A descrição a seguir, retrata este momento em que os Pataxó perdem o domínio sobre o mastro e conseqüentemente, sobre todo o resto da programação da festa.<sup>97</sup>

*“Eles se cansam. Afoitos, muitos não-índios se oferecem para carregar o ‘Mastro’, que logo é aceita e bem recebida a ajuda que alivia o esforço. É nesta hora que termina o primeiro momento, que poderíamos considerar encerrado o primeiro ato. Segue-se o momento, onde há o declínio de sua alegria, de sua motivação e entusiasmo com a festa. É quando os não-índios e turistas tomam o seu controle, interferindo e transgredindo às regras do jogo ritual, impondo outras. É quando a Festa do Mastro*

<sup>97</sup> Caderno de Itinerância . 20 de janeiro/2001

*de* São Sebastião se transforma na Festa do ‘Pau do Bastião’. Agora, não é mais o católico que determina o seu repouso ou silêncio público pela humilhação de seus “encantados” e seres sagrados; também não é mais os ‘caboclos do Prado’ quem lhes substituí caricaturando-os como folclore, muito menos, uma variação de seu brincar, mas a sua vergonha. Ao lado dos cultos ‘profanos’ daqueles que sem tradição, ou razões religiosas para lembrá-las e reatualizá-las, se fixam apenas ao gozo e ao prazer como produto do ‘folclore’. Poderíamos afirmar que se trata de uma celebração onde alguns momentos rituais ocorrem por justaposição de territorialidades móveis que vão compondo um mosaico nômade, indicando uma miríade de possibilidades igualmente polêmicas, polissêmicas e polarizadas, que parecem coexistirem no exercício da (in) tolerância possível e da (in) diferença controlada que os autoriza aproximarem-se e afastarem-se no momento oportuno. Desta vez, o grupo-pesquisador é forçado a se afastar para darem lugar a vazão libidinosa que alguns moradores não-índios, vindos de outros lugares promovem juntamente com vários turistas, que bastante entusiasmados se esfregam no ‘Pau do Bastião’, seguidos de alguns jovens ‘nativos’. Na erótica do jogo e no jogo da erótica dos ‘brancos’, dançar com o pau entre as pernas, sentar-se nele, pegar, tocar, montar, roçar dão sorte e virilidade no sexo. Quase todos entram na “brincadeira”, misturam-se por entre crianças, mulheres, jovens adultos, velhos; alguns alcoolizados que parecem gozar no movimento do êxtase. Verdadeiras coreografias se formam sobre o pau entre as pernas de dezenas de brincantes Outros. Não resta dúvida que este ‘cordão’ dos brancos é diferente do cordão dos caboclos do Prado, que por sua vez é diferente do ‘cordão Pataxó’ dos ‘nativos’. Assim como, é diferente do cordão que se forma com a procissão religiosa dos católicos. As crianças se retraem entre ares de

interrogação, de estranhamento, de graça, outros de raiva, por estarem estragando a brincadeira, transgredindo as suas regras . Muitos constrangimentos se passam, até que finalmente se retiram e vão embora. Após se envolverem num conflito com um “nativo” que bebia em uma barraca na beira da praia. Trajeto imprevisto por eles, decidido pelos ‘Outros’. Agora regia as regras da ‘ Festa do Pau do Bastião’. Já era tarde.. , já era outro jogo”. Conflitos como este pude testemunhar nas três festas que participei com objetivo de estudá-las (2001-2002 e 2003).

### **O Contraponto da Festa no quadro de Referência da Cultura de Massa: a Face Profana do Popular?**

*Não faltam provas, na Sociologia e na tradição popular, nos mitos e nas lendas dos povos primitivos, da existência de um pênis paternal ou ancestral, venerado em forma simbólica exercendo uma imensa influência. No lar moderno, tais coisas são como sempre foram, embora se escondam; mas sua importância aparece quando o lar de uma criança se desfaz e ela perde, de modo que se encontra lançada no mar sem bússola e em risco de naufrágio (WINNICOTT, 1982:181).*

Entre os católicos e a tribo dos Pataxó, os que não se identificam nem com uma coisa nem com a outra, acabam formando e ou aderindo a outra tribo, a uma outra maneira dionisíaca, muito mais sexuada (libidinosa) no festejar do que as duas outras já citadas. A esta nova invenção deram o nome de “Festa do Pau do Bastião”. Esta festa é diferente

das outras duas anteriores, ela não tem os seus próprios cantos, mas, faz uso do batuque e do gênero musical baiano popularmente conhecido como “Axé-music” – muito usado nos carnavais da Bahia e nas festas populares (atualmente em todo o Brasil). Seu vestuário não é feito de palha, nem de pena, mas seus corpos desfilam quase nus, valendo-se apenas de maiôs, saídas de praia e do clássico “fio dental” que deixa as nádegas toda de fora. Seus foliões não fabricam o cauim feito da mandioca fermentada, nem se servem do vinho do padre, eles já inventaram sua própria bebida, que curiosamente foi batizada com o nome de “matarrindo”. O “matarrindo” é uma mistura de cachaça, gengibre, limão e mel, de sabor muito agradável e com “um tiro muito certo, visto logo sobe à cabeça e embriaga o cidadão”, como dizem seus apreciadores. Eles não costumam freqüentar o culto católico, mas esperam que ao final do “sermão”, o padre finalmente diga “Amém” e os libere com o sinal da cruz para que possam ‘finalmente’, dar início à festança.

Esta outra tribo humana, considerada “profana”, não adentra as matas para selecionar, cortar e arrastar a tora de madeira com a qual se faz o mastro, mas se valem do mastro que arrebatam com força (inclusive com a força policial) das mãos dos Pataxó. Depois que usam e abusam dele, não o deixam ficando no chão como fazem os fiéis e os Pataxó no encerramento da procissão do fim da tarde; eles os abandona e os deixam desprezado na areia. Isto é, quando não hostilizam seus verdadeiros donos atirando-lhe aos pés dos Pataxó no fim do dia, como ocorreu este ano de 2003.

Como é possível perceber a “Festa do Pau do Bastião” é uma invenção, ainda muito jovem e recente, por isso inconseqüente. Obviamente, se for comparada com as outras duas que já tinham sido inventadas antes. Ou, se levarmos em consideração os mais de

dois séculos de existência do Brincar-de-Índio neste contexto, segundo relatam seus brincantes e os documentos analisados. Sua prática nômade no litoral e nas aldeias do entorno do Monte Pascoal, precede à construção da própria Igreja Católica local (há mais de um século, construída); enquanto a Festa do Pau do Bastião nasceu há um pouco mais de dez anos. Esta última surgiu contrariando as expectativas e as censuras étnicas e religiosas dos que investem contra o que chamam de “o lado mundano da profanação do sentido religioso e fraterno da Festa”. Por algum tempo, tanto os Pataxó quanto os seus rivais, pensaram que sua prática sistemática pudesse vir a substituir e ou ofuscar o Brincar-de-Índio. De fato, a primeira década de vida desta invenção ‘coincidiu’ com o tempo em que os Pataxó ficaram à margem dos festejos, colocando em estado de repouso seus ritornelos lúdicos. Mas, pelo visto, não foi suficiente para detê-los, eliminá-los ou ofuscá-los, como de fato esperavam alguns. O que testemunhamos nestes três últimos anos em nossa pesquisa foi o fato dos três ritornelos terem se realizando no interior de uma mesma multiplicidade e terem coexistido simultaneamente, apesar dos conflitos políticos e interétnicos, ocorridos ao longo de todo o processo desta convivência pluricultural, tão intensa. Uma evidência que solicita de todos os membros das três tribos, o esforço para que seja elaborado e pactuado um novo contrato sociocultural com regulações claras que aprofundem às experiências verdadeiramente autonomistas conforme sua natureza pluri – inter – e transcultural da Festa na agenda local. Do ponto de vista, ético, político, religioso e estético, em benefício da preservação da Alegria da festa. Contrato este, com legitimidade o suficiente para incluir a participação livre e soberana de seus representantes. Pensar o contrário disso, seria apostar na cisão, no desentendimento, no preconceito e na intolerância. Alguns poderão

até indagar: Poderá o lobo e o cordeiro, cearem juntos, na mesma mesa? Ora, eles já não estão fazendo isso no cotidiano, quando têm de repartir o mesmo território, a mesma rua, o mesmo bairro, a mesma igreja, a mesma festa, o mesmo santo e às vezes, a mesma casa? Como não sonhar com a radicalização desta ética humanizante tão necessária às relações de alteridade nos dias atuais? Como é possível negar o entendimento humano, se no contexto deste estudo aprendemos que todo o aprendizado, todo o pensamento, todo Bem e todo o Mal são afetados e co-produzidos no nível do “socius” (social)?

Por que não experimentar neste laboratório das relações de alteridade o que precisa ser vivido, ensinado e aprendido na Escola?

É importante destacar que do mesmo modo como os Pataxó e o seu Brincar-de-Índio foram desterritorializados no campo religioso, também foram desterritorializados no campo educativo, em seus Processos de Subjetivação das identidades e do aprendizado, que é desenvolvido pela instituição escolar e por seus educadores e suas educadoras. Os migrantes se apropriaram não só dos sistemas de culto católico, como também, dos Sistemas de Ensino, de suas instituições educativas e dos cargos que foram neles criados para iniciarem as gerações mais jovens, desta e de outras etnias existentes no lugar. De modo que assim como o bom católico passou a ser aquele e aquela que abandona a sua tradição etnocultural, o “bom aluno” e a “boa aluna” passaram a ser a criança e ou o (a) jovem que mais ligeiro aprende a língua portuguesa, a pensar matematicamente as perdas e os ganhos e a repudiar os troncos velhos de sua cultura ancestral. Gilberto Freire (1982) traduziu bem as pretensões racista e elitista desta pedagogia colonial, quando analisou a relação que passou a ser tramada, entre os padres da tradição do letramento e os povos da tradição oral, nossos primeiros brasileiros.

*No contato de duas culturas, uma mais atrasada e outra mais avançada, quase sempre a segunda procura destruir ou exterminar na primeira tudo o que se supõe ser contrário à moral ou aos interesses dos dominadores. Assim fizeram os jesuítas, educando o culumim à maneira dos europeus. O culumim tornou-se, assim, cúmplice do invasor na obra de tirar da cultura nativa os elementos mais originais. Tornou-se inimigo dos pajés, das danças, dos maracás sagrados, das sociedades secretas (FREIRE, 1982: 18-19).*



Figura 47:

A pluralidade e a interculturalidade da Festa.

Os Pataxó são uma prova contundente que esta visão intervencionista e determinista não se realizou tão facilmente como acreditam até hoje, muitos de nossos antropólogos. Não sem luta e sem resistência, tanto dos adultos quanto das crianças.

Em Casa de Escola, Carlos Rodrigues Brandão (1984:20 afirmou que “*antes de surgirem as escolas, são os lugares dos rituais os melhores espaços das trocas de saber. dançando se sabe e cantando se ensina o saber da história e dos mitos da tribo*”.

A questão aqui é a de saber: Pode a instituição escolar substituir tais rituais? Que legitimidade e que tipo de ‘confiança’ é essa que supostamente sustenta e confere ao aprendizado escolar, à Escola aos seus educadores e às suas educadoras este poder ‘divino’ de um saber-poder falar em nome das culturas populares, dos povos indígenas e da família-comunidade? Para nos aproximarmos destas e de outras possíveis respostas às nossas indagações, é bem provável que nós, pesquisadores e pesquisadoras da Ciência da Educação no Brasil, precisemos nos dedicar um pouco mais para compreender este “rizoma” judaico-cristão da “escolástica” e do patriarcado, a partir do qual a nossa Escola Pública passou a ser metodicamente, sistematicamente e maquinicamente programada e ou planejada. Nós, mulheres, mães e professoras nos libertamos do machismo de nossos pais, de nossos companheiros ou esposos, mas ainda não conseguimos deter o machismo que impera no Estado-Nação que nos comanda, nos doma nos remunera, nos subjetiva (no que?).

