

“O que você viu, lá você deixa”: perigo, devoção e encantos de Hamãy/Caipora¹

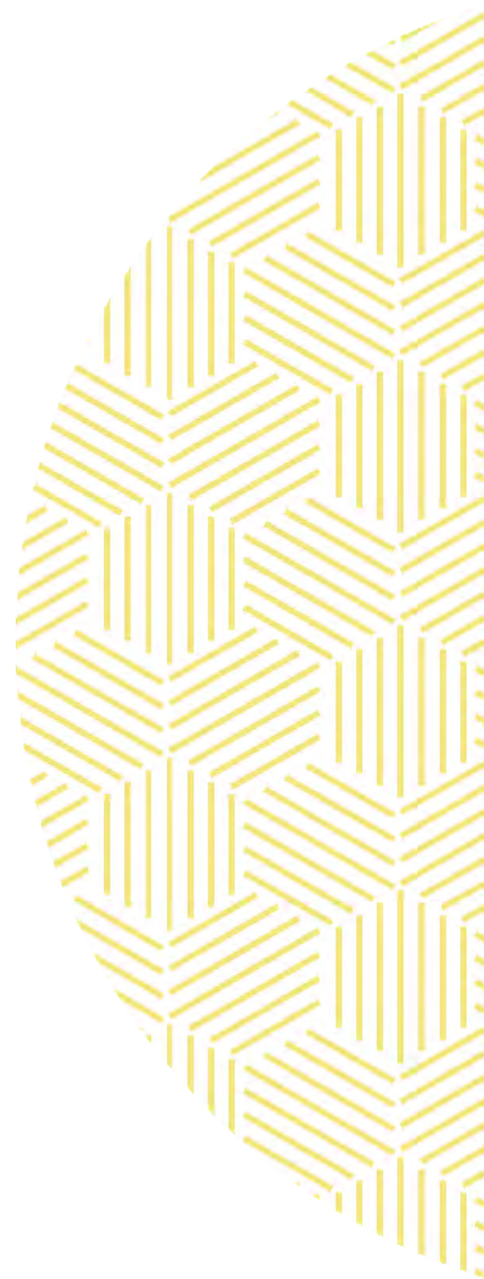
Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais
(UEMG) – Unidade Divinópolis

E-mail: antonioaugusto.sociais@hotmail.com;

antonio.goncalves@uemg.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0570-6382>



Resumo

Em Açucena (MG), parte dos Pataxó vindos da Fazenda Guarani e de Barra Velha se reuniram e construíram uma nova aldeia dentro do então Parque Estadual do Rio Corrente, na região do Vale do Rio Doce, Leste de Minas Gerais. Desde 2010, lutam para demarcar o novo território de Gerú Tucunã. Na caminhada à Tucunã, histórias e raízes, territorialidade e deslocamentos convergem no reflorestamento indígena da área e em encontros cada vez recorrentes dos caçadores pataxó com Hamã/Caipora. Perigo, devoção e encantos da dona das caças se entrecruzam e caracterizam uma ênfase dos txihi com a cautela nas idas à mata.

Palavras-chave:

Pataxó de Gerú Tucunã; Espiritualidade; Agência; Território; Precaução.

Abstract

In Açucena (MG), part of the Pataxó from Fazenda Guarani and Barra Velha got together and built a new village within the then Rio Corrente State Park, in the Vale do Rio Doce region, East of Minas Gerais. Since 2010, they have been fighting to demarcate the new territory of Gerú Tucunã. In the walk to Tucunã, histories and roots, territoriality and displacements converge in the indigenous reforestation of the area and in ever-recurring encounters between Pataxó hunters and Hamã/Caipora. Danger, devotion and enchantments of the owner of the hunting intertwine and characterize an emphasis of the txihi on caution when going to the forest.

Keywords:

Pataxó de Gerú Tucunã; Spirituality; Agency; Territory; Precaution.

Sob raízes e histórias

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

Este trecho é parte da monografia de Tary Alves sobre *as histórias dos lugares sagrados*² do povo pataxó. Tary é morador da Terra Indígena Fazenda Guarani (TI Fazenda Guarani). Parte dos Pataxó³ de Gerú Tucunã migrou desse antigo território no município de Carmésia (MG) e outra se moveu de Barra Velha, no extremo sul da Bahia. O povo da comunidade de Gerú Tucunã, situada no Parque Estadual do Rio Corrente, em Açucena (MG) – Vale do Rio Doce, conta com 65 indígenas e 23 famílias, constituídas, em sua maioria, pelos *troncos* familiares do cacique Bayara e de Seu Sapucaia, irmãos e irmãs de ambos, junto com seus respectivos/as descendentes (filhos/as e netos/as).

Raiz e histórias, duas palavras de Tary, comportam um campo semântico do que vem a ser o *território* para os Pataxó e não apenas para fins de regularização e de reconhecimento pelo Estado, pela “lei do não índio”. O povo pataxó se faz “guardião da sua própria cultura” na medida em que se envolve nesse duplo agenciamento: o *território é construído*, mantendo viva a *memória dos velhos* pelas *histórias* e deitando raízes no solo pelo plantio de roçados e árvores nos quintais de cada *kijeme* (casa). Além disso, pelo que constatei ao longo do campo em Tucunã entre 2018-2020, o código da territorialidade não se lê sem um outro, implicado, ou melhor, multiplicado nessa *construção*: o da *espiritualidade dos caboclos*.

Como se verá mais adiante pelas *histórias* de Hamã, o perigo se espreita no fechamento dos caminhos, na peia do caçador pela *mulher da mata* – também conhecida por Caipora e/ou Katumbaya – ; enquanto o *território* não se concebe botando cerca, estabelecendo linhas euclidianas na circulação de pessoas e seres, ele é justamente o contrário, demanda multiplicidade pletórica de raízes e presenças (dentre elas, a dos *caboclos* e de Caipora), feita e mediada pelas *caminhadas* dos Pataxó aos roçados e às matas. Com a chegada dos *txihi* (autodenominação dos Pataxó), o reflorestamento indígena do Parque tem intensificado os

1. Este artigo foi inicialmente redigido e apresentado enquanto comunicação oral na 32ª RBA – Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2020. Agradeço à coordenação e aos integrantes do GT “Amazônia e Nordeste indígenas: por uma etnologia transversa” pela possibilidade de troca com pesquisadores/as de outras áreas e povos. Além disso, as críticas dos/as avaliadores/as anônimos/as da revista foram imprescindíveis na reformulação deste texto, agradeço-lhes pelo cuidado e detalhamento dos pareceres.

2. As expressões em português empregues pelos Pataxó de Tucunã, bem como as palavras em Patxôhã serão postas em *itálico*. A *retomada da língua pataxó* – o Patxôhã – é resultado de uma série de ações desde 1996 do Atxôhã (BOMFIM, 2012), grupo de pesquisadores/as pataxó da língua no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais. Natália Conceição (2016), professora da Escola Indígena Uará Pataxó, em Gerú Tucunã, refere-se a um processo de variação do Patxôhã em Minas Gerais, devido à proximidade e trocas de palavras com os Maxakali.

3. Conforme a “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais” da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e seguindo as recomendações da Maloca (Unicamp), adoto aqui a seguinte padronização para os etnônimos: grafo maiúsculo quando substantivo e minúsculo na função de adjetivo. Exemplo: os Pataxó;

encontros dos caçadores com Hamã. Pastagens e campos dominados por braquiária desestimulam a presença da *dona das matas*: “os encontros com a mãe das caças e o pai da mata são cada vez esporádicos e raros. O motivo principal é a devastação das matas”, conforme observou Thiago Cardoso (2018: 258) na sua etnografia em Barra Velha, na aldeia mãe dos Pataxó – Porto Seguro (BA).

Nesse sentido, a mudança da Fazenda Guarani para Açucena é menos a busca de morada fixa num outro lugar, longe da cidade⁴, do que uma *construção* em porvir, atravessada por dois idiomas percucientes e internamente articulados: *raiz e histórias; território e espiritualidade; fazer caminhadas e botar roça; brotar e esparramar as ramas, construir e se preparar para as lutas*:

Bayara: essa visão que eu vejo hoje dessa memória dos nossos velhos, ela não acabou. Ela não acabou. Essa caminhada que nós fizemos do extremo sul da Bahia na década de 70 pra Minas, esse encaminhamento que nós mudamos, moramos 30 anos na Fazenda Guarani. Aí fomos pro Espírito Santo, depois pro Espírito Santo voltamos pra Fazenda Guarani e [em] 2010 a gente retornou pra aqui, pra Açucena. A batalha nossa, ela não acabou, ela está começando brotar agora e tem muitas lutas pela frente (Bayara, 16/11/2019, Aldeia Gerú Tucunã).

As *lutas* a que se refere Bayara são literais e se exprimem nos enfrentamentos e violências que os Pataxó vivenciaram em tempos passados e no presente. Na vinda a Minas Gerais, algumas lideranças pataxó de Barra Velha foram presas e enviadas ao antigo presídio indígena na Fazenda Guarani (1972-1986), existente na época do regime militar no Brasil. Na década de 1980, a mudança dos Pataxó para a aldeia Pau-Brasil, onde já viviam os Tupinikim no Espírito Santo, é motivada pelos conflitos internos *no Guarani*⁵, mas, sobretudo, pelo argumento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de que desativaria a “colônia indígena”, devolvendo a posse das terras à jurisdição estadual de Minas Gerais. Fato esse que não se consumou, a TI Fazenda Guarani foi demarcada e homologada em 1991 (Alves de Souza, 2015), após longa batalha dos Pataxó com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e contra as vontades expressas do Estado.

O grupo de Bayara retorna dos Tupinikim à Minas em meados de 1983. Permaneceram menos de dois anos em Pau-Brasil (Aracruz-ES) por não se adaptarem à presença endêmica de mosquitos na área e pela falta de insumos para o trabalho nas roças e na produção da farinha.

território pataxó.

4. Uma das questões colocadas na mudança para Açucena, em julho de 2010, era a proximidade da cidade de Carmésia (MG) em relação às aldeias na Fazenda Guarani, o que fazia a juventude se mover, frequentemente, a bares, festas e encontros na zona urbana do município. Gerú Tucunã, por sua vez, foi construída numa área distante dos dois principais distritos da região: o Horto Vinhático, em São Geraldo da Piedade (MG), e de Felicina, a cerca de 20 quilômetros da aldeia. Tucunã situa-se num local de difícil acesso dentro do Parque Estadual do Rio Corrente. Felicina, a aldeia e o Parque fazem parte dos limites do município de Açucena (MG). O rio Corrente e uma rústica passarela é o que delimita e estabelece fluxos de pessoas e motos entre o Parque e o Vinhático, a 14 quilômetros de Tucunã. Em geral, os Pataxó viajam algumas vezes por mês a Governador Valadares (MG) para consultas médicas e se hospedam na Casa do Índio (CASAI).