## NOS RIZOMAS DA ALEGRIA VAMOS TODOS HĀMIYA!

*Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a "parecer", nem "ser", nem "equivaler", nem "produzir".*

(DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 19)

Já é chegada a hora de esclarecer o título do presente trabalho afinal, nomear uma tese, atribuir sentido ao nome que escolhemos para nomear as coisas, os seres e o mundo é como nomear um brinquedo, uma estrela recém descoberta, também tem os seus próprios segredos e mistérios escondidos. À revelia do que pensam, do que digam a respeito, Hāmiya não é uma árvore, hāmiya é um rizoma. O retorno sempre renovado às raízes sempre implica em rizomatizar em tecer o conhecimento, em articulá-lo em rede para que possa crescer, significa multiplicar-se em todas as direções. Por onde começar? Começando pelo meio: entre “os condicionamentos do passado e as incertezas do ‘como será o amanhã’”. O Presente é o que importa. E ele é tão somente, a certeza de um Tempo real de uma existência, corporal, espiritual, afetiva, perceptiva e racional.

O termo rizoma além de ter sido influenciado pela opção teórica que fizemos, a Filosofia do Devir ou rizomática, vem do grego - rhízoma<sup>98</sup>, refere-se à qualidade do imperceptível, do inaudível, do impalpável da vida embrionária que habita a matriz (raiz). O impensável, o 'indeterminado', o anômalo para ser gerado, para germinar, vir à luz ou emergir, precisa do vazio que se abre com os sulcos por onde flui e escorre as águas da emoção. Uma cantiga de ninar, uma palavra, uma idéia, um conceito é afeto e os afetos são devires. Os devires, por serem linhas de fuga formam rizomas. Também precisam das cavidades, do côncavo que são valas específicas ou simplesmente: "o vazio". Haverá sempre o risco de se cair nas 'valas comuns', ser ignorado, ocultado, iludido ou esquecido. Winnicott (1982) definiu este espaço-tempo do "vazio" que se forma entre a mãe e a criança, como "espaço-transicional", o objeto que preenche este interím de 'objeto transicional' (suporte de brincar). Os Pataxó definiram este espaço-tempo do vazio que se forma entre o Homem, a Mulher, a criança e os outros seres da Natureza como Auê e hãmiya. Os biólogos chamaram de útero a cavidade que abriga, nutre e protege o embrião, que é a "mãe-do-corpo" para o senso-comum. De modo que o rizoma é algo que sempre nos remete a um Natal, a um território, "ao lugar onde nasceste", "ao ventre que te embalou".

---

<sup>98</sup> É um termo utilizado pela Botânica que o define como um caule radiforme e armazenador das monocotiledôneas. Caracteriza-se não só pelas reservas, mas também pela presença de escamas e de gemas, com terminal bem desenvolvido. Geralmente, em sua formação apresenta nós, e na época da floração exibe um escapo florífero. Em pteridófitos tropicais há rizomas aéreos. O gengibre e o bambu têm rizoma.

## A Primavera dos Devires

*“O saber deve ser uma força revigorante e vitalizadora. Isso só é possível quando há um intercâmbio estimulante com amigos afins, em cuja companhia se possa debater e procurar aplicar as verdades da vida”.*

(I Ching, hexagrama 58: Alegria -Lago)<sup>99</sup>

A Alegria têm muitas faces, muitos estados de ânimo. Todas as suas faces são belas e sedutoras, portanto, positivas e contagiosas. Há uma alegria constante que é tecida pelo ato de aprender, de “descobrir o novo às avessas”, que se realiza no desenvolvimento do processo do aprendizado, que se expressa no “produto do improdutivo” que ele apresenta. Há uma outra alegria, a alegria da “diversão”, do entretenimento, dos ‘objetos e dos espaços transicionais’ feitos para disfarçar o vazio, a perda, a falta. Que por ser inconstante se transforma numa experiência de alegria fugaz, numa euforia desenfreada. Em contrapartida a alegria da partilha nunca se esgota, não acaba nunca. Como nunca acaba a alegria do sentir-se saciado, de saber-se farto, no momento em que todo desejo se aquieta e todo apetite sente-se satisfeito. Se, penso na “Fome” dos que tendo fome por não terem o que comer, também penso no desperdício daqueles e daquelas que tendo mais do precisam para viver, não sonham e nem encontram razão para dividir, nem motivação para viver. É diante deste paradoxo que o devir se torna uma força rizomática. Sejam elas, forças do ar, da água, da terra ou do fogo. Neste sentido é o

---

<sup>99</sup> WILHEM, Richard. IChing O Livro das Mutações. São Paulo: Editora Pensamento. 1995: 177, 178.

nosso próprio corpo que é um rizoma. Os povos Tupi-Guarany por saberem bem disso, nos ajudam a fazer esta passagem, entre o corporal, o oral e o conceitual escrito, porque, conforme dizem:

*O nosso corpo é uma flauta que é feita da urdidura<sup>100</sup> de quatro angás-mirins ou espíritos-criança (pequenas almas): Terra, Água, Fogo e Ar. Eles precisam estar afinados para melhor expressar a porção-luz que sustenta o Corpo-Ser, o Fogo Sagrado que move os guerreiros, dando-lhes vitalidade, capacidade criativa e realizadora (JECUPÉ., 1998).*

Na cosmovisão dos povos Tupy-Guarany e na sua Tradição, o corpo ocupa o centro vital onde emanam os movimentos da vida orgânica e inorgânica. Este culto ao corpo significa cuidar do corpo, proporcionar-lhe prazer, dor, desafio, resistência, dureza e flexibilidade máxima. Nele, se articula e se acumulam os saberes que lhes são inerentes. O corpo é também, potência de conhecer, que pode vir a ser valorizada e desenvolvida pelas instituições ou, o oposto disso, ser fechada, limitada, impedida, silenciada.

No imaginário grupo-pesquisador Pataxó, esta potência refere-se à sustentação do corpus criativo, à vitalidade e à capacidade realizadora que produz o Ser-Tribo, o sábio do Caraiá (pajé ou xamã), o Caçador e o Guerreiro.

Do ponto de vista da Botânica, os rizomas podem ser terrestres, aéreos, aquáticos e porque não, do Fogo. No processo de produção das informações e da experimentação do

---

<sup>100</sup> Segundo o dicionário Aurélio, é o conjunto de fios disposto no tear, e por entre os quais passa os fios da trama.

brincar, vimos rizomas de fogo sob a forma de violência, mas também, sob a forma do “corpo-luz” que faz a afirmação do Ser nos ‘cantos e encantos’ que contagiam e se proliferam por todo lado. Num rizoma há sempre algo que foge, que escapa-nos o controle da situação. É o inverso dos que crescem e que “constroem” seu aprendizado de forma orientada, vertical e ou linear, como ocorre com o desenvolvimento dos eucaliptos, dos pinheiros, com os modelos da arborescência estrutural. Um rizoma não tem um começo nem um fim, origem ou destinação específica. Como definiram Deleuze e Guattari (1995: p.32) ele é:

*“Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre esses pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade. De estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual ao segui-la, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza”.*

Portanto, **nos rizomas da alegria** está inscrito o Afeto que ficaria no interior esquecido, se a trilha formada pela vala de seus sulcos, não fosse revisitada, cultivada, ou seja, “ramiada”. Se as materialidades, os cantos, as situações imaginárias, os sonhos, enfim, toda essa parafernália não tivesse sido documentada, não tivesse encontrado uma significação um lugar e um tratamento adequado para ela.

É que as feridas abertas, as cicatrizes sobre a pele e as muitas marcas do prazer espalhado hermeticamente pelo corpo que viveu a experiência de uma vida verdadeira, funcionam como uma espécie de ‘proteção’ do imaginário do Mal que ronda o perigo. Foi Espinoza que afirmou que:

*Os homens se alegram todas as vezes que se recordam de um mal passado, e têm prazer em narrar os perigos de que foram liberados. Pois mal imaginam a algum perigo, consideram-no como ainda futuro e são determinados a temê-lo; mas essa determinação é de novo reduzida pela idéia de liberdade que eles uniram com a idéia desse perigo, quando foram liberados dele, o que os torna novamente seguros, e por isso se alegram novamente (Apud: NEGRI, 1993: 207).*

Para nos iniciarmos não ‘abdicamos’ da erótica e do prazer que engravida; sem que sofram para (re) nascer, sem experimentarmos a alegria do florir, do frutificar, do doer para amadurecer.

O filósofo Rubem Alves costuma dizer que é “o prazer que engravida, mas que só a dor faz parir”. É bom que se diga que os povos nativos desta terra, não são os infantes da humanidade como fez crer a Antropologia inventada por nossos colonizadores. É o oposto disso. Já se passaram 500 anos e todos nós já estamos bastante crescidinhos para fazermos interpretações ao pé da letra a respeito do que dizem as “histórias da

carochinha” ou cairmos no “conto do vigário”.<sup>101</sup> Nossos pesquisandos, possivelmente, ‘menos sabidos’, porém, muito mais sábios do que aqueles engenhosos “caraíbas”<sup>102</sup> que os espiaram (e que ainda os espiam) em suas aldeias para “pesquisá-los”, demonstraram que a “maturidade” para eles é a maturidade de Espinoza<sup>103</sup>. Amadurecer para os Pataxó significa raspar o mínimo de resíduo de diferença ontológica. Inclusive, se liberar do próprio conceito de produtividade ontológica, quando desejam se manterem articulados em tribo, formando um enorme corpo coletivo em que o Ser individualizado dá lugar ao ‘Ser-Tribo’. Anteriormente, interpretado como “bando”, “bárbaro” e “selvagem” pelos etnólogos que não conseguiram vê-los separados da multiplicidade nativa (donos da terra colonizada) que os qualifica como “exóticos” inimigos. Tais adjetivos ou classificações, diante da experiência vivida aqui, no presente estudo com os Pataxó em Cumuruxatiba, perdem todo o seu sentido e validade na contemporaneidade. Ao não ser que sejam tomados apenas como referência. Uma grande parcela dos povos indígenas que vivem atualmente no Brasil, particularmente, nesta região, já não vivem mais isolados, eles vivem no meio de nós. Vivem de um modo bem diferente do modo como, por exemplo, o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1970: p.207) os encontrou no início do século XIX (1815-1817): *“Apareceu na vila (do Prado) um bando de selvagens que eu tanto queria conhecer. Eram da tribo dos ‘Patachós’, dos*

---

<sup>101</sup> Expressões populares para se referirem às ilusões, o engodo e as mentiras que são contadas.

<sup>102</sup> PRÉZIA (1999), historiador e assessor do CIMI define este termo que vem do Tupy-Guarany como uma nomeação utilizada pelos povos nativos para se referir aos pajés ambulantes, os intelectuais, os feiticeiros interculturais das aldeias. Expressão que também serviu para nomear de forma equivalente os jesuítas e os sabidos portugueses que aqui chegaram.

<sup>103</sup> Apud: NEGRI (Op.cit)

*quais não vira nenhum até então, e tinham vindo a poucos dias das florestas para as plantações”.*

Repare que a palavra “tribo” herdada do no grego antigo, se refere ao que foi 'esfregado'; 'friccionado'; 'triturado', 'esmagado' numa multiplicidade.<sup>104</sup>

Sob este ponto de vista, a iniciação das gerações mais jovens ou qualquer que seja ela, não pode ser tomada como a marca de um reconhecimento meramente biológico de uma criança ou de um ser individualizado e transcendente, mas de um Ser polifônico: Ser-Tribo. De modo que amadurecer não significa morrer para a infância, como pensou CASTRES (1982: p.80)<sup>105</sup>, após fazer a analogia estrutural entre os ritos ligados ao nascimento e os ritos de passagem da menina e do menino para a idade adulta.<sup>106</sup> Até porque, este tal conceito de infância é muito impreciso para eles. Como é impreciso para a Filosofia Social de Foucault que concluiu que “a infância não existe” ou do ponto de vista de LARROSSA(1998) que afirma que “a infância sempre nos escapa”. O que é real de fato é que para os Pataxó, o devir-criança é o que importa. E este, não pode ser barrado, vigiado ou punido, deve ser ‘cuidado’ e incentivado por toda coletividade,

---

<sup>104</sup> Do ponto de vista antropológico este termo é considerado muito vago, pouco preciso. Geralmente o encontramos aplicado sem nenhum rigor para identificar grupos totalmente diferentes entre si. Razão pela qual tem sido atualmente evitado pelos antropólogos. Embora, grupos anteriormente identificados como tribais continuem sendo qualificados como "tribais". Assim como, vêm sendo qualificados outros que vêm emergindo na contemporaneidade. O fato é que a força da expressão parece ser muito mais poderosa que as forças que tentam vergá-la.