5. Os Pataxó de Açucena costumam se referir à Terra Indígena Fazenda Guarani como “o Guarani”; “lá no Guarani”. Ao longo do texto, farei uso dessa forma de enunciação em retrospecto para mencionar o período anterior à vinda do grupo para Açucena (1979-2010).

Entre 1986 e 2010, os Pataxó de Minas Gerais, que antes viviam numa única aldeia, a Sede, se dispersaram e constituíram novos aldeamentos em glebas de terras espaçadas dentro do território da Fazenda Guarani. De 1986 em diante, se constituem sucessivamente as aldeias: Imbiruçu, Retirinho, Alto das Posses e o Encontro das Águas, este último lugar é um desdobramento e nova retirada do grupo pertencente à aldeia Retirinho. Ocorreram também dispersões para além da Fazenda Guarani, parte dos Pataxó juntamente com os Pankararu, remanescentes do presidio indígena desativado, iniciaram um movimento migratório, entre 1994-2005, e construíram a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, no Vale do Jequitinhonha, entre Coronel Murta (MG) e Araçuaí (MG). Em 2006, Kanatyo e Clóvis, duas lideranças da aldeia Retirinho, se mudaram para Itapeçerica (MG), cerca de 200 quilômetros de Belo Horizonte (MG), e se estabeleceram em Muã Mimatxi (Cardoso, 2008; Silveira Coelho, 2011; Alves de Souza, 2015).

No esteio dessa saída, houve dois novos movimentos de migração dos Pataxó a partir da aldeia Sede, em julho de 2010. O grupo liderado por Seu Zuza se direcionou para o Parque Estadual Serra da Candonga, em Guanhães (MG); ainda nesse mesmo mês, Bayara e os/as demais integrantes do Alto das Posses, junto aos Pataxó de outras aldeias do Guarani, pediram ajuda de *parentes* e do Pajé Albino no território ancestral de Barra Velha, para construir a nova aldeia numa área de baixada, um talvegue contornado nos seus limites posteriores por morros e colinas, próximo ao ribeirão São Félix, dentro do Parque Estadual do Rio Corrente.

Nessa *caminhada* da Fazenda Guarani à Tucunã, algumas razões se evidenciam na mudança: a contiguidade urbana de Carmésia; a falta de espaço para plantio de roças; a queimada das matas do Guarani durante uma das estações de seca e a vivência da *espiritualidade* no antigo território (Gonçalves, 2022). Quando o pessoal de Bayara e Sapucaia realizava os ritos de *encaboclamento* (*receber, representar, manifestar os caboclos da mata e da água* em ocasiões rituais), eles/as eram alvos de críticas pelos pastores e evangélicos/as:

Sekuai: na época que a gente estava em Carmésia é porque lá era dividido em grupo, lá eram 3, 4 grupos. Na verdade, tinha o Imbiruçu, o Guarani [e] a Sede, e tinha nós que ficava embolado com o pessoal da Sede e tinha o Retirinho. Aí na época a gente trabalhava muito com projeto, só que esse projeto nunca andava porque tinha que consultar um grupo e consultar outro e as ideias nunca batiam

ou não davam certo, ou parava no meio do caminho. Na época também tinha pegado um fogo lá e tinha queimado 70% da aldeia de Carmésia. Lá no Guarani não passava rio, passa, mas bem longe lá em Carmésia, é bem longe e ele [Bayara] vinha com o foco também de trabalhar muito essa questão indígena também, que é fazer as festas pra recuperar tudo, recuperar as festas, as comidas típicas, essa coisa da espiritualidade também e como mãe [Dona Branquinha] e tio Bayara recebiam os guias deles, os espíritos, eles criticavam muito lá na onde a gente morava. Eles falavam assim que isso era coisa de macumbeiro, de feiticeiro, esse trem assim. Falava que era isso. Então qualquer ritual que a gente fizesse e eles encaboclassa, os guias deles representasse, aí eles falavam que já era coisa do diabo, falava essas coisas assim. Aí eu falei assim: “então a gente tem que procurar realmente um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso” (Sekuaí, 01/02/2019, Aldeia Gerú Tucunã).

Veja que pelas palavras de Sekuaí, habitante de Tucunã, o *fortalecimento espiritual dos caboclos*, propiciado pela ida à Açucena, implicou também um desvio do conflito interno com as outras aldeias do Guarani. Em geral, a correlação dos conflitos com os deslocamentos permeia parte da literatura etnológica dos Pataxó (Carvalho, 1977; Grünewald, 1999; Sampaio, 2010), mesmo que o seu escopo tenha se voltado para as questões do contato dos Pataxó com a sociedade nacional e a relação de dois “eventos críticos”⁶ (Das, 1995; Carvalho, 2009) – a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1943⁷ e o *Fogo de 51*⁸ – com a história de dispersão do grupo a partir da aldeia mãe de Barra Velha.

Os relatos de Tary, Bayara e Sekuaí, entretanto, apontam para um sentido mais preciso nos deslocamentos, isto é, a possibilidade de agenciamento criada pelo conflito, o de plantar e *ter histórias* para reverter a “lei do não índio”, de se preparar para as lutas pelo território, de se fortalecer espiritualmente num novo lugar. Na medida em que adentramos nas matas, nos rincões do *Leste Etnográfico*⁹, em direção ao Vale do Rio Doce, passando pela Serra dos Aimorés e nordeste de Minas, vemos que essa imbricação das desavenças com os deslocamentos ganha, cada vez mais, contornos diferentes. As dissidências se tornam internas e seguidas de separação das *turmas* no entorno de uma liderança, por vezes, conectadas a redes complexas de vendetas xamânicas e suicídios, vinganças e mortes de *parentes*. Estes aspectos aparecem, de forma compósita, nos diversos casos de deslocamentos pataxó do extremo sul baiano a Minas Gerais e da Fazenda Guarani para as novas aldeias pataxó na região¹⁰.

6. Conforme Veena Das (1995), um evento crítico é uma situação de ruptura do cotidiano que obriga o grupo afetado a se fazer enquanto ator político e se defrontar com os aparelhos burocráticos do Estado.

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

8. O *Fogo de 51*, ou simplesmente o *Fogo*, é conhecido pelo povo de Tucunã como “no tempo dos massacres”, “na época da guerra”. Natália Conceição, neta de Seu Sapucaia, professora de Tucunã, descreve o episódio da seguinte maneira, em sua monografia: “O Fogo de 51’ ou o ‘Massacre de 51’ ocorrido na aldeia Barra Velha, caracterizado pela ação violenta da polícia baiana que desarticulou a aldeia, dispersando os índios como forma de promover a ocupação ‘civilizada’ na região de Porto Seguro. São atos de violência que marcaram a história do povo [pataxó] física e mentalmente” (Conceição, 2016: 15).

9. Os povos ameríndios

Importante ressaltar que os Pataxó compõem junto com os Maxakali parte de um complexo etnológico e linguístico em comum no Leste. Ambos foram caracterizados pela literatura enquanto bandos nômades de caçadores e coletores em perambulação pelas florestas de Mata Atlântica (Metráux; Nimuendajú, 1946; Carvalho, 1977; Paraíso, 1994). Wied-Neuwied, viajante alemão, que encontrou os Pataxó na vila do Prado (BA) em 1816, descreve-os como: “os mais desconfiados e reservados; o olhar é sempre frio e carrancudo” ([1820] 1958: 215), sendo que os Maxakali mediarão as relações de paz dos Pataxó com os habitantes do vilarejo três anos antes.

O povo de Tucunã costuma dizer que “os Pataxó são os mesmos Maxakali”, mas a diferença dos Tikmũ’ũn (autodenominação dos Maxakali) foi adentrar floresta para se refugiarem das violências e *massacres dos ĩdxihy* (não indígenas, colonizadores) no litoral. Os *txihi* de Açucena seguiram o caminho aberto pelos seus *inhũy* (irmãos) maxakali, conferindo ao território um lugar menos de condicionamento espacial e mais de nexos topológico das relações (Calavia Sáez, 2015), espaço de *construção* (plantar e *ter histórias*) e passagem pelas *caminhadas*, mas incessantemente atravessado pela possibilidade de conflito, rivalidade entre as *turmas* e divergências de práticas religiosas, como descrevem Sekuai e Bayara. Essa proximidade de estratégias de resistência dos *txihi-tikmũ’ũn* apontada pelos Pataxó de Tucunã lança luz sobre o passado conflituoso na Fazenda Guarani e *simul et semel* adensa a possível relação dos Pataxó em Minas Gerais com o modo de circulação e dissidência dos Maxakali (Tugny, 2011; Carvalho; Reesink, 2018).

Em visita à Fazenda Guarani, a antropóloga baiana Maria Hilda Paraíso (1994) observou a proximidade dos Pataxó e dos Maxakali em contraposição aos Krenak, quando indígenas dos três grupos e de outros povos – Guarani, Kaiowá, Pankararu, Terena, Tupinikim, Xerente e Xakriabá (Côrrea, 2000) – ainda viviam em regime de encarceramento no território (1972-1986). Grunewald (1999), ao fazer trabalho de campo no extremo sul da Bahia, coletou relatos que davam notícias das brigas internas em Carmésia, determinados grupos acusando outros de serem “macumbeiros, catimbozeiros”. Se Grunewald soube das desavenças no Guarani, conversando com os *parentes* pataxó de Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália (BA), há de se imaginar a complexa imbricação relacional, fissão e fusão dos coletivos pataxó em Minas

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

10. Além dos territórios pataxó em Açucena (MG), Araçuaí (MG), Carmésia (MG), Itapeçerica (MG) e Guanhães (MG), recentemente, em novembro de 2017, famílias pataxó e pataxó hãhãhã levantaram suas casas às margens do rio Paraopeba, construindo a aldeia Naô Xohã (espírito guerreiro em Patxôhã), em São Joaquim de Bicas (MG). Em 2016, ocorreu uma retomada também pataxó e pataxó hãhãhã no Parque Nacional da Serra da Bocaina – Paraty (RJ), donde se estabeleceu a aldeia Iriri Kãhã Pataxi Ũi Tanara (nossa aldeia é a natureza *na língua*).

Gerais, registradas em trabalhos posteriores, mesmo que parcialmente (Torretta, 1998; Cardoso, 2008; Silveira Coelho, 2011; Alves de Souza, 2015).

Se aproximarmos essa literatura relativa à Fazenda Guarani com a produção etnológica mais recente entre os Maxakali (Ribeiro, 2008; Tugny, 2011; Campelo, 2018; Magnani, 2018), veremos que as acusações recíprocas no esteio de conflitos e a migração dos *tihik* (humano, protagonista masculino nas histórias maxakali) pelas diferentes aldeias é o modo como os Maxakali mantêm viva a guerra e moventes as fronteiras entre os grupos. É também assim que eles/as se contrapõem à lógica totalizante do Estado e da sociedade nacional em vê-los como um só povo, quando há, na verdade, distintos coletivos *tikmũũn* em constante movimento.