<sup>105</sup>CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: ensaio de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>106</sup> “Tornar-se adulto é morrer para a infância e nascer para a vida social , pois desde então rapazes e moças podem deixar sua sexualidade expandir-se livremente.” (Op.cit)

responsável por ela. E foi acompanhados de sua criança imaginária, dos espíritos do canto, da festa e da alegria que muito aprendemos e ensinamos, como ensinaram os mais velhos às gerações mais jovens, os seus ritornelos existenciais entendidos como hãmiya.

### O Hãmiya

*“Minha jurema, ô minha jurema, eu quero ver o caboclo hãmiya. Minha jurema, ô minha jurema, eu quero ver o caboclo hãmiya. É no ré do remor de Tupã, é no ré do remor de Tupã.”*

Quando em seus jogos tradicionais – nas rodas do jogo-ritual em que se dança a dança sagrada do Auê, nas rodas brincantes mais variadas inventadas pelas crianças, os Pataxó cantam o canto da jurema, eles estão nos dando pistas dos sentidos que produzem em torno da pragmática do “hãmiya”: o programa lúdico da iniciação das gerações mais jovens aos jogos-rituais de sua tradição.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Segundo o Dicionário Aurélio (2000), a palavra jurema vem do Tupi-Guarany e serve para nomear um arbusto ou arvoreta armada de espinhos, da família das leguminosas (*Pithecolobium tortum*), muito difundida no litoral brasileiro e nas regiões de Caatinga. Seus ramos em zig-zague são muito duros e suas folhas com numerosos folíolos pequenos, flores alvacentas ou esverdeadas, agregadas em pequenos glomérulos, legume recurvado como alça intestinal, grosso e rígido, sendo a madeira dura, pouco utilizável. Mas, são das raízes, da casca e dos frutos dessa planta, que se produz uma bebida muito forte, com propriedades alucinógenas.

### O Devir-Planta do Ato de Ensinar-Aprender e Pensar



Figura 48: O devir-planta da criança que desenhou sua árvore predileta. Local onde ela passa horas admirando o movimento do mundo. Ao seu redor.

Ao que tudo indica o processo do aprendizado, da produção do conhecimento não se realiza fora de um devir-planta, da renovação de nossas “cascas” envelhecidas, a exemplo do que ocorre com os vegetais que se renovam.

Em diferentes modelizações do pensamento fala-se muito em árvore da vida, em árvore do conhecimento do bem e do mal (Gênesis judaico-cristão), em ciências que se dividem em ramos disciplinares, etc.

No imaginário Pataxó, a jurema (*Pithecolobium tortum*) é uma planta sagrada que é compartilhada entre as mais variadas etnias nativas do Brasil.

Da palavra jurema vem o verbo juremar que significar se introduzir no rito de iniciação da jurema como se iniciam os xamãs, os pajés, o feiticeiro da tribo. Do ponto de vista

popular juremar significa se “iniciar ao catimbó”<sup>108</sup>, às práticas do sonhar, aos processos de cura, das plantas mágicas, dos múltiplos processos de singularização dos devires. Não se trata de uma concepção egóica ou hedonista, mas da crença que sendo imanente, o desejo, o sonho, os devires precisam ser educados, lapidados. E é preciso que seja assim porque crêem que é preciso ensinar-aprender “a querer” tanto quanto a “não-querer”.

É no Auê, a rizosfera virtual dos troncos velhos da jurema (árvore sagrada onde habitam seus encantados) que os mais velhos ensinam os mais jovens a hãmiya, ou seja: a cantar, festejar, dançar, se alegrar, cultuar, conhecer, pensar, sonhar. Uma pragmática ritualística, cíclica do aprendizado que começa com a retirada de Tupã, o iniciador ancestral dos povos Tupi-Guarany, que todos os anos vem visitar os humanos, rever o seu povo e fazer amor com a terra e instituir o ciclo das chuvas, dos raios trovões e tempestades. Sua presença já anuncia a todos que é chegado o tempo de cultivar a terra e plantar. É o “cio da terra” tomado como sua “erótica”. Por isso que em seus ritornelos cantam, dançam louvam, e celebram a chegada de um tempo em que o que foi plantado começa a germinar. É tempo de cuidar. Parece curioso que o momento dos Pataxó praticarem seus rituais, de se prepararem para se apresentar na Festa do Mastro de São Sebastião, quatro meses antes, coincida justamente com o espaço-tempo em que acaba o inverno e que é chegada à primavera, que todos se ajuntam, se reúnem em torno do processo de iniciação que (re) começa (ou não) em função das festividades em janeiro. “*É no ré do remor de Tupã*” que as tempestades, os raios, as trovoadas e os ventos dão marcha-ré,

---

<sup>108</sup> Uma forma popular de nomeação dos cultos tipicamente brasileiros, relacionados às práticas de magia que podem se apresentar associados a elementos negros, ameríndios, espíritas e cristãos.

que se retiram, vão embora, deixando a vida latente no solo e no ciclo da estação de seu hãmiya. É verdade, o cantor Milton Nascimento expressa muito bem o que isso representa quando canta em sua música “Coração de Estudante”: “Há de se cuidar do broto para que a vida nos dê flor e fruto”. É neste sentido iniciático que nos rizomas da alegria vamos todos ramiando.

Na rizosfera de nossa Ciência, nós também ramiamos, isso não podemos esquecer. É sobre os troncos velhos do “Hades” (nossas bibliotecas) que é co-produzido nosso pensamento e o nosso imaginário científico. É lá, no coração de onde moram os nossos mortos-vivos, nossos teóricos encantados, muitos saudosos e queridos. Da configuração cultural diante da qual nos posicionamos, sem nos conectarmos com seu legado, não haveria tradição científica, nem esta Ciência que ora cultivamos para sustentar, tampouco, esta comunidade científica para nos iniciar em sua cultura. E deste ponto de vista que o jogo desta pesquisa demarca o encontro de pelo menos duas tradições culturais completamente diferentes, se olharmos para o seu ponto de partida. Mas, que não chega a ser tão diferente assim, quando examinamos o seu ponto de chegada.

Na rizosfera<sup>109</sup> deste texto o que procuramos traçar foi uma escrita rizomática e começamos pelo meio, como começam pelo meio os brotos rizomáticos, com suas

---

<sup>109</sup> Trata-se dos modos de agenciamento e de aliança que produzimos neste estudo. Esta expressão foi utilizada por Deleuze e Guattari (1997: p.19) para definir a formação dos blocos de devir. Um termo derivado de rizoma para se referir aos modos através do qual a natureza opera suas alianças por contágio, aproximando e gramando formas de vida heterogêneas. Muito presente no fenômeno natural que consorcia determinadas raízes jovens e certos microorganismos em torno das matérias orgânicas sintetizadas nas folhas que operam esta aliança. No plano complexo da rede dos conhecimentos que foram tecidos nesta pragmática, descreve as alianças interdisciplinares que foram realizadas epistemologicamente e metodologicamente.

ramas e folhagens, contornando, ordenando e cartografando o tema-problema na experiência e no processo de sua tradução. Como fazem as crianças ao decidirem demarcar os espaços-tempo privilegiados de suas composições criadoras para atribuir significados ao real. A rizomática foi a nossa gramática no pensamento, a partir dela nos negamos a servir de emblema ao monoculturalismo e ao evolucionismo cultural. Ela se afirmou nesta diversidade porque foi capaz de reconhecer o pleno direito ao pluralismo das idéias, à “diferença” e ao devir.

O nosso devir-histórico é apenas uma forma de se abordar a realidade e o imaginário entre os muitos modos de se experimentar e de se validar as diversas passagens possíveis entre o popular e o científico, o pensamento crítico e o pensamento pré-filosófico. Uma forma de conferir maior racionalidade ao que é considerado estético-expressivo, sonho ou arte, desafiando-nos a produzir análises de suas potencialidades epistemológicas com intuito de restabelecer as energias emancipatórias que a escolástica, o tecnicismo pedagógico e a modernidade ocidental transformou em “hubris regulatória” nos dois últimos séculos.<sup>110</sup> Como pode ser percebido, a Filosofia da “Diferença” e do “Devir” ou Rizomática se aproveita sempre das militâncias nômades, nutre-se invariavelmente das ‘linhas de fuga’ dinamizadoras dos espaços-tempos da vida como produção de agenciamentos revolucionários, capazes de ignorar, minar e ou destruir os aparelhos de Estado, as organizações autoritárias, inimigas da vida, os maquinismos redutores da potência de ação e de auto-organização, que vêm gerando em nós, os humanos das sociedades modernas, muita tristeza, escravidão e solidão.

---

<sup>110</sup>In: SANTOS (2000: p.78).

Por outro lado, a Sociopoética se revelou como um instrumento eficaz no processo de reinvenção dos ritornelos da tradição Pataxó. O emprego do método do grupo-pesquisador e o emprego de dispositivos abertos aos múltiplos processos de singularização dos devires e de manifestação do imaginário sociocultural, fizeram não só avançar o nosso ideal de participação, como também possibilitou que os próprios pesquisandos pudessem co-laborar e autogerir os processos de produção compartilhada das informações e interpretar com autonomia os próprios dados e enunciados.

Seguindo este caminho no pesquisar foi possível aprender que na zona das experiências pluriculturais há pontes, há ligações, túneis, brechas e passagens que podem facilitar ou dificultar o acesso de quem pretende chegar à área das experiências interculturais, interpessoais, até atingir o nível transcultural. Quando se consegue esta façanha de saber-fazer a passagem, há de se preparar para a emergência da comunicação ‘pra lá de’ dialógica. De um tipo de entendimento que costuma se configurar para anunciar que estamos passando para um outro plano, o plano transcultural e trans-subjetivo. Neste plano não basta o “troca-troca”, “o toma lá, dá cá”, ele não se satisfaz nem se realiza no nível das trocas e das interações de reciprocidade que se tece entre as partes ou entre os membros do grupo-pesquisador. Muito além das trocas e dos valores de mercado, o que entra em jogo e ganha evidência no plano das experiências transculturais e transsubjetivas é o transe e a transa que rola e se desenrola, no interior de uma multiplicidade muito maior e mais complexa. Simplesmente porque, a esta altura da experimentação do conjunto de relações tecidas entre os diferentes, já se fez possível do alcançar um grau superior de simbiose, de co-evolução no sistema, de senso de

interdependência, de co-existência e de compreensão entre as partes e as dimensões em relação à multiplicidade (o todo) e da multiplicidade (o todo) em relação às suas partes e dimensões. É o momento em sentimos que nós fazemos parte da Terra e que a Terra faz parte de nós, que dela podemos nos deslocar, nos afastar ma, sempre voltar. Se você conseguir entrar e sair inteiro de um transe alegre, prazeroso, coletivo, transcultural e transpessoal, certamente, terá se aproximado e até mesmo encontrado o sentido da vida. È que não há sentido nenhum para a vida que se contenta com a estreiteza do Ser aprisionado às identidades intransitivas, ao medo do risco, à mudança e às formas culturais transcendententes.