Para Carvalho e Reesink (2018), parece existir certa similitude na perambulação e socialidade pataxó-maxakali, referindo-se aos últimos, enfatizam: “seus agrupamentos são fluidos, mutáveis e altamente suscetíveis às dissidências. Estas produzem um *efeito em cadeia*, redundando na recomposição das aldeias” (Carvalho; Reesink, 2018: 90, *itálicos meus*). “Efeito em cadeia”, termo empregado por Carvalho e Reesink (2018) em referência à migração e fracionamento territorial dos Maxakali, é também produtivo para as *histórias das caminhadas* e dos seres não humanos como Hamã entre os Pataxó. No meu campo em Tucunã, as lideranças e anciãs/ãos sempre me diziam: “esse velho tem muita história, você precisa falar com ele”; “Antônio, meu tio Domingos Cachimbo sabe muitas histórias, vai lá no Mirapé conversar com ele”; “O Pajé Albino lá em Barra Velha vai saber te contar muita coisa, aquele ali tem muita história viu!”. É como se os Pataxó me dissessem que não bastava eu estar em Tucunã para compreender a sua *caminhada* até lá¹¹, era necessário eu mesmo *caminhar*, *registrar histórias* com as/os anciãs/ãos das outras aldeias *esparramadas* no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais.

Esse aspecto do fazer etnográfico não só envolve questões relacionais dos *txihi*, mas também remete a elementos transformativos: uma *história* quase sempre se abre a outra, o regime de significação se antepõe aqui e ali, nos intervalos de uma *caminhada* percorrida dentro de uma mesma *história*, na diferença das distintas versões narradas e nas ligações intrínsecas de um conjunto de *histórias* (Lévi-Strauss, [1955] 2012; Calavia Sáez, 2002). Além disso, o “efeito em cadeia” das

11. Por conselho recorrente dos Pataxó de Tucunã, visitei, em outubro de 2019, a aldeia Mirapé e a aldeia mãe de Barra Velha, ambas situadas nos limites do município de Porto Seguro (BA). Em janeiro de 2020, viajei com os Pataxó de Tucunã para a aldeia Naô Xohã e de lá fomos a uma manifestação em Brumadinho (MG) em apoio às famílias pataxó e pataxó hãhãhã de Naô Xohã atingidas pelo rompimento da barragem da Mina Córrego do Feijão em 2019.

histórias se articula à dispersão do grupo a partir da aldeia mãe, sem deixar de lado tampouco as intrincadas conexões das *brigas*, ao menos dentro das aldeias pataxó em Minas Gerais. Essas particularidades etnográficas do *esparramo dos parentes* e das desavenças entre os *txihi* se imprimem no campo de relações mais amplo dos Pataxó, fazem os/as seus/as etnólogos/as terem de se deslocar por diversos lugares¹² e criam um efeito cascata nas suas *histórias*.

Os/As leitores/as devem estar se perguntando por que minha análise até este ponto tem se voltado até para as *caminhadas* dos Pataxó de Minas e as intersecções desses movimentos com os Maxakali. Onde Hamã, a *mulher da mata*, que seduz e encanta (Alves de Souza, 2015; Cardoso, 2018) os caçadores *txihi* aparece nesse novelo de muitas pontas? A imagem suscitada pela pergunta é sugestiva, um novelo, um emaranhado de relações que se fazem e se desfazem de tempos em tempos, acompanhada de movimentos abruptos e evasões. Eis o ponto em que quero chegar. Se os caçadores pataxó se movem na mata para ter acesso às presas, armam o *mundéu*, fabricam armadilhas de caça como *fojo* e o *laço* e, na maioria das vezes, saem à noite e sobem num *puleiro* aguardando a chegada de pacas, porcos do mata, quatis e tatus, as *histórias* de caçada também se movimentam na teia de relações que os *txihi* tecem nas suas mudanças da Bahia para Minas, da Fazenda Guarani à Açucena. Isto é, as histórias e raízes contêm no seu plano de fundo a topologia relacional e a dispersão dos Pataxó.

Aqui não estou me referindo apenas ao Fogo de 1951, mas também ao processo de violência lenta, microfísica e difusa na região, com a abertura de rotas pelo governo colonial de D. João VI entre o Rio de Janeiro e o Nordeste (Cardoso, 2018), passando pelo Vale do Rio Doce; o esbulho do poder público mediante a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal em território pataxó; as relações de trabalho com cacaeiros e pecuaristas nas cercanias de Barra Velha, levando, amiúde, em quase escravidão dos *kakusú* (homens) pataxó pelos posseiros e arrendatários; a política dos órgãos indigenistas em encarcerar e enviar os seus *parentes* a uma colônia penal em outro estado; e, por fim, nas contendidas e divisão das aldeias na TI Fazenda Guarani.

A julgar pelos enfrentamentos que os Pataxó ainda passam no Parque Rio Corrente: queimada das matas ao redor da aldeia pelos posseiros na tentativa de expulsar os habitantes de Tucunã;

12. Para citar apenas os casos de etnólogos/as em deslocamento nas aldeias de Minas Gerais, remeto a Pedro Agostinho da Silva que veio até Governador Valadares para auxiliar duas lideranças na mudança para Carmésia (MG), em razão de envolvimento em conflitos (Alves de Souza, 2015). Maria Hilda Paraíso, a convite dos Pataxó, participou de um casamento indígena na Fazenda Guarani, deslocando-se da Bahia para Minas Gerais. O primeiro antropólogo, do qual obtive notícias, a realizar trabalho de campo mais extenso no Guarani foi Fabiano Alves de Souza, em sua tese de doutorado (2015). Em 2012, ele esteve por uma semana em Tucunã, em decorrência dessa movimentação de pessoas e histórias nos nichos de socialidade pataxó: “ao perguntar sobre a Amesca, uma índia encantada, respondiam-me: - ‘Sim, nós conhecemos, mas quem vai contar direitinho essa história para você é Dona Nete. Ela puxou a rama lá para o Retirinho’. De outra feita eu questionava sobre o Caburé e o Gavião, ambos os seres míticos e eles me respondiam: - ‘É, eu conheço essa história, mas só quem conta ela é Kanatyó. Ele mora lá na aldeia Muã Mimatxi, na cidade de Itapeçerica” (Alves de Souza, 2019: 3).

assoreamento e contaminação proposital das nascentes de água; tiros de espingarda para amedrontar e desanimar as incursões de caçada e o desmatamento levado a cabo pelos *ĩdxihy* (não indígenas) nas nesgas de Mata Atlântica do Parque, eu diria que a retomada de Tucunã e o constante deslocamento dos seus habitantes para além das fronteiras da comunidade é uma tática de resistência, e por isso que “saber andar” (Pedreira, 2013), ser comedido nas palavras e observar mais as ações do outro antes de agir é algo que as *histórias* de Hamã ensinam.

Atrair/trair – perigo e devoção com Hamã/Caipora

Entre os Pataxó, há três modalidades de caça: por armadilha, em espera no *puleiro* e a caçada com espingarda e cachorro. Em Tucunã, quase todas as glebas de terra têm ao fundo das roças um *mundéu*, uma armadilha de passagem de caça composta por duas toras que desarmam e cedem sob o corpo da presa ao ser atraída pelo caminho unilateral e fechado das estacas. A posição das armadilhas na trilha de roçados e/ou galinheiros não é ocasional, muitas pacas e tatus vêm em busca de frutas nas roças e são capturadas ao passar debaixo do *mundéu*.

A caça no *puleiro* consiste em subir numa árvore de porte médio, de modo a ter boa vista do movimento das caças pela copa e poder atirar sem ser pressentido pela presa. Na caçada com cachorro, os *kakusú* (homens) saem geralmente à noite, após às 22 horas, na companhia de sua matilha, sendo que ocorre certa diferenciação dos cães de caça com base na presa. Os *paqueiros*, cachorros caçadores de paca, se movem rápido pela mata e sentem o odor de longe, de modo a acuar a paca antes que ela pule na água, atenuando seu cheiro e confundindo o faro do predador na perseguição. Já os *cães tatuzeiros* devem ser ágeis nos sinais e latidos para o seu dono, um vacilo, ou se ele empacar na corrida, é bem possível que o caçador não alcance o tatu no buraco. Dentre os principais animais caçados nas incursões estão o caititu, queixada, saruê, teiú, paca, tatu e cotia.

São justamente nesses momentos de armar o *mundéu* no final da tarde ou sair para caçada à noite que os *kakusú* são afetados pela presença de Hamã. Caipora (ou Hamã), é a *dona da caça*, um *encante do mato* que escolhe quando e de que forma se manifesta ao observador, pode perpassar por transformações interespecies, apresentando-se ante ao outro como uma *mulher encantada do mato*,

um homem, uma *visagem* ou um *bicho*. Aliás, a caçada com cachorro não cumpre tão somente com os desideratos técnicos na obtenção de carne, o cão é capaz de pressentir as *visagens e bichos do mato*, fazendo o caçador se precaver de uma transformação espiritual na incursão. Gameleira disse-me que uma vez, ao ir armar o seu *mundéu*, viu um *bicho* esticando seus braços de uma ponta a outra da armadilha. Ao fitá-lo, o *bicho* enrubesceu a face para atrás. Na dúvida, Gameleira lançou um graveto no rumo dele, porém o cão avançou pela capoeira e parou a poucos metros do *mundéu*, latindo e rosnando, dando sinais ao seu dono de que havia algo ali. De repente, o ser deu um pulo invertido, sumindo na altura da copa das árvores. Gameleira completou: “isso era um bicho! Era vivo!”

Um *bicho* difere de um animal de caça, um *bicho brabo* é ser humano vivo que cometeu algum ato grave, matou outra pessoa, violentou os/as filhos/as, agrediu os pais, passa o restante de sua vida desdobrado numa agência dupla, ou seja, pode estar dormindo na varanda de sua casa e aparece simultaneamente no mato, no corpo de uma porca espinho grunhindo e assustando os caçadores. Já a *visagem* é um morto, por não ter sido uma boa pessoa em vida, não segue o mesmo destino dos *caboclos*, não sobe ao *itohã* (céu) e desce ao *hãhãw* (chão) quando é chamado e recebido pelas *jokanas* (mulheres). A *visagem* é percebida pelos sons que emite, pela sua imagem translúcida e vislumbrada *en passant*, no *rabo de olho* pelos humanos. Mortos transformados em *espírito do mato/visagem* produzem um sibilo agudo ao final de dias quentes, anunciando a chegada e/ou partida das chuvas. *Bichos brabos e seres visagentos* diferenciam-se no rastro dos seus encontros, os primeiros amassam a capoeira, deixam evidências físicas da sua passagem, chegando, por vezes, a mutilar e matar os animais domésticos criados pelos Pataxó em seus quintais.

Caipora não é nem um *bicho brabo*, tampouco uma *visagem*, mas pode parecer com ambos. “Os Pataxó não tratam [a dona da mata] como uma ‘selvagem’ ou uma ‘braba’, mas, sim, como uma pessoa encantada, uma entidade sedutora, à qual se deve ter devoção, caso exista intenção de adentrar em seu mundo e acessar seus filhos, as caças” (Cardoso, 2018: 251). Desse fundo não necessariamente antropomórfico das aparições de Caipora, os caçadores deambulam

por uma rede de conexões entre os seus roçados, a *mata sarrada* (mata fechada) e as caças, passando pela sua possível relação com a *dona dos animais*, Hamã.

Os caçadores podem ser *devociados* com Caipora, isto é, trocam presentes como fita vermelha, fumo e cigarros de palha por caça, nas trilhas indicadas por ela. Se os *kakusú* (homens) selam uma aliança com Hamã em troca de provisão continuada de caça, praticamente qualquer um na trama de socialidade do caçador pode interferir e quebrar o seu acordo com Hamã, especialmente a sua *jokana* (esposa, mulher):

Putumuju: se você tiver devoção com ela no mato, você comprar fumo, comprar fita vermelha, dá pra ela. Aí você fala: “oh Hamã, eu vou botar aqui esse fumo, esse cigarro, esse pacote de fumo ou essa fita vermelha é pra você me dá uma caça, você me dá uma caça lá no mato. Toda vez que eu for lá com você, você me dá uma caça”. Chega lá, ela dá mesmo pra você. Ela bota a caça pra você, cê vai lá “pou”, mata ela [a caça], joga nas costas e vai embora. A pessoa que for pro mato não tem que passar perfume, não passar nada, é que ela não gosta do cara cheiroso. Ela gosta do cara com cheiro da mata, porque a mata tem um cheirinho, se você ficar muito tempo na mata, andando na mata, cê pega o cheirinho da mata e as caças aí não pressentem seu cheiro. Se [você] passar perfume, passar rolon [desodorante], essas coisas, creme, a caça presente e não vem. A caça vem passa por fora e vai embora. O cara, às vezes, tem devoção com a Hamã, ele não pode deixar a mulher passar por cima dele. Às vezes, esta deitado na cama e a mulher passa por cima da gente. Aí quebra a devoção que você tem com ela. Diz que meu avô Juraci tinha devoção com ela. Aí depois não sei como foi lá, aí quebrou as coisas que ele tinha. Aí ficou ruim pra ele, não dava mais caça pra ele não. Eu tenho um colega na Bahia, aquele cara eu acho que ele tem devoção com a Hamã, que aquele cara, moço, não tem essa vez que ele vai no mato, ele [não] mate uma caça. Toda vez que ele vai e ele tem uma capanga e não deixa ninguém pegar essa capanga dele [risadas]. Ele não deixa ninguém pegar esse bernal dele, acho que são os presentes que ele dá pra ela. Quem tem devoção, não fala, não pode falar não. O segredo é segredo. O pessoal mais velho tem muito devoção, tem vez que eles têm muita oração, umas orações boas que eles rezam e diz que quebra [se] deixar a mulher passar por cima da pessoa. Na quinta, na sexta-feira, eles não dormiam com as mulheres, é porque aí vai quebrar a devoção deles. Isso é meio complicado cara, tem gente que tem a devoção muito forte, o espiritualismo muito forte. Aí eles não dormiam com as mulheres deles assim. Dormia numa cama separada, esses índios velhos, esses índios velhos são meio carrasco (Putumuju, 26/07/2019, Aldeia Gerú Tucunã).

Veja que Putumuju, esposo de Sekuai, morador de Tucunã vindo da aldeia de Boca da Mata, introduz três elementos que se imbricam na *devoção* do caçador: o seu cheiro, o seu corpo e os objetos

sopesados em seu bornal. O regime do odor e os ventos afetam o sucesso da caçada, a presa e Caipora podem pressentir a sua relação com outros coletivos (gentes, a mulher do caçador) mediante o cheiro propalado pelo caçador e suas vestes.

A *devoção* dos caçadores com a *dona da mata* “é uma relação bilateral e assimétrica marcada pela troca de animais por presentes diversos e pela exigência de se manter um comportamento adequado com os animais e com as pessoas” (Cardoso, 2018: 256). Trata-se de uma aliança privativa do *kakusú* com Caipora, tal como descreve Thiago Cardoso entre os Pataxó de Barra Velha:

Essa relação de devoção com os encantados [Hamây, Caipora] é análoga à relação que os Pataxó estabelecem com os santos. Porém, enquanto a devoção com os santos é pública e deve ser demonstrada ao máximo, a Caipora não gosta que seu devoto conte sobre sua relação – é algo privativo do par. O descumprimento leva à atração do caçador ou a peia na mata, em que o caçador apanha e se arrepende do seu ato. Ela não gosta também que o devoto, ou qualquer outro caçador, não cumpra as regras esperadas nas relações com os animais. O devoto é bem tratado: ao sair para caçar, e com a prudência exigida, como matar poucos animais ou ter compartilhado anteriormente a caça com seus parentes, receberá os animais que almeja sem ter muito trabalho (Cardoso, 2018: 256).

Em Tucunã, a maioria das famílias mantém duas casas, a antiga de barro e uma nova de alvenaria. No *kijeme* de barro, os homens guardam os insumos de artesanato (madeira, taquara, tucum, taliscas, fio, penas) e de caça: botas, espingarda, calça usada nas incursões ao mato e a *capanga* que todo *kakusú* traz a tiracolo. É ali que ele carrega uma garrafa d’água, um pote com *capim aruanda*, *alecrim* ou *amesca*, seu *timbero* (cachimbo), um facão para abrir as picadas e eventualmente é no *bornal* que ele acondiciona os peixes de uma pescaria e, a depender do tamanho, o animal caçado. Assim, ele passa despercebido pelos/as os/as observadores/as que cruzam seu caminho de ida e volta. O *bornal* não indica aos demais que ele vai caçar, simplesmente que ele vai à mata, os resultados da caçada podem ser dissuadidos nos elementos cotidianos: nas vestes, na garupa de sua moto e nesses componentes diários que todo homem transporta consigo ao se ausentar da aldeia.

Quando as mulheres vão cuidar do roçado ou varrer os ciscos no entorno da casa, para afastar do *kijeme* e de seus domínios as cobras, os *animais brabos do mato*, portam apenas um *mikay* (facão). É com ele que elas cortam ramos para fazer uma vassoura de folhas e limpar o seu

quintal ou pátio da aldeia nas vésperas da vinda de visitantes à Tucunã (o padre para celebrar missas, estudantes de escolas da região, o pessoal do CIMI, dentre outros). O arco e o cesto guayaki de Clastres ([1974] 1978) se transmutam no *bornal* e no facão pataxó, porém o binômio não anuncia dois universos repletos e dissociados, dois estilos de existência opostos e complementares entre homens e mulheres, *kakusú ũg jokanas*. Há uma tautologia pragmática nesse caso, os *kakusú* também levam consigo o facão, mas o escondem dentro do *bornal*, enquanto as *jokanas* o portam com suas mãos nuas. É comum ver as mulheres mais velhas caminhando com os seus facões, com os quais apanham plantas medicinais na preparação de chás e banhos para seus familiares e extirpam dos roçados as *capoeiras brabas*, as ervas daninhas, o mato e a folhagem que podem servir de abrigo a animais peçonhentos. Nos dias de produção de farinha, uma roda de mulheres ocupa a farinheira e passam horas *rapando* os tubérculos de mandioca com seus instrumentos de corte.



Imagem 1 - Mulheres rapando mandioca na farinheira (Fonte: Gonçalves, 2019).

Essa sobreposição relativa do facão em termos de gênero e os cuidados masculinos com o *bornal*, em não se deixar manusear por qualquer outra pessoa, retomam dois temas contumazes e ainda pouco descritos nas etnografias dos Pataxó: o poder xamânico das mulheres em se comunicar com os mortos, os *caboclos do mato e da água*, e as relações individualizantes dos homens na mata (Carvalho, 1977¹³; Grossi,

13. Em 1976, Maria Rosário Carvalho já registrava a “manifestação dos encantados” entre os Pataxó de Barra Velha, sobretudo, “quando se mostravam desamparados, e em algumas ocasiões atônitos com desordem mental provisória sofrida pelos manifestados” (Carvalho, 1977: 42). Um naufrágio ocorrido seis anos antes acicatou a vinda crescente dos espíritos dos mortos *encostando* nos corpos dos vivos. Em junho de 1969, oito indígenas de Barra Velha partiram com o barco da FUNAI para uma pescaria em alto mar. A embarcação comandada pelo índio Elias não regressou ao porto de Muriã. Tempos depois, os pescadores pataxó falecidos se *manifestaram* nos corpos de suas esposas: “passado uns tempo, soubemos que eles tinha morrido...eles mesmo vieram encostado à mulher dele. Aí nós perdemos a esperança. E desse tempo pra cá, sempre, sempre, vem encostando”, conforme relata interlocutor de Carvalho (1977: 106).

2008¹⁴; Cardoso, 2018¹⁵). Esconder o facão ou exibi-lo nas mãos é um índice da qualidade das relações: a multiplicidade pletórica dos *caboclos* nos ritos de possessão das mulheres e o caráter individualizante, ou melhor, diádico dos vínculos dos homens com Hamã.

As mulheres só sabem onde e quais *plantas medicinais* buscar nas brenhas com seus facões porque os *caboclos* já *representaram nelas*, informando *em sonho* ou nos dias de oração na *Cabaninha do Segredo* – casa de reza frequentada pelas *jokanas* às segundas, quartas e sextas-feiras – quais ervas, suas propedêuticas e que males elas debelam. Os homens, por sua vez, guardam o *mikay* (facão) e os presentes de Caipora na bolsa, camuflando o intento da sua incursão à floresta ante aos demais. Aliás, as saídas entre o poente e o anoitecer revolvem mais uma vez esse propósito escuso de não ser visto e nem questionado pelos habitantes de sua casa e pelos *ĩdxihy* aldeia afora sobre o pretexto e o destino da sua *caminhada*, simultaneamente, o *kakusú* não coloca em risco a sigilosa *devoção*.