**BIBLIOGRAFIA**

ÁLVARES, Myriam Martins. **Yãmiy, os espíritos do canto**. Belo Horizonte, 1992, 225p. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas.

ÁLVARES, M. M. e MATOS, K. G. **Os povos indígenas de Minas Gerais. In: Escola Indígena: índios de Minas Gerais recriam a sua educação**. Belo Horizonte: S.E.E/MG, 2000. p. 17-34.

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto de Antropofagia**. São Paulo: Abril, 1975.

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto de Antropofagia**. São Paulo: Abril, 1975.

AO MESTRE Curioso. **Nova Escola**. São Paulo, no. 158, p.22-26, Dezembro. 2000. Disponível em: <<http://www.novaescola.com.br>> ARBID, M., HESSE, M. **The construction da realidade**. Cambridge University Press, 1987. ARIÈS, Philippe. **A história social da criança e da família**. Trad. Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

BACHELAR, Gaston. **A poética do espaço**. In: \_\_\_\_\_. **A filosofia do não**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BAKHTIN, Mikhaïl. **A cultura popular na idade média e no renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1993.

\_\_\_\_\_. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance.** São Paulo: Hucitec, 1988.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação na instituição etducativa.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **La recherche action.** Paris: Anthropos, 1996.

BARRUS, Edson. **O cão mulato.** Rio de Janeiro, 1998. Dissertação de mestrado apresentada ao Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro. (Mestrado em História da Arte).

BENJAMIN, Walter. **Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação.** São Paulo: Summus 1984.

BOAL, Augusto. **Teatro do oprimido e outras poéticas políticas.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

\_\_\_\_\_. **Jogos para atores e não atores.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular: leituras operárias.** Petrópolis: Vozes, 1991.

BROUGÉRE, Gilles. **Brinquedo e cultura.** São Paulo: Cortez, 1995.

\_\_\_\_\_. A criança e a cultura lúdica. In: KISHIMOTO, Tizuko Morchida. (Org.). **O brincar e suas teorias.** São Paulo: Pioneira, 1998. p. 19-32.

BUJES, Maria Izabel Edelweiss (UFRGS). **Que Infância é esta ?** 23ª Reunião Anual da ANPED. Caxambu, Minas Gerais: 2000.

CAILLOIS, R. **Lês jeux et les hommes**. Paris: Gallimard, 1967.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASCUDO Luis da Câmara. **Superstições e costumes: pesquisa e notas de etnologia brasileira**. Rio de Janeiro: Antunes, 1958.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CNTE/CUT. **Lugar de criança é na escola: uma contribuição da CNTE e da CUT à formação de Políticas Públicas de erradicação do trabalho infantil**. Brasília, 1998.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: Introdução às Teorias do Contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 1989.

COULON, Alain. **Etnometodologia e educação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

DEL PRIORI, Mary (Org.). **História social da infância no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetivismo: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs**. São Paulo: Ed. 34: 1997b. v. 4.

DERRIDA, J. **Políticas de la amistad**. Madrid: Editorial Trotta, 1989.

DEWEY, John. **Como pensamos**. São Paulo: Nacional, 1979.

DICIONÁRIO Eletrônico “**Aurélio Século XXI**”, 2000. Disponível em CD-ROM.

DUBOS, René. **O Despertar da Razão**. São Paulo: Melhoramentos/Edusp, 1972.

DURAND Gilbert. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução René Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ELIOT, T.S. **Poesia**. Tradução Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

ENGUITA, Mariano F. **A Face Oculta da Escola: Educação e trabalho no capitalismo**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ESCOLA INDÍGENA – **Índios de Minas Gerais recriam sua Educação**. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais. Abril 2000. p.124 (Coleção Lições de Minas, vol VI)

ESTEBAN Levin. **A infância em cena: Constituição do Sujeito e desenvolvimento psicomotor**. Tradução de Lúcia Endlich Orth e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997 .

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade: "A vontade de saber"**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1.

FREINET, Célestin . **A educação do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **Professora Sim Tia Não: cartas a quem ousa ensinar**. São Paulo: Olho d'Água. 1993.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GARCIA, Regina Leite (Organizadora). **Para quem pesquisamos: para quem escrevemos: o impasse dos intelectuais**. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção Questões da Nossa Época; v.88).

GAUTHIER, Jacques. **Sociopoética: encontro entre ciência, arte e democracia na pesquisa em ciências humanas e sociais, enfermagem e educação**. Rio de Janeiro: EEAN/UFRJ: 1999.

GAUTHIER, J.; FLEURI, R. M.; GRANDO, B. S. (Org.). **Uma Pesquisa Sociopoética: o índio, o negro e o branco no imaginário de pesquisadores da área de educação**. Florianópolis: UFSC/NUP/CED, 2001.

GAUTHIER, Jacques e SOUZA, Leliane. **Potência e poder - saber e ciência: uma pesquisa sociopoética**. Salvador: NEPEC, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GHIRALDELLI, Júnior, Paulo. **O que é pedagogia**. 3. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2002 – (Coleção primeiros passos; 193).

GUATTARI, Félix. **Caosmose um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

GUATARRI, Felix e ROLNIK, Suely. **Cartografia do desejo**. São Paulo: Vozes, 1997.

GUIMARÃES ROSA, J. **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

HALL, Stuart. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. In.: THOMPSON, Kenneth (ed.). **Media and cultural regulation**. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications, 1997. (Cap. 5)

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. 4. ed.. São Paulo: Perspectiva, 1993.

INSTITUTO PICHON-RIVIÈRE DE SÃO PAULO. **O Processo Educativo segundo Paulo Freire e Pichon-Rivière**. 2.ed.. Petrópolis: Vozes, 1989.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998. (Série educação para a paz).

JUNG, Carl G. **O Homem e seus símbolos**. 13. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

KANT, Immanuel . **Sobre a pedagogia**. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida. **Jogos tradicionais infantis: o jogo, a criança e a educação**. Petrópolis (R J): Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Jogo, brinquedo, brincadeira e educação**. São Paulo: Cortez, 1997.

\_\_\_\_\_. (Org.). **O brincar e suas teorias**. São Paulo: Pioneira. 1998

KOHN, Ruth Canter. **Raciocínio e Ressonância: trabalho de pesquisador em Ciências humanas**. 3º Congresso Europeu de Sistêmica, Roma: Edizioni Kappa : out./96.

\_\_\_\_\_. **As posições do prático-pesquisador. Intervenção na AFFUTS**. Paris (mimeo: março/97).

LAJONQUIÈRE, Leandro. Itard Victor !!! Ou do que não se deve ser feito na educação das crianças. In BANKS-LEITE e GALVÃO, Izabel. **A Educação de um Selvagem: as experiências pedagógicas de Jean Itard**. São Paulo: Ed. Cortez, 2000

LAPASSADE, Georges. **Grupos, Organizações e Instituições**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

LÉVY, Pierre. **Tecnologias da Inteligência**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

\_\_\_\_\_. **O que é o virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. Estamos todos conectados. *Nova Escola*, São Paulo, n.164, p.22-26, agosto, 2003.

LIMA, Antonio C. de Souza. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Benzi Donizete Luís (Org.). **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. Graus.** Brasília, MEC/MARI/UNESCO,1995. p.407-424.

LOURAU, René. **A Análise Institucional** . 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

MACHADO, Nilson José. **Epistemologia e Didática: as concepções de conhecimento e inteligência e a prática docente.** São Paulo: Cortez, 1995.

MARÍAS, Juián. **Breve Tratado de la ilusión.** Madrid: Alianza Editorial, 1985.

MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho.** São Paulo: Hucitec, 1993.

MELIÁ, Bartolomeu. 10º COLE – **Conferência sobre Bilingüismo e Leitura.** Jornal Porantim, agosto, 1995.

MELO. Tiago. **Faz escuro mas eu canto.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice . **Merleau-Ponty na Sorbone : Resumo de cursos de Filosofia e Linguagem.** Campinas: Papirus, 1990..

MONTEIRO, Paula. **Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo.** In: DAYRELL, Juarez (Org). **Múltiplos olhares sobre educação e cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 1996. p. 50-51.

MOREIRA, Maria José Rodrigues. **Júlio e Alice.** Salvador: 1980

MORIN, E. **O Paradigma Perdido: a natureza humana**. Lisboa: Europa-América, 1991.

NEGRI, Antônio. **Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza**. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

OLIVEIRA, Cornélio Vieira de. **Barra Velha: último refúgio**. Londrina: A N. Impressora, 1985.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. **Brinquedo e indústria cultural**. Petrópolis: Vozes, 1986.

PARAISO, Maria Hilda B. **Os Capuchinhos e os índios no sul da Bahia: uma análise preliminar de sua atuação**. Rev. do Museu Paulista. São Paulo: 1986. (Nova Série, v.3)

PATAXÓ: a hora é essa ! **Porantim**, Brasília/ DF, p.8-10, Janeiro/Fevereiro. 2001

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. Tradução Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1984.

PRÉZIA, Benedito. **Influências das Línguas Indígenas no Português**. Porantim, Brasília-DF, Ano XXI, N.220 Novembro, 1999. p.11.

RAMBALDI, Enrico. **Abstracto/Concreto**. In: Enciclopédia EINAUDI, v.10, Dialética. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a **sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil**. In: SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Benzi Donizete Luís (Org.). **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. Graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO,1995. p. 29-60.

ROSA, Miriam Suzete de Oliveira. Corporeidade. In: FAZENDA, Ivani. **Interdisciplinaridade: um dicionário em construção**. São Paulo: Cortez, 2001. p.185-199.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000. Vol. 1.

SANTOS, Iraci; TAVARES, Cláudia. **Pesquisa em Enfermagem: novas metodologias aplicadas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1998.

SCHÖN, Donald. **A Le praticien réfléchi**. Québec: Editions Logiques, 1994..

SERRES, Michel. **Filosofia Mestiça**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Benzi Donizete Luís (Org.). **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. Graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO,1995 .

SPINOZA, Baruch. **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

URBAN, Grez. 1992. **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas**. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Fapesp/ Secretaria Municipal de Cultura.

VALLE, Cláudia Netto do Valle. **Sou brasileiro, baiano, pataxó**. Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica. São Paulo: 2000.

VYGOTSKY, Leotiev. **A Formação Social da Mente**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VYGOTSKY, Leotiev. **Pensamento e Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WEISS, Luise. **Brinquedos e engenhocas: atividades lúdicas com sucata**. São Paulo: Scipione, 1989.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, príncipe de. **Viagem ao Brasil, nos anos de 1815 a 1817**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1970.

WINNICOTT, Donald Woods. **Jeu et réalité - l'espace potentiel**. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. **Tudo começa em casa**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WURMAN, Richard Saul. **Ansiedade de informação: como transformar informação em compreensão**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1991.

## ANEXO I: O AUÊ E OU O HÂMIYA

Numa roda de conversa livre (espontânea), depois que todos nós acabamos de hamiyá no Auê, eu propus um jogo onde as crianças entrevistassem nossas duas animadoras-facilitadoras Pataxó, que orientaram e dirigiram o movimento da dança e a escolha dos cantos do Auê, de um modo muito sutil. E a conversa começou ali mesmo, no chão do terreiro onde dançamos. Lugar em que todos se sentaram traçando uma nova roda, onde os símbolos indígenas estavam organizados no centro. Um jovem (13 anos), imediatamente dirige a seguinte questão à Pajé (Xamã) :

**O Jovem: Que dança é essa que a gente dança, é Auê ou é o Toré ?**

*A Pajé: - Isso é hâmiya .Tem o Toré e o Auê. O Auê é a dança nossa, Pataxó (hâmiyá ) que trouxemos de Barra Velha e que eu aprendi aqui com nossos parentes e eles com os antepassados que chegaram em Cumuruxatiba, antes de nós. O Auê é dos Pataxó. A gente dança e chama também de Toré, porque a gente tudo somos unidos.*

*É quando a aldeia nossa une com a dos outros parentes. Então eles dançam um pouco das nossas danças e nós, dançamos as deles. Tudo tem um mesmo sentido, porque o sentido é o povo da terra, a gente que dá.*

O Jovem: -Como que era Cumuru antes, no “seu tempo” ?