Aqui não pretendo replicar um modelo etnológico oriundo do Chaco paraguaio para o caso dos *txihi* no Leste de Minas, subsumindo a disjunção imperfeita entre o *bornal* e o *mikay* pataxó pela complementaridade repleta do arco e cesto guayaki (Clastres, [1974] 1978). Aliás, a imperfeição aqui se traduz por uma interpenetração de domínios, de como a ação dos homens é interdependente da *luta espiritual* e cuidado das mulheres nas suas *caminhadas*. Se um homem sai à mata ou vai se encontrar com autoridades em Belo Horizonte, é também ele que volta *munguzado*, abatido espiritualmente, ou tomado por algum *encante* ou *visagem*, chega e cai prostrado na cama. Sua esposa apressa o *mikay*, colhe ervas e aquece um *banho cheiroso* no fogo de modo a lhe restituir as forças. Logo, o *bornal* e seus elementos, de um lado, e o facão exposto pelas mãos femininas, de outro, expressam a posição relacional e interdependente de *kakusú* e *jokanas* nos deslocamentos. Elas seguram a *luta espiritual do território*, enquanto os homens se envolvem em movimentos de enfrentamento e acordo com as alteridades humanas e não humanas a partir de Tucunã.

Voltando ao relato de Putumuju, ele nos fala que além do *bornal*, o caçador deve tomar cuidado com seu corpo, não dormir com a esposa nas quintas e sextas-feiras e não deixar ser trespassado por ela, caso a sua *jokana* passe em cima de si, as *orações*, *rezas fortes* e a *devoção* com Hamã se *quebram*. O corpo do caçador é, nesse sentido, um

14. “Enquanto a possessão [dos *caboclos*] é prevalentemente feminil, são sobretudo os homens que sonham: é o caso dos pajés de Barra Velha e de Boca da Mata. Eles relataram que durante os sonhos são visitados por indivíduos que lhes trazem mensagem, esses indivíduos podem ser soldados, mulheres, crianças, mas os mais importantes são, como no caso da possessão, espíritos da mata ou velhos índios. Esses *caboclos* os acompanham há anos” (Grossi, 2008: 291-292).

15. “A Caipora, assim como a mãe d’água, é uma entidade feminina associada a relações particularizadas com os homens que, com ela, têm *devoção* ou que apenas acessam o mundo da mata. Os *caboclos*, como vimos, vivem se movimentando em seu mundo invisível, vivem nas matas e nos rios, mas não têm morada fixa, manifestam em corpos femininos, alguns gostam de beber e festejar, trazem mensagem, são figuras da comunicação e do aconselhamento” (Cardoso, 2018: 251).

“operador perspectivizante” (Almeida, 2002) da relação, é através dele que se engendra e se desfaz a *devoção* com a *dona da mata*, é também pelo corpo que se transportam os instrumentos de caça: o cachimbo, as ervas para *timbocar* (fumar) e os presentes dados a Hamã em retribuição à caça fornecida – fumo e lenços vermelhos. O caçador da Bahia descrito por Putumuju tinha muito cuidado com a sua *capanga*, toda vez que ia no mato voltava com uma caça, mas não deixava ninguém pôr as mãos na sua bolsa, a circunspeção da *devoção* se desdobra no cuidado e afastamento do *bornal* e nas atitudes do caçador com seu corpo e suas roupas de caça. Depois de algum tempo em Tucunã é que percebi por que eles mantinham os insumos da caçada longe o suficiente das mulheres, crianças e de outros homens da aldeia, guardando-os na casa dos fundos, no *kijeme* de barro, mantido a portas fechadas no dia a dia. Preocupar-se com eles é também zelar pela relação com uma *outra mulher*, Hamã/Çaipora.

A evitação de que alguém veja os itens levados a tiracolo na *capanga* do caçador e o valor do *mikay* nas práticas de cuidar e plantar entre as mulheres compõem uma espécie de cisão de gênero entrecruzada: para que os homens voltem a caminhar *fortalecidos* na mata, eles necessitam da agência espiritual de suas *jokanas*. Elas, por sua vez, só têm acesso à carne de caça mediante o deslocamento dos *kakusú* daquele *kijeme* (esposo e filhos em geral).

Florent Kohler (2011), em conversa com Pajé Albino, registrou uma história bastante elucidativa dessa correlação entre os *kakusú* caçadores e o poder xamânico das *jokanas*:

João era um caçador. Ele morava em uma pequena casa com sua mãe na floresta. Todos os dias ele ia caçar pelo mesmo caminho. Um dia, perto de um riacho, uma linda jovem de cabelos castanhos o espera, o desafia: “João, todo dia você atravessa a casa do meu pai e nunca me cumprimentou. Hoje, meu pai me permitiu vir conversar com você”. Surpreso, João inicia uma conversa com a jovem e ela começa a questioná-lo: “Diga-me, o que você faria se encontrasse uma onça na floresta?” – “Se eu encontrasse uma onça, eu viraria uma pedra”. – “E se três negros armados [...] vierem para quebrar a rocha?” – “Então eu me transformaria em um cupinzeiro, em cima de uma árvore” – “E se um tamanduá vier abrir o cupinzeiro?”. A mãe de João, a alguma distância, ouviu a conversa, e ela o chama: “João, meu filho, vem cá, quero falar com você!”. E quando ele está perto dela, ela o avisa: “Meu filho, nem tudo que se pensa é bom dizer. Você sabe quem é essa garota? É o Çaipora, meu filho! Ela pede que você seja capaz para pegar você!”. Pensativo, João volta para casa, mas no dia seguinte volta à caçada. Ele cruza o riacho e não encontra ninguém. Ele vai mais fundo na

floresta. De repente, uma onça salta: “Que eu me transforme em pedra!”. E João se transforma em rocha. Mas a onça se transforma em três pretos armados [...] que querem quebrar [a rocha]. “Que eu me transforme em um cupinzeiro no topo de uma árvore!”. E João se transforma em cupinzeiro. Então vem um tamanduá que sobe na árvore para comer cupins. “Que eu me transforme em um pássaro, pousando no ombro da minha mãe!”. E João encontra-se apoiado no ombro da mãe: é salvo (Kohler, 2011: 104, tradução minha).

No quase *encante* de João por uma bela jovem na mata, é a mãe que o alerta: “meu filho, nem tudo que se pensa é bom dizer. Você sabe quem é essa garota? É o Caipora, meu filho!”. No retorno para caçada após o aviso da mãe, ele enfrenta três inimigos, a onça, os homens armados e o tamanduá. Cada encontro gera uma transformação, de caçador em pedra como forma de se esconder da onça; de rocha em cupinzeiro no alto de uma árvore para resistir aos golpes dos três homens na pedra; e, por fim, ao se esquivar do tamanduá no cupinzeiro, se transforma em pássaro. Se no início da incursão temos uma *jovem encantada da mata* (Caipora) que tenta prender o caçador em seus domínios, no desfecho, ele é salvo por uma outra mulher, pousando nos ombros da mãe. Mais uma vez, por meio dessa história, vemos a interdependência de gênero entre caçadores e mulheres pataxó.

Noutra vez em Tucunã, Tatuzinho, *índio velho, canoieiro* de Barra Velha, veio a Açucena para conseguir atendimento médico em Governador Valadares, em gratidão à hospedagem dos *parentes* de Minas, resolveu cavar uma canoa a partir de um tronco velho nas margens da Lagoa de Baixo, uma das três fontes de água próxima à aldeia (Lagoa de Cima, Lagoa de Baixo e ribeirão São Félix). Nesse ínterim, fui com Japão e outros homens acompanhar as atividades do *mestre canoieiro* num trecho de *mata sarrada* (mata densa, fechada), foi quando os *kakusú* começaram contar os seus encontros com Hamã:

Zezitão: o cara foi pra mata caçar. Aí quando chegou lá, ele encontrou a Caipora. Aí a Caipora perguntou o que ele ia fazer. Ele disse que ia caçar. Lá, ela arrumou [pra] ele lá, ajeitou ele lá e folgou pra ele [a caça]. Ele “pum” [matou a caça e] baixou a vara nela.

Antonio: ele fez sexo com Caipora?

Zezitão: trepa mesmo.

Gameleira: Caipora é uma mulher do mato.

Zezeitão: aí ele faqueou ela. Aí ela gostou dele, aí amasiou com ele. Mas ela avisou ele que no dia que ele viesse, que saísse da casa dele que ele não saísse de frente pra estrada não, saísse de costas, de frente pra casa dele com as costas pra atrás com modo da mulher não rezar o “creio em Deus pai” nas costas dele. Mas tudo ele fazia isso, escondido que a mulher não via. Aí todo dia que ele ia no mato, lá encontrava com ela [Caipora]: “vara nela!”. Aí ela ia lá mostrava porco do mato: “lá você pode escolher o que você quiser aí oh. Só atira bem atirado”, pra não dá trabalho a ela. Aí ele atirava: “pou”, o bicho caía, pegava, amarrava e vara nela. Daí ele: “rapaz, agora não sei onde que é que eu estou”. Ela disse [Caipora]: “você está perto da sua casa, eu vou te levar lá na cerca da roça, perto da sua casa”. Aí ele amarrou o porco, jogou nas costas: “simbora”. Ela passou na frente e ele atrás. Quando chegou: “sua casa está lá oh, oh lá sua casa” [disse Caipora]. Aí ele ia embora. Toda vez que ele ia no mato, ele fazia isso. Quando foi um dia, ele saiu pro mato, acho que ele facilitou lá ou ele foi na mulher dele lá, não sei como é que foi. Chegou lá no dia que ele foi, ela [Hamãy] descobriu: “eu não falei pra você que não era pra sua mulher descobrir o segredo de nós dois. Aí agora vem cá”. Ela pegou ele, tirou cipó de embé e amarrou ele no pau. Foi lá cortou um feixe de vara, cortou ele na navalha, quase matou. Digo [Caipora]: “eu vou te soltar pra você nunca mais fazer isso com ela”. Ele ficou no mudo que até hoje não apareceu mais lá na mata.

Putumuju: a gente conta as histórias pra os caras assim, às vezes o cara acha que é até mentira dos caras, mas tem mesmo. Lá em casa lá, lá em casa tinha uma ponta de mata, não é pai?

Zezeitão: eh!

Putumuju: onde pai tinha o barraquinho dele, pra aqueles lados dele ali. Tinha uma ponta de mata que ela ia assim, ia lá no brejo. Rapaz, todo dia ela de noite, lá pra meia noite ela tocando os bois dela igual um vaqueiro mesmo. Toca e bate palma igual gente.

Tatuzinho: ela é gente, só que a gente não pode ver ela.

Gameleira: ela é gente, ela é uma pessoa.

Putumuju: ela bate palma assim oh e ainda negoça o cachorro ainda: “heah”. A gente contava a história pro cara, às vezes tem gente que fala que é mentira. Mentira, uma porra! Eu já vi já meia noite, ela tocando os bois: “hey boi, hey boi, hey boi, que é boi”, tocando boi igual vaqueiro mesmo (Tatuzinho, Zezeitão, Gameleira e Putumuju, 30/01/2019, Lagoa de Cima, TI Gerú Tucunã).

Zezeitão diz que os caçadores *faqueiam* Caipora, *varam* ela em reciprocidade a caça levada nas costas. Caipora é descrita nos relatos

pataxó como uma figura ambígua, no liame entre a atração sedutora da mulher e a quase traição do *devociado*. Na medida que a caça e o caçador se espriam, caminham, os riscos da *devoção* são levados ao limite. Uma reza da esposa pelas costas do marido, caso ela durma com ele ou deixe impregnada as roupas com o seu cheiro, o *kakusú* será escorraçado por Hamã na sua próxima ida à mata. As *histórias* de Hamã são pulverizadas por série de inversões habituais de outro domínio, o da roça e o da casa. Vide a precaução do caçador, conforme descreve Zezitão, ao fazer a passagem pelo roçado e a estrada da floresta ele se move de costas para a trilha e com os olhos voltados para sua mulher no *kijeme*. Sair unilateralmente, sem tomar cuidado com as retrancas espirituais, ou seja, sem se dar conta se sua esposa rezou *um credo* em suas costas, é, em certa medida, arriscado.

Vale enfatizar que a pronúncia do *Creio em Deus pai* em voz alta no entorno de uma árvore faz com que o tronco amarele e ela despenque, caso o *Credo* seja rezado de forma invertida (de trás para frente), o/a rezador/a está *lançando porqueira* (feitiço) noutra pessoa. O interesse dessa conversa entre os homens na Lagoa de Baixo é porque ouvi deles relatos que habitualmente não se fala. Menos que uma inibição metodológica, ou uma das fases inacabadas do fazer etnográfico, exibem aquelas propriedades parciais, de manifestações subjacentes aos seus moldes heteróclitos e sensíveis imiscuídos na experiência pataxó de Tucunã. Espiritual e concreto, facas e lenços, *caboclos* e Hamã, *rezas* e inversões sugerem aqui uma precaução específica. Os expedientes nos falam, de um ponto de vista *kakusú*, o canal xamânico imbricado nas práticas e no corpo feminino. O caçador tem precaução da própria mulher, por outro lado, depois de aceder à caça, deve ele mesmo se tornar objeto de predação sexual da *mulher da mata*, Hamã/Caipora¹⁶. Nesse universo instável de ciúmes e perigos, se deslocam os caçadores.

O ferreiro e o *txihi* que falou demais

No relato de Gameleira que cito abaixo, provavelmente a versão mais conhecida das *histórias* de Hamã em Tucunã, ela não é uma mulher, mas sim um vaqueiro a cavalo, tocando seus bois com um ferrão. Pelas vistas do caçador ocorre uma segunda inversão: o *txihi* escondido atrás das catanas da jundiba observa não um vaqueiro e sim um

16. A partir dos relatos de Manuel Santana, rezador da aldeia Boca Mata, e de Pajé Albino em Barra Velha, Kohler (2011) chega a uma conclusão análoga: “a relação do Caipora com o caçador é uma relação sexual, de ordem fisiológica, o que leva à exclusão das mulheres, representando o mundo socializado, principalmente no registro dos odores” (Kohler, 2011: 110).

homem montado num veado, agarrando um aguilhão no sentido dos bandos de caititus, queixadas, quatis e outras presas. Vaqueiro e bois, num enfoque, veado e caças do mato, noutro:

Gameleira: o homem viu, pensando que era boi? “Hey, hey!”, [disse] o camarada [caçador]: “nem vi tocando boi aí, gente no meio dessa mata, no meio do mato assim. Eu vou esconder”. Vinha na direção dele, de atrás desse pau, das catanas de jundiba. Ele ficou escondido dentro da catana da jundiba. Aí: “hey”, vinha gritando, “vinha bem pro meu lado, vou esconder aí”. Escondeu lá bem no pé da jundiba. Quando ele olhou, “um homem!”, ele falou assim, ele olhou assim, que viu um veado, um veadão, corria pra lá, corria pra cá, corria pra lá, corria pra cá, e o homem [caçador] olhando com a espingarda lá, e olhando. Vinha gritando ali, aí ele via os porcos tudo passando, um bocado de caça, tudo ia andando passando junto dele. Ele ficou com medo de atirar, não vai atirar não.

“Estou vendo uns camarada gritando ali, estou vendo eles guiando as caças”. E era um burro. Esse veado, que no olho dele [do homem caçador] era um veado, só que não era veado, era um burro. Aí ficou olhando, aí passou, foi embora. Aí chegou lá na frente, viu gritando de novo. “Hey!”, [o homem montado no veado/burro] foi embora, gritando. Ainda falou: “que diacho quebrou meu ferrão!”. O cara falou: “quebrou meu ferrão. Esse pessoal só dá trabalho, só me dá trabalho pra me curar, invés de atirar pra matar, não: atira pra ferir!”

Aí ele escutou, o homem estava atrás do pau [de jundiba] escutou [o homem que tocava os animais no mato, falando]: “amanhã vou lá na casa do ferreiro pra mim consertar meu ferrão!”. Aí ele [o caçador disse]: “ele vai lá na casa do homem [do ferreiro] amanhã, vou lá amanhã ver quem é, vou lá na casa do homem pra mim ver”. Ele escutou na hora, que ele falou assim: “vou na casa do ferreiro, de fulano de tal, pra consertar meu ferrão”. Ele disse: “amanhã cedo eu vou lá ver”.

Mas só que ele não viu ninguém não. Aí ele foi pra lá cedo, ele ficou, ficou lá na casa do homem, do ferreiro e nada do camarada aparecer. Quando foi mais de 9 horas que ele olhou, viu o cara montado. Diz que a cabeçada do burro dele chegava a acender, chegava a acender de estrela, daquelas coisas, fivelas, tudo. Aí: “oh fulano!”, ele [o caçador] falou: “será que é esse homem? Será que é ele [o homem que tocava as caças]?”

“Oh fulano, eu vim aqui pro cê consertar meu ferrão”. Aí ele viu ele, aí ele estava olhando pra ele: “eu trouxe meu ferrão aqui pra você consertar”. Aí ele [o caçador] disse: “ah é o cara que eu vi conversando lá no mato ontem, ih, é ele mesmo, é o cara que estava lá no mato que eu vi”.

Mas ele não tinha visto ele lá não, ele viu ele só com veado que vinha lá, corrida pra cá, cercando as outras caças. Aí ele ficou olhan-

do assim: “é o fulano mesmo”.

Aí o cara [o ferreiro] consertou. Olha pra você ver, o cara lá conhecia ele, o ferreiro conhecia ele [o homem que tocava as caças]. “Eu consertei seu ferrão, agora tá pronto”. Pronto, tirou o dinheiro, pagou ele, tudo. E ele observando o cara, o cara que vinha lá na mata, que ele viu lá, ficou observando ainda.

Aí quando ele [o homem que tocava as caças] falou: “ah eu vou embora”. Aí ele chegou e falou assim, só que o ferreiro viu na hora que ele falou assim [para o caçador]: “o que você viu lá ontem pra você não falar, hein?” O ferreiro viu, na hora que ele falou isso “o que você viu lá ontem, você não fala hein?”, “o que você viu, lá você deixa”. Ah, esse homem [o caçador] endoidou pra falar.

“O que que ele falou que você viu e não pro cê contar?” [perguntou o ferreiro].

“Não rapaz lá no mato ontem, tocando as caças, lá ontem e eu vi ele falar que vinha consertar seu ferrão, é esse homem aí que veio. Lá não estava vendo nada, só vi um monte de caça”.

“Ah”, pra quê, “Ah, isso coisa sua, da sua cabeça” [retruca o ferreiro].

“Não moço eu vi” [responde o caçador].

Ah, pra quê...[o homem que tocava as caças] pegou ele [o caçador] ainda, pegou, deu uma surra nele, rapaz. Bateu no coitado, diz que ele não sabia o que fazer [...].

Por isso que eu estou dizendo: certas coisas assim no mato, você vê; no mato tem as coisas que a gente às vezes não crê, não vê, vai lá na mata, acha que não tem o dono da mata, tem! Tem dono da mata, faz você ficar perdido, dá trabalho pra você sair de lá, viu? Tem gente que perde no meio do mato aí, se fica perdido o dia inteirinho lá na mata, ele solta você se ele quiser (Gameleira, 02/02/2019, Aldeia Gerú Tucunã).

Na história do ferreiro, teríamos dois polos transformativos: o do observador e do observado. O escrutínio do outro, manifesto na observação e o comedimento reverbera na mudança/posição ocupada pelo sujeito na circunstância seguinte. Não há exatamente nessa *awākã* (história) uma captura do caçador pelo ponto de vista de Hamã. Comparando com o esquema pronominal do perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996; Coelho de Souza, 2001; Viveiros de Castro; Sztutman, 2008), teríamos um sujeito (por exemplo, um caçador) que se depara

com uma alteridade na mata. Ela o interpela, transformando o “eu”, o ponto de vista do caçador, em um “tu”, cuja posição na segunda pessoa do singular marca a passagem/captura do sujeito interpelado para a perspectiva dos espíritos/mortos/predadores:

[...] vê-se que, entre o “eu” reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o “ele” impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade somática), há uma posição faltante, a do “tu”, a segunda pessoa, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do “eu”. Penso que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o “tu” de uma perspectiva não-humana, a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um “tu” para este Outro (Viveiros de Castro, 1996: 134-135).

A captura de perspectiva é pouco produtiva entre os Pataxó, sobretudo, se considerarmos a relevância da *pinapõ'txê* (observação) através das catanas de jundiba (*Ceiba pentandra*) na história do ferreiro. Há, de um lado, a frondosa proteção da árvore e, de outro, o olhar do caçador acompanhando os movimentos de Hamây. *Ver e não ver* entre os *txihi* não é o mesmo que ser capturado por uma alteridade. *Observar* no pensamento pataxó equivale a *ver sem ser visto*, a mirar de longe os inimigos, apreender seus movimentos e refazê-los de outro modo, induzi-los ao erro, o que, além do mais, relaciona o domínio das *awākã'p* (histórias) à prática cotidiana. Desde 2010, os Pataxó reflorestam o talvegue onde se situa o pátio da aldeia e o aro radial de *kijemes*. Caso se aproxime algum forasteiro no colchete da entrada, rapidamente um dos homens ou crianças senta-se sobre as próprias pernas enquanto o *txihi* observa. Ele vê o forasteiro, mas aquele não o vê. O emaranhado de estradas e atalhos no Parque Rio Corrente contrasta com o único caminho de terra até a *Cabana Grande*, posicionada no pátio da aldeia. Se os Pataxó suspeitam de invasões de posseiros, vinda de *gente estranha*, logo no final da tarde eles posicionam um tronco grosso atravessando a estrada principal de uma ponta à outra, permitindo-lhes ouvir a *zooção* de motores e veículos, antes da entrada dos possíveis inimigos.