A Pajé: - *Você quer saber como era “essa aldeia antes? É essa coisa que nós estamos “trazendo de volta prá nós” . É esse Auê, são as chulas que vêm da memória dos “antigos”.*

(Pede a Zabelê para completar o seu pensamento. Zabelê, brilha os olhos e toma a palavra mansamente...) e fala:

*Antigamente, era muito bom... . Quando nós parou de hãmiyar, de cantar, dançar e brincar me deu uma tristeza muito grande. Eu tô alegre de nós tá fazendo novamente de novo. É muita felicidade, muita grandeza no meu coração quando falo que sou “uma Índia Pataxó”. E peço pros meninos e prá meninas sentirem orgulho, também.*

A Pajé retoma a palavra e numa mesma sintonia continua:

- Então eu peço a que tem seus filhos, que nem Mariquinha, que é “mãe de neto” que expliquem pra eless como é que um Índio precisa viver . (...) Meu avô ensinava prá nós que o índio é um guerreiro que quando é preciso ele sabe brigar com as unhas e com os dentes, mas que é preciso desenvolver o lado da educação. Pois é muito importante também saber tratar os outros com educação, prá num ser maltratado também. A força é

prá quando precisar . Só se deve usar da força quando a gente precisar ...e isso é muito importante..

(...)

A Pajé - *Olha meus filhos , a gente quando pisa no chão, a gente pisa com o orgulho de um guerreiro . A gente pisa forte, porque no chão tá a nossa firmeza , nossa saúde, nossa paz, que é do que nós vivemos e precisamos. As chulas, o Auê, o Toré pegam estes encantos do chão . É a nossa força “*

**AS CHULAS PATAXÓ E AS LINHAS DE FUGA QUE ATRAVESSAM O AUÊ  
E OU O HÃMIYA**

**DEVIR-ÁGUA - DEVIR-MAR**

1. Ô Janaína, que boa vida é prá quem mora no mar. / eu sou caboclo, eu sou guerreiro, eu trago a espada prá guerrear . / eu moro à retirada, eu vim aqui foi passear. eu moro na pedra dourada, na pedra dourada do mar.
2. A maré está cheia piau / passe por cima do pau, ô piau.
3. Saia do mar minha sereia saia do mar e venha cá brincar na areia pelo amor de Jesus Cristo vem brincar na areia.
4. Na minha aldeia tem beleza sem igual eu tenho o arco eu tenho a flecha eu tenho o airi para caçar./ Viva a Tupã, viva a Tupã, viva a Tupã./ Eu vim do mar eu vim. Eu vim da torre de Belém, agora vou trabalhar na hora de deus amém.
5. E obrigado, obrigado, obrigado Iorubá./ estava sentado na beira do mar.

6. Fogo na cana / canavial./ Quero ver laborar / canavial./ Eu não sei coser / eu não sei bordar / moça bonita / é de beira mar
7. Minha aldeia é tão alta, de tão alta eu vi o mar. Iolelê, iolelê, iolelê, iolalá.

### **DEVIR-HISTÓRICO – DEVIR-PATAXÓ**

8. Verde e amarelo é a cor do meu Brasil./ Verde e amarelo é a cor do meu Brasil a terra dos Pataxó foi Cabral quem invadiu.
9. Quando Cabral chegou / ele encontrou os Pataxó comendo e bebendo na casa de Tupã.
10. Vamos ver meu irmão que uma noite não é nada./ quem chegou foi Pataxó no romper da madrugada
11. Índio Pataxó o que veio fazer aqui? Eu vim subir o monte a terra que eu nasci./ Encima daquele monte lá do alto avista o mar encima daquele monte lá do alto avista o mar / A baliza do Brasil é o Monte Pascoal/ a baliza do Brasil é o Monte Pascoal.

12. Eu corto língua eu corto aruanda./ Eu corto a língua desse povo falador./ Na minha aldeia não tem embaraço/ somos pataxó temos peito de aço.
13. Brasil que vive alegre e valoroso./ Brasil que vive alegre para enfrentar. Com nossas armas já estamos seguros./ E no momento mande me chamar./ Cumuruxatiba para ser feliz./ porque nós somos donos dessa terra./ Oh, pátria amada quando canta o seu hino, os Pataxó compreendem seu destino ( Hino dos Pataxó de cumuruxatiba . Letra de Corina Medeiros da Silva<sup>111</sup>, produzido entre 1940-1945).<sup>112</sup>

#### DEVIR-CABOCLO

14. Sou um caboclo palmerá / eu vim de minha aldeia / eu trago arco, eu trago a festa para brincar na terra alheia.
15. Na boca da mata eu vi uma visão/ os caboclos gemiam hum... hummm./ os caboclos gemiam hum... hummm .

---

<sup>111</sup> Foi uma negra afrodescendente, instruída, primeira dona do Cartório em Cumuruxatiba, ainda vive na memória dos Pataxó, dos “Índios Daqui” – remanescentes Tupy, identificado por VALLE (2000) – e pelos afrodescendentes miscigenados com os Pataxó.

<sup>112</sup> Possivelmente, no período da II Guerra Mundial. Há relatos de “caboclos” recrutados pelo Exército Brasileiro para irem lutar na Itália e na Alemanha

16. Caboclo tá na aldeia / na paz de deus chegou oi na paz de Jesus Cristo todo mal vai carregar/ oi, na paz de Jesus Cristo todo mal vai carregar.
17. Caboclinho da pedra branca / vem cá, vem cá, vem cá./ ele está dormindo / não acorda já.
18. Caboclo da mata eu conheço você./ sou caboclo de aruanda sou caboclo aruandê

#### **DEVIR-MATA - DEVIR-PLANTA**

“Nossa espiritualidade, nossa reza, também se faz no mato, não precisa tá rezando todo dia na igreja. Nós pode rezar nossa reza, pois o que vale na reza é “o sentimento”. As plantas, elas todas são como nós, elas são vivas, querem atenção e querem amor. Elas não conversam como nós, mas sabem sentir . Todas as árvores têm este mistério e por isso ‘sabem conversar com nós só no sentimento’. É assim que ela passa as suas forças para abrandar nossos desesperos ou para fazer a gente se sentir bem . É igual conversar com a água , ela sente e ‘também sabe conversar no sentimento’ . Por isso a gente canta para todos eles. (Jovita de Oliveira)

19. Minha jurema / ô minha jurema / eu quero ver os caboclos hãmiya / é no ré com o remor de tupã/ é no ré com o remor de Tupã.

20. Olha a folha da jurema quando o vento vai levando./ Vai levando... vai levando... e os caboclos vão pegando./ Vai levando... vai levando...e os caboclos vão pegando.
21. Tava sentado na pedra /esperando meu leô passar/ pisando na nossa aldeia/ no tronco da jurema
22. Caboclo lá na mata ta comendo sapucaia / e eu falei, vem ver / onde os caboclos malham / e eu falei, vem ver /onde os caboclos malham.
23. Eu fui ao mato fui tirar o meu cipó / o que se vê calado é melhor.
24. Bahia terra de côco e azeite de dendê/ a água de coco é doce eu também quero beber./Vamos dançar balançar o cachimbó<sup>113</sup>/ Quero ver meu inimigo amarrado no cipó.
25. Abre-te campo formoso / cheio de galoteria 1ª pessoa : cadê o caboclo velho / cadê o caboclo velho/ que eu não vejo aqui na aldeia/ que eu não vejo aqui na aldeia. 2ª

---

<sup>113</sup>Segundo o Novo Dicionário Aurélio Eletrônico, Século XXI, o termo cachimbo:

[De or. indígena, poss.]

S. m. Bras. Zool.

1. Ave passeriforme, furnariídea (Phleocryptes melanops), do S.E. do País, de dorso pardo, com manchas pretas nas costas e no vértice, asas e cauda escuras, com manchas cor de canela, e lado inferior esbranquiçado. Freqüenta lugares alagadiços.

[Sin.: tico-tico-do-biri, tico-tico-do-piri.]

pessoa: Ele fez a retirada/ ele fez a retirada/ foi morar na juremeira, foi morar na juremeira.

### **Pisando devagar...**

“Olha meus filhos, a gente quando pisa no chão, a gente pisa com o orgulho de um guerreiro. A gente pisa forte, porque no chão tá a nossa firmeza, nossa saúde, nossa paz, que é do que nós vivemos e precisamos. As chulas, o Auê, o Toré pegam estes encantos do chão, do ar, das águas e do fogo. O AUÊ é a nossa força, não se pode esquecer disso” (Jovita Oliveira).

26. Eu pisei na folha seca / eu vi fazer chuá... chuá.
27. Pisa miudinho, torna repisar./ Pisa miudinho todo mal vai carregar. Pisa miudinho, torna repisar./ Pisa miudinho todo mal vai carregar.
28. Pisa, pisa, pisa, oi pisa devagar. Vou pisar devagarinho na folha da jurema.
29. No caminho da roça tem maracujá / mas não tem maduro pra meu bem chupar./ O biquinho pelo chão / as asinhas pelo ar./ dona Mariquinha rodou /dona Mariquinha roda rodá.

### DEVIR-ANIMAL – DEVIR-PÁSSARO

30. Eu tenho o meu cocá de pena de juriti./ a minha tanga é de taboa / arco e flecha é de paty.
31. Caboclo de pena escreva na areia escreva meu caboclinho o nome da aldeia
32. Sabiá canta na mata / sereia canta no mar / cacique canta na aldeia para deus nos ajudar.
33. Passarinho tá candando, passarinho tá cantando./ Com o seu canto bonito olé... lê. ta voando no ar ola... lá. Chama há.. há ...há olé...lê./ Chama há.. há ...há olá...lá.
34. Chroró canta na mata sabiá na laranjeira canta, canta Pataxó na subida da ladeira./ lá em cima da ladeira avistei a natureza canta, canta Bastião em louvor à natureza (Índio Jitaí) .

### DEVIR-GUERREIRO

35. Lá no monte da oliveira / onde a arara foi pousar abaixa família guerreira./ Não deixa a arara voar.

36. Oh, grande estrondo, grande estrondo deu na aldeia./ A aldeia balanceou / Foi o direito do índio, meu deus / que na aldeia chegou./ Foi o direito do índio, meu Deus/ que na aldeia chegou.
37. Tava lá na mata, oi, fraquejando / índio guerreiro passou me chamando. / Tava lá na mata, oi, fraquejando / índio guerreiro passou me chamando.
38. Eu moro na minha aldeia./ a dona dessa aldeia vai cantar./ Meus caboclos todos unidos/ prá nesta aldeia guerrear./ Com a fé em Deus vou pra Itália / os meus caboclos são guerreiros de batalha.

#### **RITORNELOS DO BRINCAR-DE-ÍNDIO NO ATO DA FESTA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO**

39. São Sebastião vem cá vem vê./ São Sebastião vem cá vem vê./ A nossa batalha temos que vencer.
40. Oxóssi, quando eu saí da minha aldeia / montado no meu cavalo / com a espada de um lado./ Enquanto eu saía a minha mãe me abençoava./ Enquanto eu saía a minha mãe me abençoava.

41. Arrasta índio da floresta / Índio pataxó ta fazendo sua festa cantando hinos e louvores a meu pai guerreiro São Sebastião
42. Eu avistei a torre da igreja só a ela nós temos que chegar Ô Deus salve a lua cheia . Ô Deus, salve a nossa aldeia real
43. Senhores tocadores que estão dispostos a tocar / toquem uma chula brasileira para os índios dançar.
44. Vamos indo embora para a nossa aldeia/ em terra de caboclo lá ninguém passeia.
45. Adeus surpresa, adeus surpresa que eu já vou me embora Adeus surpresa/ Fica com deus e nossa senhora, é hora, é hora, é hora!