Imagem 2 - Círculo de guerreiros e a mata (Fonte: Pataxó et al, 2002).

Há um pensamento guerreiro dos Pataxó, a retomada é articulada ao nível da arquitetura, da circularidade das casas e roçados, da vicinalidade que a folhagem propínqua cria e ressoa por meio da *mimaxi* (mata) e, sobretudo, nas *histórias* e na *espiritualidade dos caboclos*. O atributo de *ver sem ser visto* implica muitos *saberes dos antigos*, o que não é pouca coisa entre os Pataxó, os/as grandes *rezadores/as txihi* sabem *invurtar* com *rezas brabas*, somem das vistas de qualquer um, assumem a posição de um cupinzeiro, de um *kuké* (cachorro) e depois, movendo as palavras, certas recobram o estado de observador/observado. A diferença entre mulheres que *recebem* os *caboclos* e *rezadores* do grupo não se registra na sua plenitude em Barra Velha, por exemplo. Lá existem *rezadores/as* e *jokanas* que *encaboclam*, sem necessariamente estarem enfeixados numa idêntica pessoa/gênero (Carvalho, 1977; Grossi, 2004; Cardoso, 2018). Em Tucunã, os encontros femininos na *Cabaninha do Segredo*, o contato preferencial dos *caboclos* com as *jokanas*, as *benzições* feitas pelas mães mais velhas do grupo corroboram para colocá-las relacionalmente no módulo da *proteção*, da aliança espiritual com os *ancestrais*, os *guerreiros do tronco velho*, os *caboclos*. Para manter as relações com eles, são necessários *tratos* diários, cumprimento de ritos, orações e banhos.

Os *kakusú*, geralmente, se imbricam em outro campo: o do deslocamento. Deles, se demanda a maestria de lidar com os diferentes da mata, os *ĩdxihy* na cidade, os transeuntes do Parque, desses seres dos quais não se pode precaver a atitude e que, por vezes, exibem uma socialidade violenta e imprevista (Cardoso, 2018), cabe aos *kakusú* esta-

belecer acordos, cruzar os interstícios – as estradas dentro de terras de posseiros em Açucena, as trilhas das florestas circundantes, as rodovias que levam às reuniões das lideranças –, e aprender a caminhar, tarefa nem sempre fácil para os jovens e lideranças¹⁷. Não é totalmente arbitrário que quando se refaz as *lutas pelo território* na memória, o emissor *txihi* descreva *histórias de caminhadas*, afinal as grandes lideranças do povo pataxó sempre tiveram que caminhar quilômetros a pé em busca de projetos coletivos, como fizeram o velho Epifânio, Tururim, Palmiro nas viagens à Brasília, Gerú (Seu Paulo) e Sapucaia (Seu Nilson) na caminhada ao Espírito Santo, Bayara e Galo Véio (Clemes) na vinda à Tucunã.

Destarte, as caminhadas pataxó são mais do que “histórias”, num sentido teleológico do termo, quer dizer, relatos dotados de uma cronologia intrínseca, com começo-meio-fim. As *awākā’p* (histórias pataxó) não apresentam um “interesse aitológico” (Calavia Sáez, 2002), quer dizer, elas neutralizam a busca das causas nas narrações, suprimem a procura de um *telos* para o qual desemboca a agência dos personagens. Esse aspecto também se relaciona com um modo de narração expansivo e sedimentado, os relatos pataxó são contados aos poucos pelas/os anciãs/ãos, são como fragmentos de narrativas que, de tanto serem repetidos, acumulados no dia a dia, permite reconstruir um certo percurso, *a posteriori*, preparando gradualmente a *juventude para a luta*. Os pedaços de histórias e a iteração formatam o inconsciente do/a neófito/a, indicam onde e como os *guerreiros pataxó* agiram num passado ancestral, quais foram os seus erros e que táticas mobilizam no trato com os outros, humanos e não humanos. Dentre filamentos esparsos de memória e histórias contidas dentro de outras, a nebulosa *txihi* certamente não teria um núcleo coeso¹⁸ os níveis erráticos se proliferariam a tal ponto que é bem provável que cada *turma de guerreiros/as* constituísse, no entorno de si e de suas redes de relações, um nevoeiro encompassado de outras partes.

Na recomposição da história do ferreiro distribuo os dois aspectos implicados na *observação txihi*, de *ver sem ser visto*, denominado por “observador”; e daquele que é individualizado na sua caminhada, ou seja, o “observado”, cuja posição é bem menos vantajosa que a do primeiro (observador), afinal é ele que se move e atravessa as *encruzilhadas*, podendo ser presa dos *espíritos do mato, visagens e bichos bravos*, enquanto o observador permanece imóvel, de tocaia. Aquele que

17. Enquanto estive em campo, vi, diversas vezes, as lideranças voltarem adoecidas física e espiritualmente após as viagens em Belo Horizonte. Um jovem guerreiro de Tucunã, sempre fazia as idas para comprar alimento e gasolina no Vinhático, numa dessas, ele caiu doente em casa e ficou assim acamado por semanas, enfraquecido, em decorrência de um *trabalho* que fizeram contra ele.

18. Faço aqui uma alusão/contraposição ao núcleo coeso dos mitos em Lévi-Strauss: “à medida que a nebulosa se expande, portanto, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, lacunas se preenchem, conexões se estabelecem, algo que se assemelha a uma ordem transparece sob o caos. Como numa molécula germinal, seqüências ordenadas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais, enquanto em sua periferia reinam ainda a incerteza e a confusão” (Lévi-Strauss, [1964] 2004: 21).

caminha sem a *proteção dos seus ancestrais*, dos *guerreiros*, fica mais suscetível de ser alvo de violência e assombro pelos seres humanos e não humanos que entrecruzam o seu caminho. Daí vem a disjunção, os polos transformativos do observador e do observado e as mudanças/rupturas ao longo das caminhadas. Identifiquei cinco momentos nos encontros do caçador, cada um deles enumerados logo abaixo por algarismos romanos entre parênteses (I, II, III, IV, V).

A narrativa contada por Gameleira não é uma saga de um grande herói, desbravador das florestas, nem busca uma finalidade augurada, um porvir a se realizar, por exemplo, a vingança da morte pretérita ou a conquista de um novo lugar. O caçador simplesmente caminha e se esconde atrás das catanas da jundiba (*Ceiba pentandra*), mira o seu alvo com a espingarda e erra a pontaria. A presa cai ferida, o homem montado no veado quebra o ferrão na condução do magote de animais de caça sobre seus cuidados. O *dono das caças* aparece nas vistas do caçador montado num veado. Após ser repreendido por ter ferido um dos seus animais, o caçador vai ao encontro do *dono das caças* na casa do ferreiro, no horário dito em voz alta pelo personagem. Lá, espreita-o e, dessa vez, galgado num burro, o caçador ficou na dúvida se era a mesma pessoa, contudo, o fato de o *dono das caças* de ter aparecido no ferreiro exatamente na hora prenunciada de antes, confirma o seu olhar. A qualidade do olhar, mais que a possibilidade de captura, produz os desdobramentos da *awākā* (história), os vincos donde ela instila as rupturas de posição do caçador.

Se, num primeiro momento, o caçador é mais ativo no escrutínio, vê o outro através do anteparo da árvore, no seguinte, a gradação expositiva nos átimos anteriores – de ver atrás da jundiba (I) e da atalaia em frente à casa do ferreiro (II) –, leva-o à mudança de pólo. Ele agora, em vez de *ver sem ser visto*, é observado pelo cavaleiro/homem montado no veado/burro que lhe diz o seguinte: “o que você viu, lá você deixa” (III), espécie de transposição em outros termos da fala da mãe ao caçador na história do Pajé Albino: “meu filho, nem tudo que se pensa é bom dizer” (Kohler, 2011: 104). Logo depois, o ferreiro pergunta o que o cavaleiro tinha lhe dito para não falar, eis que o caçador revela a cena (IV): o então cavaleiro, no dia anterior, montado num veado, guiando os animais de caça com um ferrão. Finalmente, o *txihi*, por ter falado demais, toma uma surra de *cipó de jupecanga* (V).

No decurso da trama, nem tudo é possível a todo momento na

história do ferreiro, por vezes há uma equiparação e desdobramento da agência de um sujeito sobre o outro: o caçador atira e o homem quebra o aguilhão (I); noutra instante, o observador/caçador julga *ver sem ser visto*, mas logo se revela um engano, o pedido do cavaleiro dá azo a uma vingança patente. Por outro lado, a simetria de ações entre a pergunta do ferreiro, a resposta e reafirmação do caçador (IV) produz o desfecho da narrativa, o corpo do caçador sendo perfurado pelo *dono da mata/Hamã/Caipora* (V) com *cipó dente de cachorro (cipó de jupecanga)*.

A história do ferreiro não toma enquanto escopo o próprio ferreiro, ele é mais um liame¹⁹ uma modalização entre a tocaia do caçador e a vingança de Hamã. Não me parece abstrata essa escolha do pensamento *txihi* em elencar um canal por donde se perpassa da imposição de silêncio, “o que você viu, lá você deixa”, a sua quebra pelo caçador. O ferreiro é o elo entre o *dono da caça* e o *kakusú*, três elementos que enredam e cromatizam as relações. No começo da história, deparamo-nos com a idêntica contagem: um sujeito, uma arma e um ente não humano: o homem, o ferrão e o veado; o caçador, a espingarda e as catanas de jundiba.

Pergunto-me: por que os Pataxó de Tucunã têm tanta necessidade de antepor um terceiro²⁰ na sua relação com outrem? Não parece corresponder ao desequilíbrio perpétuo no pensamento ameríndio que faz diferenciar a gemelaridade ao longo da vida dos irmãos, cifra um matiz de cores entre o céu e a terra através do crepúsculo e de sua transposição sutilmente enunciada na diferença e intervalos das camadas amarelas, alaranjadas e vermelhas (Lévi-Strauss, [1955] 1996; Lévi-Strauss, [1991] 1993). A desigualdade dos gêmeos ameríndios e a cromatização dos tons no poente se realizam no decurso de operações, em moldes correlativos e por meio da mediação progressiva dos pólos, entretanto, no pensamento *txihi* a tricotomia está alçada desde antes, ela é um entalhe *a priori*.

Mauro Almeida, pensando na ontologia-caipora de caçadores caboclos do Alto Juruá (Acre), aponta para um triadismo que, tal como observado acima na história pataxó do ferreiro, não pode ser descrito em termos perspectivistas:

Notemos [...] que, em contraste com o perspectivismo ameríndio que supõe dois termos [eu e alteridade, predador e presa], a ontologia-caipora supõe três – o predador, a presa e Caipora. Esse triadismo não é inocente: ele pode ser interpretado como a presença do Estado, da memória e da culpa. Essa observação justifica

19. “A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, localiza-os, quadricula-os, encaixa-os, mantém o mercador e o ferreiro numa posição subordinada” (Deleuze; Guattari, [1972] 2011: 204).