**CONVITE**

*“ARRASTA ÍNDIO DA FLORESTA.  
ÍNDIO PATAXÓ TÁ FAZENDO NOSSA FESTA.  
CANTANDO HINOS E LOUVORES A MEU PAI  
GUERREIRO SÃO SEBASTIÃO”*

**NÓS, ÍNDIOS PATAXÓ EM CUMURUXATIBA/ BARRA DO CAÍ,  
CONVIDAMOS OS MORADORES, AMIGOS E VISITANTES DESTA  
COMUNIDADE PARA ASSISTIREM A APRESENTAÇÃO DO RITUAL  
PATAXÓ EM MEMÓRIA E HOMENAGEM A SÃO SEBASTIÃO.**

***DIA 20 DE JANEIRO DE 2002***

**ÀS 16 HORAS**

**NA PRAÇA DA IGREJA DE SANTO ANTÔNIO**

**CUMURUXATIBA-CENTRO**

**ANEXO II:****“BRINCAR-DE-ÍNDIO” EM 20 DE JANEIRO DE 2002”**

*“Há várias maneiras de se matar índios: desde o mais simples que é a bala de um trabuco aos mais requintados métodos de interferência maciça na cultura do índio.”*

(Clarice Lispector)

(II ano da retomada da participação na Festa do Mastro de São Sebastião pela Tribo Pesquisadora e seus parentes desaldeados em Cumuruxatiba)

BRINCAR-DE-ÍNDIO ou hãmya<sup>114</sup> na Festa do Mastro de São Sebastião em Cumuruxatiba, como dizem os Pataxó é uma prática que atravessou mais de dois séculos, segundo a nossa recontagem histórica junto à comunidade local. É bem possível que seja muito mais que isso, afinal, em Barra Velha, Trancoso e Arraial da Ajuda, também há uma expressão muito semelhante a esta, que também é praticada de forma

---

<sup>114</sup> Refere-se ao termo hãmya , usado por seus parentes Maxakali, que significa festar, dançar, cultivar, brincar. Expressa uma atividade dançante ao mesmo tempo religiosa e brincante . É que nem os Pataxó, nem os Maxakali separam o bom do belo; muito menos o sagrado da alegria e da beleza, da simplicidade e da fartura.

flexível. Ora, na Festa de São Sebastião; ora, nas Festas dedicadas a Nossa Senhora da Conceição, dos Navegantes e/ou da Purificação.

No contexto pesquisado, tudo correria bem, se em seu segundo ano de retomada do hãmiya, do brincar-de-Índio e da participação na Festa do Mastro de São Sebastião se não tivesse havido reação e conflitos na disputa do Mastro quando os Pataxó ainda estavam desfilando com seu “cordão”. Passaram-se dez anos, até que no ano 2001, os protagonistas desta Festa, os Pataxó retomassem sua tradição pelas mãos, tradição que inclui a prática sistemática do Auê, das cantigas ou chulas que animam o festar, o dançar, o cantar, ofazer reverências ao “Caboclo da Mata”, à “Oxossi” e a São Sebastião, à Caapora com todos seus encantados, a Janaína –Mãe-das-Águas, etc.. Os novos moradores, possivelmente, desavisados da tradição e do sentido mais profundo daquela manifestação dos “caboclos”, os “folclorizaram”, alguns os “idiotizam” até conseguirem inibir os mais jovens, interferir e ou alterar as “regras do jogo” para se livrarem dos Pataxó. Não se importaram com o fato de que para isso, seria necessário fazer alianças com outros caboclos, os “Aymoré” que moram na periferia da cidade do Prado. Se há menos de um século a nação Aymoré que co-habitava esta região e principalmente, a Vila do Prado, constituía-se no principal adversário dos Pataxó, podemos concluir que no contexto atual, o presente se mantém em suas matizes - ainda que desbotadas - as mesmas cores das alianças e dos conflitos do passado.

A presença dos Aymoré na festa, dos “caboclos do Prado”, serve para “animar” o turista. Afinal, por se apresentarem fora do quadro de referência de sua tradição “supostamente perdida”, por viverem há muito tempo fora do contato com seus parentes, atualmente aldeados em Minas Gerais; por beberem e beberem como bebem “os brancos”,

costumam ser mais aceitos e tolerados; além de se apresentarem de forma mais desinibida, mais “entrosados”, “integrados” e ou “acostumados” ao contato com o “não-índio” (o Branco), com o turismo. Considerados como “inaptos” à nova atividade econômica emergente, os Pataxó foram sendo pouco a pouco “esquecidos”. “Foi assim que nasceu a festa dos brancos : A Festa do Pau do Bastião “. É diferente, já não tem mais nada a ver com o “Brincar-de-Índio-Pataxó”. No relato abaixo, retirado do Caderno de Itinerância, registramos uma situação conflituosa que surgiu entre alguns comerciantes e os Pataxó e entre estes últimos e os organizadores da Festa Católica, neste segundo ano de retomada desse espaço-tempo-etnocultural da Festa, do qual os corpos brincantes da presente pesquisa, não quiseram abrir mão.

No dia 20 de janeiro de 2002, às 16 horas, os Índios Pataxó de Cumuruxatiba se apresentaram na Festa do Mastro de São Sebastião, conforme manda o costume que orienta a realização da procissão de encerramento final e o hasteamento do mastro, que só é retirado no ano seguinte. Entre o Pataxó e os comerciantes, os momentos de tensão ficaram por conta da longa rodada de negociações e de tensões, entre os organizadores do evento oficial-religioso, mediados pelo vereador Preto. Não houve acordo no que se referia às exigências dos Pataxó. “Os brincantes” se recusaram em servir às excessivas exposições às quais estavam sendo “convidados”. Era interesse dos comerciantes, donos das pousadas e das barracas que eles, os “caboclos Pataxó animassem os turistas” durante todo o dia, incluindo os jovens e as crianças no ritual alcoólico que (não-raro) se realiza e que é impossível segurar. Como pude testemunhar no ano anterior, as crianças passaram sede e fome no percurso, mas não faltaram as bebidas para os adultos. O “matarrindo”, a cerveja, a acachaça e vários tipos de batida que foram patrocinadas,

foram distribuídas farta, gratuitamente e, “democraticamente”; para ‘qualquer um’, sem restrição de idade, sexo, classe social ou etnia.

Foi motivado por estas tensões que o Índio João Neves, decidiu “dar o seu recado” naquela tarde, no momento em que o mastro seria hasteado, na última apresentação desta brincadeira pelos Pataxó. Segue a reconstituição do discurso que foi proferido na porta da Igreja de Santo Antônio, no dia vinte de janeiro de 2002, às 16 horas, após um dos jovens tomar a palavra e explicar para os presentes e curiosos o sentido e a historicidade do que estavam fazendo.

*“Bem, depois que o parente aí explicou sobre o que é que nós estamos fazendo aqui hoje, eu decidi que eu também quero falar, quero falar desta Festa, da Festa do Mastro de São Sebastião, (São Sebastião, daqui de Cumuruxatiba) e disso tudo que está acontecendo com o nosso povo, esse povo que tá aqui”, esses Índio “(aponta para si mesmo e para os outros), nós mesmos.*

*Antigamente, nossos pais, nossos avós, a velha Corina, o velho Amâncio Neves, o finado Firmo, e até os avós deles, também brincaram-de-índio. E, brincaram tanto, que não dá nem para contar. “Brincar-de-Índio”, acompanhar a procissão. Mas, há mais de dez anos, tudo mudou..*

Depois do turismo, depois que chegaram “os Brancos”, que “eles” foram ficando por aqui... . Veja isso, até a casa de Deus eles querem fechar para nós. São quatro horas da tarde, o mastro nem foi hasteado e a igreja fechada pra gente não entrar. Todos viram que ela ficou aberta a manhã todinha. Essa Terra que Eu, que Você, que nós todos

estamos pisando é nossa, é dos nossos pais, é dos nossos antepassados, é dos nossos filhos. Esses meninos não se lembram disso, porque são novos.

Mas o que recebe os nossos filhos? Que educação vocês acham que eles também recebem nessa escola que vocês pode ver aí logo em frente? Pro nosso lado está tudo é dominado, se não tem livro tem que voltar; se não tem uniforme, é barrado... . No fim do ano, o resultado e quase sempre em vão: “levam pau”, “tomam bomba”, ou melhor, (como é que diz?) são “re-pro-va-dos”! E não adianta dizer que nós somos os primeiro donos da terra se não devolvem ela pra gente. Nada irá resolver dizer que nós também somos gente e temos direito se até hoje somos tratados como “selvagens”, “bobos”, como se a gente fosse menino. Todo mundo é testemunha e sabe que aqui tem muitos professores e professoras que se diverte quando vem pisar em nós, no jeito de nós ser, de nós falar, de nós viver. São os primeiros a nos perseguir em nossa própria Terra. Uns até ajuda a tomar nossos lotes e a apoiar o “mal-feito”. Como pode esses tais mestres, sem terem feito sequer o concurso educarem os nossos filhos? Será que poderão fazer melhor do que nós? É por isso que eu vou avisando a todos aqueles que não são nossos amigos, que nos perseguem, que não gosta de nós, que zombam da gente e que mora aqui dentro dessa Aldeia.... Pois é, vocês podem ir arrumando as suas trôxa, podem ir fazendo as suas mala porque nós os índios daqui, vamos retomar as nossas terras e vamos fazer a nossa própria escola pros nossos filhos e netos e netas.

O silêncio foi geral. As atividades foram encerradas e cada um foi saindo, um a um. No ano seguinte (2003), o Frei Waldir, pároco do município do Prado/Cumuruxatiba, convidou formalmente os Pataxó para participarem da missa e da festa em louvor a São

Sebastião, sinalizando um avanço religioso em relação ao estado de “in-diferença” que fazia gerar e aguçar o preconceito entre Índio X não-Índio.

**ANEXO III:**  
**A LUTA PATAXÓ PELA DEMARCAÇÃO DE SEUS TERRITÓRIOS**  
**IMEMORIAIS**

**APOINME - ARTICULAÇÃO DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS**  
**DO NORDESTE, MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO**

Cumuruxatiba 30 de junho 2000

ÀS AUTORIDADES BRASILEIRAS  
AO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERA  
A FUNAI

Prezadas Senhores

Na condição de representantes indígenas da causa Pataxó do Rio Cahy, no município do Prado vimos pedir URGENTES providências a seguir:

Neste caso, nos referimos a violência e a brutalidade da 'reação dos fazendeiros' na região, em particular o Fazendeiro Vítor Dequeche suposto proprietário das terras que reclamamos.

A ação de retomada deflagrada pelas organizações indígenas Pataxó, no dia 04 de abril/2000 foi uma forma simbólica de requerer das autoridades brasileiras o cumprimento do disposto na CF que assegura a demarcação dos territórios tradicionais

indígenas. O que ocorreu diante da falta de cumprimento da lei foi a resposta do fazendeiro citado da Fazenda Boa Vista, na Barra do Cahy, no município do Prado/BA.

No ato criminoso da pistolagem o tal fazendeiro expôs em risco a vida de 16 crianças Pataxó e suas mães. Havia 4 crianças com menos de 01 ano , e 10 entre 2 e 12 anos. Todos permaneceram por 48 horas fugindo, percorrendo uma distância aproximada de 50 quilômetros até a Aldeia de Águas Belas , pelas matas com fome e sede após a prisão em cativeiro pelo dito fazendeiro Sr. Vítor . De lá para cá dois meses depois do fato nenhuma providência foi tomada no sentido de punir os responsáveis pela violência. Realizamos inúmeras denúncias encaminhadas ao Ministério Público e a FUNAI, a imprensa divulgou o fato e a sociedade manifestou apoio de solidariedade ao nosso povo, mas nada foi abalado dentro da conspiração histórica contra nossos direitos.

O pior continua acontecendo, após dois meses os pistoleiros não desocuparam a fazenda e se espalharam nas estradas que dão acesso do Cahy até Corumbau:

O fato de se sentirem à vontade dentro da impunidade e o medo que tem dominado a população no entorno vem agravando ainda mais a situação.

Após o episódio da violência maior no dia 18 de abril vários outros índios e cidadãos foram abordados ou agredidos pelos ditos pistoleiros que continuam sob o abrigo do Sr Vítor, dentro da propriedade do Cahy.

Já recebemos o pedido de socorro de várias famílias e comerciantes da beira da praia que afirmam estar sendo impedidos no direito de ir e vir.

Seus pertences pessoais foram queimados ainda na presença das mulheres e crianças debaixo de um ritual diabólico entrecortado entre rajadas de tiros de escopeta, doze,

vinte, 15mm, metralhadoras de mão, e várias outras armas curtas como revólveres calibre 38, etc.

Diante de tal fato, em nome destas crianças e adolescentes, eu Joel Braz, signatário deste documento, solicito as medidas judiciais cabíveis previstas no Estatuto da Criança e da Adolescência e na Constituição Federal aplicadas a violação destes direitos reclamados. Há 10 anos de promulgado o ECA/90, ainda convivemos com o total desrespeito e violência contra as crianças e adolescente deste país.

A Exemplo do caso dos policiais (PM) contra os Pataxó de Coroa Vermelha, em Porto Seguro , no período da realização da Conferência Nacional Indígena "Outros 500" e nas Comemorações oficiais de 22 de abril. Estavam presentes 85% das lideranças indígenas do Brasil. Os vários episódios chocaram a imprensa presente e a opinião pública nacional e internacional, além de violar os Direitos Humanos e os Direitos Indígenas.

Outro caso de violência destacado pela imprensa e que provocou indignação na sociedade, foi a crueldade na ação dos pistoleiros comandados por fazendeiros invasores do Território do Rio Cahy, no dia 17 de abril/200.

As terras são legítimas e secularmente território de herança Pataxó.

Este direito é amparado pela Constituição Federal.

Neste sentido pedimos providências desta presidência da Comissão de Direitos Humanos para interceder na Justiça Federal a nosso favor.

vinte, 15mm, metralhadoras de mão, e várias outras armas curtas como revólveres calibre 38, etc.

Diante de tal fato, em nome destas crianças e adolescentes, eu Joel Braz, signatário deste documento, solicito as medidas judiciais cabíveis previstas no Estatuto da Criança e da Adolescência e na Constituição Federal aplicadas a violação destes direitos reclamados. Há 10 anos de promulgado o ECA/90, ainda convivemos com o total desrespeito e violência contra as crianças e adolescente deste país.

A Exemplo do caso dos policiais (PM) contra os Pataxó de Coroa Vermelha, em Porto Seguro , no período da realização da Conferência Nacional Indígena "Outros 500" e nas Comemorações oficiais de 22 de abril. Estavam presentes 85% das lideranças indígenas do Brasil. Os vários episódios chocaram a imprensa presente e a opinião pública nacional e internacional, além de violar os Direitos Humanos e os Direitos Indígenas.

Outro caso de violência destacado pela imprensa e que provocou indignação na sociedade, foi a crueldade na ação dos pistoleiros comandados por fazendeiros invasores do Território do Rio Cahy, no dia 17 de abril/200.

As terras são legítimas e secularmente território de herança Pataxó.

Este direito é amparado pela Constituição Federal.

Neste sentido pedimos providências desta presidência da Comissão de Direitos Humanos para interceder na Justiça Federal a nosso favor.

---

JOEL BRAZ PATAXÓ

Coordenador Regional da APOINME/ Sul da Bahia

Cacique das Aldeias do Monte Pascoal: Ribeirão e Aldeia Nova

AO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

A FUNAI

CIMI

ANAÍ

Cumuruxatiba 10 de julho de 2002

Prezados/as Senhores/as

No último dia 6 de julho o cacique, representante indígena Pataxó de Cumuruxatiba/Cahy, no município do Prado, solicitou providências a este Ministério Público sobre o ocorrido com o Índio Pataxó Antônio da Silva Bomfim, cujo terreno foi invadido e cercado com uma cerca de arame farpado, após ter sido ameaçado por funcionários e pela polícia postos a serviço do fazendeiro responsável por esta e por outras invasões nos terrenos vizinhos. É verdade que fomos logo atendidos pelos senhores. Não demorou, veio a Polícia Federal. Novamente ela constatou tudo o que está se passando. Tranqüilizou-me dos direitos. Mas, não deu certo, porque o fazendeiro, Alaor, com os seus homens, não se intimidaram. Tão logo a Federal deu as costas e eles já voltaram e cercaram tudo de novo, com arame farpado. “Não entedemos nada, agora foi que piorou tudo, já não posso mais entrar em minha terra”. Não se trata de um caso isolado, porque essa atitude de invadir o alheio é uma coisa acontece direto com nossos parentes, vítimas de sucessivas invasões neste município. Se há problemas com estas terras é porque os lotes que os prefeitos distribuem para os caboclos já vem

sem documentação. Documentação que por anos a fio muitos insistiram e insistem em obtê-la, em vão. O que vemos é que a prefeitura facilita tudo para os que vêm de fora e dificulta muito para os nativos deste lugar. Sem o relatório do GT (Grupo de Trabalho/FUNAI) que está reestudando o nosso território para demarcação, sem cidadania diante das administrações municipais, o que deve fazer Antônio Bomfim, e o que devemos fazer, nós os Pataxó que a cada dia vamos perdendo os nossos lotes no distrito para os turistas e fazendeiros ?

Atenciosamente, aguardamos resposta.

---

Antônio da Silva Bomfim – (Pataxó)

e

---

José Fragoso – Liderança Pataxó

**A LUTA PATAXÓ NO MONTE PASCOAL**

## A LUTA PATAXÓ NO MONTE PASCOAL

Há quem afirme que o governo federal sofre hoje as conseqüências do tratamento dispensado aos Pataxó durante as décadas em que subtraiu o território indígena. A agressiva vontade de criar um Parque no Monte Pascoal veio em forma de negação, omissão e opressão contra o povo dono da terra.

Na verdade os graves problemas enfrentado pelo povo Pataxó durante os anos de expulsão gradativa de suas terras no litoral do extremo sul baiano é que revela a ação nefasta do estado brasileiro, quando na época adotava a política da supressão progressiva dos povos indígenas e o domínio de suas terras para fins de “desenvolvimento”, conforme o próprio estatuto do índio(lei 6001/73) renunciava. Já na década de 50 os Pataxó sofria perseguição do estado novo; mortes e violentos atos de expulsão previa a retirada total dos índios da área em que mais tarde se transformaria em Parque nacional e que impôs aos seus donos originários o desterro, a fome, a negação da identidade, a dispersão das grandes famílias, modelo de organização tradicional dos Pataxó.

Expulsos os índios, o governo federal tentou consolidar o Parque do Monte Pascoal numa conjuntura nebulosa, omitindo a presença indígena; cercando a terra; proibindo as atividades cotidiana das famílias e ao mesmo tempo permitindo a destruição da mata pelos madeireiros que se instalavam na região. Os anos que se seguiram foi de destruição da Mata Atlântica e total inoperância do órgão ambiental, às vezes por falta de condições oferecidas pelo governo federal, às vezes por conveniência e malversação.

A sobrevivência do povo Pataxó esteve por um fio. Nesse período outras aldeias pequenas foram gestadas e muita gente se espalhou pelos povoados nos municípios de Porto Seguro; Cabralia; Prado; Itamaraju e Eunápolis. Mais tarde, um grande movimento de volta se processou naturalmente, principalmente nas aldeias no entorno do Monte Pascoal onde a resistência foi marcante. Um longo período de dor e necessidades; um longo período de silencio e contemplação; um longo período de espera. De parte do

governo, um longo período de ausência, nenhuma assistência, nenhum sinal de reconhecimento, ao contrário, perseguição e ameaças.

**Somente na década de 80 sinais de mudanças acontecem**, com a maior presença da Funai através de sua administração em Eunápolis. Anos anteriores os estudos realizados por antropólogos da Ufba sobre a vida dos Pataxó são decisivos para novas atitudes serem tomadas, apesar de ainda perdurar o desinteresse do estado, representado pela política reducionista da Funai. As conquistas dos índios se reflete na demarcação provisória de Barra Velha, principal núcleo indígena Pataxó, fruto de intensos embates com o Ibama( na época IBDF) e longas viagens a Brasília e Governador Valadares, como bem relatam as lideranças da época. Paralelamente à tentativa de garantia da terra de Barra Velha, outro núcleo Pataxó vai ganhando força e se tornando uma grande aldeia tendo em vista a sua vocação para a atividade turística já registrada na sua abertura em 1973, com a rodovia estadual Eunáplis-Cabralia inaugurada pelo Ministro Andreazza, do Interior. Desse modo, a dinâmica cultural Pataxó na aldeia Coroa Vermelha é afetada profundamente, ao tempo em que os índios vivem a fascinação das visitas de turistas e gente que aos poucos vai se instalando nos arredores; esta movimentação se intensifica com os incentivos da administração local e, gradativamente aos índios é subtraído sua terra e seu espaço cultural também, já que confunde-se aldeia e vila quando inicia a década de 80.

**A Constituição de 1988** trouxe novos ânimos à luta dos índios, cuja aprovação motivou contatos, conversas, reuniões, entre as aldeias e entre os povos mais próximos; a nova carta constitucional afirmou direitos tradicionais e respeito as diferenças culturais dos povos. Ainda assim a problemática principal perdurava: a luta pelo reconhecimento do direito à terra e a sua efetiva demarcação.

Foi justamente esta problemática que os índios mais enfrentou nestes últimos anos, percebendo as reações dos interesses anti-indígenas, mantiveram firmes no propósito de ampliar o domínios sobre a suas terras e conquistaram importantes áreas do seu antigo território, envolvendo aliados, autoridades e setores governamentais responsáveis pelas atuais políticas de assistência nas aldeias antigas e novas.

As festas governamentais em comemoração aos 500 anos do chamado “descobrimento” trouxe para o interior das aldeias uma forte reflexão sobre o direito indígena e um profundo sentimento de luta e resistência, marco histórico que será lembrado pela sua repercussão diante dos acontecimentos em abril do ano 2000. Foi neste contexto que mais representação teve a luta dos Pataxó e a sua ação radical de retomadas, sobretudo no Monte Pascoal, dívida social, fratura sem precedentes contra os índios que há décadas angustiou, traumatizou as famílias Pataxó.

Se numa visão histórica analisarmos os períodos críticos, as privações e ameaças de extermínio vivido pelo povo Pataxó, vamos perceber o salto admirável realizado pelos índios, que em 1951 sofreu um massacre; em 1961 são definitivamente expulsos do Monte Pascoal; em 1982 pressionam para garantir um território mínimo (Barra Velha), quando um acordo lhes destinam uma porção menor ainda, na beira da praia; que lutam pela garantia e demarcação de Coroa Vermelha como área indígena desde 80 e só vê a demarcação em 1996, assim mesmo fruto de outro acordo com o governo, para que este construa o seu projeto de turismo, invadindo a aldeia; na década de noventa a luta fortalece e o movimento indígena aglutina as lideranças, articuladas entre as aldeias, entre os povos, nas suas organizações crescentes, reconhecidas em ações de reivindicações e propostas no contexto da realidade brasileira. Acompanhando a realidade histórica e a conjuntura que se apresenta, os Pataxó retomam o Monte Pascoal, reconquistando o elo perdido; balançando o poder do estado; silenciando o Ibama; comprometendo o estado; conclamando a sociedade brasileira; mobilizando os povos indígenas. Independentemente desses signos que a ação dos Pataxó simbolizou, trouxe à tona a necessidade urgente de reparação dos danos causados aos índios nestes longos anos de sofrimento; a urgência de demarcar e garantir o território tradicional dos Pataxó: o Monte Pascoal. Junto ao ato da retomada os índios exigem a criação de um GT (grupo técnico) da Funai para demarcar a terra, contando assim, com o apoio e acompanhamento da procuradoria da República. A retomada foi agosto de 99; já em setembro sai um decreto governamental criando o GT para o reestudo de Barra Velha (denominação a todo o território) e a delimitação de Corumbauzinho (parte integrante de todo o espaço geográfico dos índios). Como era de se esperar, este não é

um processo tranqüilo, mas cheio de espinhos e pedras; atalhos e armadilhas; emboscadas de todos os lados, dos lados dos inimigos dos índios que atuam dentro da Funai; no Ibama; nas prefeituras municipais; os fazendeiros; os madeireiros, etc...