20. Na história dos Bakirá, por exemplo, o filho do caboclo tem seu bem-te-vi *espoliado* pelo filho do *ixihi* e eis que intervêm, em favor dos Pataxó, uma nação de *Tapuyo brabos*, saídos do subterrâneo para vingar o roubo do pássaro. Da ação mítica dos Bakirá resulta no *encantamento* de Joacema, lugar próximo de Caraíva e Barra Velha, que segue até hoje desabitado com suas falésias frondosas e os buracos por donde veio essa nação de *índios*. Novamente aqui uma tríade: roubo do bem-te-vi seguido da defesa do filho do caboclo pelos Bakirá (Alves de Souza, 2015; Cardoso, 2018).

o fato de que não formulamos a ontologia-caipora, onipresente em contextos amazônicos caboclos, em termos perspectivísticos (Almeida, 2021: 168).

Na *awākã* do ferreiro, há um encadeamento tríplice Hamây-ferreiro-caçador. Não se medeia formas intermediárias e inexatas com seus conteúdos sendo preenchidos e repostos ao largo das contradições que medram, amiúde, à revelia dos personagens. Ao invés, nessa história, a tríade é instada de antemão, mais do que um recurso formal ou cariz estruturante das *awākã’p* (histórias), ela parece ser uma das cicatrizes produzidas pela presença do Estado, das frentes de *espoliação*, se imiscuindo aos *medos e vergonhas* que atravessam a memória dos/as velhos/as.

Contar histórias para os *makiami* (anciãs e velhos pataxó) é um ato de coragem, de ressignificação do silenciamento carregado pelos colonizadores vindos do litoral, pela violência no *Fogo de 51* e pelos inimigos do tempo presente:

Ao tentar conseguir com os mais velhos algumas informações acerca da língua [pataxó], ou outro conhecimento da memória dos mais velhos, ele [Kanatyo] afirma que tinha dificuldade pois “quando eles começavam a falar de língua, de palavras, essas coisas, começavam a chorar, barrava e não tinha voz mais” [comentário de Kanatyo]. Acrescenta ainda que “era uma coisa difícil pra nós, era um momento de sofrimento pra eles. Isso dificultou um pouco, mesmo que eles soubessem, não queriam estar lembrando” [comenta Kanatyo]. Com relação a essa dificuldade, Kanatyo refere-se ao fato de os mais velhos ficarem ressentidos ainda pelo trauma do “Fogo de 51”, ainda hoje marcado fortemente na memória dos mais velhos que vivenciaram esse fato (Bomfim, 2012: 60).

Esse excerto é um comentário de Anari Bomfim refletindo as dificuldades de Kanatyo em suas conversas *na língua* com os/as mais velhos/as. Kanatyo veio jovem de Barra Velha para a Fazenda Guarani, em 1980, e de lá se mudou para a aldeia Muã Mimatxi. Anari, por sua vez, é autora de uma das primeiras dissertações pataxó, defendida em 2012, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Uma jovem pesquisadora do Atxôhã (grupo de estudiosos/as indígenas do Patxôhã) e uma liderança reconhecida pela sua luta, Anari e Kanatyo estão ligados nesse excerto pelo *sofrimento* dos anciãos. Entre os Pataxó e os seus outros (*ĩdxihy*, *visagens*, *bichos brabos*, *encantos*), a trinca se completa e descampa ora em relações de *proteção dos caboclos* (medo de ataque), ora no choro e *sofrimento* dos/as velhos/as. A textura que interliga a caça, o

caçador e Hamây não é “panema” (Almeida, 2013), mas sim a violência, o medo dos Pataxó de falar demais e sofrer as sequelas desse ato.

Gostaria de aproveitar esse espaço de diálogo e troca com pesquisadores/as, etnólogos/as e indígenas antropólogos/as através das publicações da Maloca para externar os meus sentimentos a Dona Bernarda (mãe de Bayara), Verônica (filha de Natália e Sinaré), Palmiro (filho do finado Epifânio) e Gurujé (Antônio Braz). Elas e eles morreram lutando pelo seu povo, partiram do chão da aldeia, mas continuam sua batalha espiritual, descem da morada de Niamisũ para confundir a visão dos inimigos e dar força na luta dos *txihi* no *hãhãw* (terra).

Referências

- Almeida, Mauro W. B. de. 2002. “A ayahuasca e seus usos”. In: Labate, Beatriz; Araújo, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Fapesp e Mercado de Letras, 13-17.
- Almeida, Mauro W. B. de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, 5 (1): 7-28. http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf.
- Almeida, Mauro W. B. de. 2021. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. In: Almeida, Mauro W. B. de. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu Editora, 133-174.
- Alves, Tary F. 2016. *Histórias de lugares sagrados*. Monografia, UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Alves de Souza, Fabiano J. 2015. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: descortinando o movimento das puxadas de rama*. Tese de Doutorado, UFSCAR, São Carlos, SP, Brasil.
- Alves de Souza, Fabiano J. 2019. “Os distintos seres pataxó e suas implicações nas ‘puxadas de rama’”. *Anais da 13ª Reunião de Antropologia do Mercosul, Porto Alegre (RS), julho de 2019*. <https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNToiYToxOntzOjEwOiJRRF9BUlFVSVZPIjtzOjQ6IjEwMjYiO3oiO3M6MT0iaCI7czoZMjoiZWQyMDg1YzE0ZThkZjNmZjcxNWY2ZWVhZmMmDUiO30%3D>.
- Bomfim, Anari B. 2012. *Patxohã, “língua de guerreiro”: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó*. Dissertação, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Calavia Sáez, Oscar. 2002. “A variação mítica como reflexão”. *Revista de Antropologia*, USP, 45 (1): 7-36. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012002000100001>.
- Calavia Sáez, Oscar. 2015. “O território, visto por outros olhos”. *Revista de Antropologia*, USP, 58 (1): 257-284. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102108>.
- Campelo, Douglas F. G. 2018. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ’ün*. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.
- Cardoso, Juliana S. 2008. *Dando com a língua no passado: o ser e não ser marcado em discursos, imagens, objetos e paisagens*. Tese de Doutorado, UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Cardoso, Thiago M. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- Carvalho, Maria Rosário G. de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Carvalho, Maria Rosário G. de. 2009. “O Monte Pascoal, os índios pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico”. *Cadernos CRH* 22 (57): 507-521. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792009000300006>.
- Carvalho, Maria Rosário G. de; Reesink, Edwin B. 2018. “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”. *BIB* 87: 71-104. <https://bibanpocs>.

emnuvens.com.br/revista/article/view/459

Clastres, Pierre. [1974] 1978. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Coelho de Souza, Marcela S. 2001. “Nós, os vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16 (46): 69-96. <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n46/a04v1646.pdf>.

Conceição, Natália B. 2016. *Uma reflexão sobre a variação linguística na língua Patxohã do povo pataxó*. Monografia, UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Corrêa, José Gabriel. S. 2000. *A ordem a se preservar: gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak*. Dissertação, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Das, Veena. 1995. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. [1972] 2011. *O anti-Édipo*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

Gonçalves, Antônio Augusto O. 2022. *Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã*. Tese de Doutorado, UFG, Goiânia, GO, Brasil.

Grossi, Gabriele. 2004. “*Ici nous sommes tous parents*”: *les Pataxó de Barra Velha, Brasil*. Tese de Doutorado, EHESS, Paris, França.

Grossi, Gabriele. 2008. Entre santos, espíritos e encantados: os Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: Agostinho da Silva, Pedro; Carvalho, Maria Rosário G. de.; Caetano da Silva, José Luís (org). *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCS, Edições UESB, 279-301.

Grünewald, Rodrigo de A. 1999. *Os índios do Descobrimento: tradição e turismo*. Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Kohler, Florent. 2011. *Tombeau des Aymores: le monde souterrain des Indiens Pataxo (BA – Brasil)*. Paris: Ed. Peeters.

Lévi-Strauss, Claude. [1955] 2012. “A estrutura dos mitos”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 293-331.

Lévi-Strauss, Claude. [1964] 2004. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, Claude. [1991] 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Magnani, Claudia. 2018. *Ũn Ka’ok - Mulheres fortes: uma etnografia das práticas e saberes extraordinários das mulheres Tikmũ’ũn – Maxakali*. Tese de Doutorado, UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Melatti, Julio C. 2016. “Capítulo B2 – Leste”. In: MELATTI, J. C. *Áreas Etnográficas da América Indígena Leste*. Brasília: UnB, 1-10.

Metráux, Alfred; Nimuendajú, Curt. 1946. “The Mashacalí, Patashó and Malalí linguistic families”. In: Steward, Julian (org). *The Handbook of South America Indians*. Washington: The Marginal Tribes, Smithsonian Institute, v. 1, 541-545.

- Paraíso, Maria Hilda B. 1994. “Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, USP 4: 173-87. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1994.109203>.
- Pataxó, Anghichay; Pataxó, Arariby; Pataxó, Jassanã; Pataxó, Manguahã; Pataxó, Kanatyó. 2002. *O povo pataxó e suas histórias*. 6ª ed. São Paulo: Global Editora.
- Pedreira, Hugo P. S. 2013. “Saber andar”: refazendo o território pataxó em Aldeia Velha. Monografia, UFBA, Salvador, BA, Brasil.
- Ribeiro, Rodrigo B. 2008. *Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença*. Tese de Doutorado, PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil.
- Sampaio, José Augusto L. 2000. “Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal”. *Cadernos de História* 5 (6): 31-46. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1703>.
- Sampaio, José Augusto L. 2010. “‘Sob o signo da cruz’: relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Pataxó da Coroa Vermelha”. *Cadernos do LEME* 2 (1): 95-176. <https://silos.tips/download/sob-o-signo-da-cruz-jose-augusto-laranjeiras-sampaio>.
- Silveira Coelho, Luciano. 2011. *Infância, aprendizagem e cultura: as crianças pataxó e as práticas sociais do Guarani*. Dissertação, UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Torretta, Oscar. 1998. *Doenças e saúde: duas pesquisas médico-antropológicas entre as comunidades pataxó e maxakali de Minas Gerais*. Relatório de pesquisa, UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Tugny, Rosângela P. 2011. *Escuta e poder na estética tikmũ’ün_Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. “Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2 (2): 115-144. <https://www.scielo.br/j/mana/aF5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?lang=pt>.
- Viveiros de Castro, Eduardo; Sztutman, Renato. (org.). 2008. *Eduardo Viveiros de Castro. Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Wied-Neuwied, Maximiliano. [1820] 1958. *Viagem ao Brasil: nos anos de 1815 a 1817*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.