#### **A reação dos fazendeiros, de outros inimigos dos índios e as suas conseqüências:**

Como desde o ano passado a promessa das indenizações não se efetivaram até os dias atuais e a movimentação dos índios pela garantia do seu território não parou, deixando os latifundiários apreensivos; estes, acionaram os seus advogados e moveram ações judiciais contra os índios, ocorrendo uma reação em cadeia, a começar pela ocupação da área próxima ao Trevo do Parque, onde um acordo entre os índios e o fazendeiro permitia a permanência do grupo, na expectativa de sair o dinheiro acertado; com a demora, os índios tiveram que deixar a área sob pressão, evitando um conflito maior. Daí em diante, nas áreas retomadas: Guaxuma, fazenda da Juíza(atual Aldeia Nova do M.Pascoal), Aldeia Velha(no Arraial D'Ajuda) e Corumbauzinho, sofreram ações de reintegração de posse, com audiências de justificação entre o final de ano até março desse ano. Por fim, uma ação de interdito Proibitório envolvendo o Cimi e Joel Brás Pataxó é a última novidade nessa disputa(audiência de justificação dia 15.03.2001). Mas além dessa reação no âmbito jurídico, os invasores da terra indígena aumentaram o seu contingente de pistoleiros na região, dessa vez articulados através dos sindicatos rurais dos municípios envolvidos, criando um clima de terror e ameaça contra lideranças e contra as aldeias, sendo uma constante as agressões e ameaças nas vias de acesso às áreas.

Com as retomadas no dia 24 de agosto em Corumbauzinho e 25, na fazenda Mirante, a situação ficou ainda mais tensa, houveram tentativas de ataques, tiros e tocaias para atingir as lideranças; numa fazenda próxima a Corumbauzinho.

Outro agravante foi comportamento da Funai na tentativa de desarticular a ação dos índios, tendo à frente o administrador regional Tomás Volnei, declarando abertamente ser favorável a uma intervenção militar na área, com o argumento de que ali não tem índios e sim gente infiltrada do MST; esta manobra na verdade foi uma prerrogativa

afim de possibilitar a entrada da PM, cuja tropa ficou de prontidão em Itamaraju, aguardando um sinal(de quem ?) ou uma ordem judicial, fruto da audiência na justiça federal, dia 31 de agosto em Ilhéus. Felizmente, isso não ocorreu.

Passado alguns meses, ainda não sabemos o que estar por vir da parte da Justiça federal em Ilhéus, apesar do espectro da liminar rondar o Monte Pascoal. Passado também as eleições as preocupações aumentaram, já que o prefeito eleito em Itamaraju e em outros municípios constituem-se ameaças aos índios e às suas manifestações na garantia dos direitos, sobretudo nos aspectos da saúde e educação.

Neste processo as ameaças e pressões contra os índios; contra o Cimi e demais envolvidos não deixam dúvidas quanto a natureza da problemática e o nível do enfrentamento que tem se dado na região; a continuidade desse cenário se perpetua na medida em que nenhuma providência concreta é tomada e o governo brasileiro insiste na omissão da sua responsabilidade histórica sobre os eventos que marcaram a vida do povo Pataxó ao criar o Parque Nacional do Monte Pascoal na terra indígena, ao tempo em que entregava parte da área aos fazendeiros e madeireiros que dizimaram a Mata Atlântica, assassinou índios e empobreceu a região.

#### **QUADRO ATUAL:**

Sem dúvida, a necessidade de o GT(grupo técnico) publicar ainda neste semestre o seu relatório é que trará novos ânimos para a luta Pataxó e no seu curso deverá vir a reação dos contrários à demarcação. Enquanto isso, é fundamental manter o povo mobilizado, uma vez que o governo através do Ministério do Meio Ambiente/Ibama insiste na possibilidade de um acordo de *Gestão Compartilhada* do Monte Pascoal, aproveitando o clima nacional de discussões sobre as unidades de conservação e as áreas indígenas, além da aprovação do SNUC(sistema nacional de unidades de conservação), que prevê até a terceirização das administrações em Parques Nacionais por empresas de turismo.

Outro agravante que favoreceu novas investidas do Ibama/MMA foi a incidência de queimadas na região, atingindo o Parque do Descobrimento/Prado, vizinho ao Monte Pascoal, que também foi afetado no lado norte, na aldeia Boca da Mata sem maiores

proporções. Com efeito, índios e agentes do Ibama centraram esforços para impedir as queimadas, após repetidas notícias e alertas dos índios ao Ibama, sobre as ameaças de incêndios. Estes fatos motivaram a aproximação do Ibama, através de sua presidência que chegou a divulgar nota na imprensa (A Tarde 17.02.001) celebrando o suposto acordo de *gestão compartilhada*. Apesar disso, os índios e entidades de apoio repudiaram tal afirmação. Ainda neste clima o Conama (Conselho Nacional do Meio Ambiente) através da Câmara técnica da Mata Atlântica esteve reunido em Porto Seguro dia 13 de março, cuja temática foi o Monte Pascoal; uma comissão criada no Conama, para discutir o caso do M. Pascoal e outros idênticos, assinalou para uma proposta parecida com a do Ibama/MMA, esvaziando as discussões. No rastro das tentativas, ainda ocorrerá uma reunião ampla na aldeia Boca da Mata, próximo ao Monte Pascoal, marcada para dia 30 de março, cuja expectativa gira em torno do acordo, divulgado inclusive pelos ambientalistas como um sinal claro de “retorno do Ibama ao chamado Parque do Monte Pascoal”, como divulgam no *boletim da rede de Ong's da Mata Atlântica* na Internet. Essa investida do governo federal tem mais uma vez gerado conflito entre as aldeias, numa tendência para definirem pelo acordo, que põe na pauta uma quantia de R\$ 1.040.000 dividida entre as comunidades; recursos oriundos da FAO (ainda em negociação), segundo informações da representante do MMA Ináh Simonetti, presente na reunião. Fica então uma expectativa de que na discussão sobre o Monumento Indígena haja uma transferência de conflitos envolvendo a pressão do Ibama/MMA e isso faça emperrar o processo de resistência, que se refletiria nesse contexto em forma de: a) exigência pela conclusão das atividades do GT e a sua posterior publicação; b) Construção do Monumento à Resistência Indígena; recrudescimento das lutas e mobilização.

Ainda numa expectativa desfavorável - de afirmação do acordo - a crise ficaria latente, tendo em vista a morosidade do processo de atendimento às reivindicações dos índios, que, ao sentir a não materialidade do acordo e a presença incomoda do Ibama, reagiria contra o pleito e novas formas de lutas seriam desencadeadas.

## **MONUMENTO INDÍGENA**

A recente proposta dos artistas plásticos Dan Baron e Manoela, de construção do Monumento Indígena no Monte Pascoal, estará sendo discutida e decidida pelos índios no final do mês de março; os dois vão chegar dia 29, num momento complicado, no qual as lideranças estarão com a atenção voltada para a reunião do dia 30, com o Ibama. Isso quer dizer que vamos aguardar o resultado desse evento e o alcance dos seus impactos, para trabalhar as estratégias ou repensá-la. Tal atividade proporcionará uma rica discussão e trabalho criativo entre os índios, mas também vai gerar uma forte reação do governo, que tentará intervir direta - judicial ou repressivamente - para a sua desmoralização. Daí a importância de uma decisão hegemônica dos índios, construída a partir das aldeias no entorno do Monte, sobretudo entre Boca da Mata, Aldeia Nova do Monte e Barra Velha. À luz das experiências vividas em Coroa Vermelha quando da primeira proposta de construção do monumento, e tendo em vista o conflito da terra; o litígio; o GT em campo; as diferentes opiniões dos índios sobre os limites da terra; sobre o método de luta na reconquista da terra; sobre a forma na relação com a Funai, etc... a proposta deve ser bastante debatida; tem que ficar clarividente, e tem que aglutinar forças. Uma estratégia de abordagem tem que ser estudada, para chegarmos todos em abril e verificar concretamente os resultados esperados.

## **ALTERNATIVA PATAXÓ E CENÁRIOS ATÉ ABRIL**

Enquanto o governo brasileiro não demarcar integralmente o território Pataxó, este litígio infelizmente, perdurará por longos anos.

A problemática Pataxó e a luta pela recuperação de sua terra na região do Monte Pascoal, tem uma amplitude que merece mais atenção do Cimi e o envolvimento de outros aliados. A garantia da terra aos Pataxó representa a tentativa de recuperação no plano ecológico, cultural e social da área, de estimado valor para a sua população e, último refúgio para o povo suportar a ganância desenfreada dos projetos econômicos em

curso; Os Pataxó são os principais atores na garantia da Mata Atlântica naquele espaço e, tão-somente os Pataxó tem assumido essa tarefa, de universo tão imenso que eles se assustam ao perceber a dimensão do seu papel histórico, como bem demonstra a pressão exercida pelos órgãos governamentais sob os olhares nervosos dos ambientalistas. Uma paralisação desse processo de luta pela garantia da terra, como vem tentando o governo federal, trará à tona as reações dos fazendeiros nas áreas no entorno do Monte Pascoal e também em outras áreas, cujo drama envolve unidades de conservação querendo engolir terra indígena. Além das lutas que as comunidades podem assumir, importante agora é atuarmos para que o GT conclua as suas atividades e proceda nos passos seguintes, para que os Pataxó tenha perspectivas de fato, num futuro não muito distante.

Caberá ao Cimi contribuir neste sentido, pois será daí que nascerá novas perspectivas no interior das comunidades Pataxó e de sua organização sócio-econômica, de onde se efetivará a melhoria real de sua qualidade de vida, no plano da autonomia e da manutenção de sua identidade enquanto povo. Até lá, o enfrentamento se dá na busca de garantias fundamentais, como a terra; e nela as disputas são pesadas pois atualmente envolvem interesses econômicos numa região em ativa expansão de sua política desenvolvimentista: são empresários do turismo(imobiliárias, redes de hotelaria e agências); grupos ruralistas; agroindústrias(monocultura de eucalipto);setores ambientalistas(dentro e fora do governo), que pressionam para que os Pataxó sejam expulsos do M.Pascoal, já que os consideram *invasores* do Parque Nacional; assentamentos de reforma agrária(impasses entre INCRA e Funai); junto a isso, são várias áreas ainda a serem identificadas que a qualquer momento surgirão enquanto demandas, explodirão na forma de retomadas. A finalização dos trabalhos do GT e a sua conseqüente publicação retomará o clima de tensão e reação dos inimigos dos índios. A construção do Monumento Indígena e a sua inauguração em abril causará reações do governo federal, mas será um importante momento para dar visibilidade à situação dos Pataxó, um ano depois dos acontecimentos de Coroa Vermelha, demonstração que evidencia e escancara a luta pela terra.

Finalmente, na Bahia o quadro não é diferente; desde o extremo sul, subindo a zona do Cacau, no seu interior a luta dos Hã Hã Hãe em Pau Brasil e no litoral, os Tupinambá de Olivença; até o norte da Bahia – onde reúne a maioria dos Povos – cuja regularização dos territórios vai exigir muito dos índios, a exemplo do emblemático Monte Pascoal, todos chamados a pensar, mobilizar e planejar de que maneira vão continuar enfrentando a luta pela terra.

**Cimi - Conselho Indigenista Missionário**  
**.equipe Extremo Sul da Bahia**