



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

MÁVIS DILL KAIPPER

ARAGWAKSÃ: A RETOMADA DA TERRA, A FESTA DE CASAMENTO E
OUTRAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS INDÍGENAS PATAXÓ NA RESERVA
DA JAQUEIRA, PORTO SEGURO, BAHIA

SÃO LEOPOLDO

2018

MÁVIS DILL KAIPPER

**ARAGWAKSÃ: A RETOMADA DA TERRA, A FESTA DE CASAMENTO E
OUTRAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS INDÍGENAS PATAXÓ NA RESERVA
DA JAQUEIRA, PORTO SEGURO, BAHIA**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutora, pelo Programa de
Pós-Graduação em História da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
Área de concentração: Sociedades indígenas,
Cultura e Memória
Orientador: Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge

SÃO LEOPOLDO
2018

MÁVIS DILL KAIPPER

**ARAGWAKSÃ: A RETOMADA DA TERRA, A FESTA DE CASAMENTO E
OUTRAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS INDÍGENAS PATAXÓ NA RESERVA
DA JAQUEIRA, PORTO SEGURO, BAHIA**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutora, pelo Programa
de Pós-Graduação em História da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
Área de concentração: Sociedades Indígenas,
Cultura e Memória

Aprovado em _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. HENRIQUE A. GRASSI KESKE

Prof.(a) Dr.(a) NADJA MARIA LIMA MACIEL – UEFS

Prof.(a) Dr.(a)ELOISA HELENA CAPOVILLA DA LUZ RAMOS – UNISINOS

Prof. Dr. MARCUS BEBER – UNISINOS

Prof. Dr. JAIRO HENRIQUE ROGGE – ORIENTADOR – UNISINOS

K13a

Kaipper, Mávis Dill.

Aragwaksã : a retomada da terra, a festa de casamento e outras manifestações culturais indígenas Pataxó na Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia / Mávis Dill Kaipper. – 2018.

191 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2018.

"Orientador: Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge."

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

Dedico esse trabalho às vítimas do “Fogo de 51” e aos sobreviventes dessa chacina, atualmente anciãos das aldeias Pataxó, que se ocupam em ser índios, fazer o que os antepassados lhes ensinaram e divulgar os saberes tradicionais aos mais jovens.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus antepassados, em especial, Dona Maria Fernandes de Moraes, nascida em 1863, em Caxambú, declarada como “brasileira de origem” em entrevista sobre a genealogia familiar, pela sua filha, Normélia Moraes Kaipper, minha avó, da qual herdei pelo ramo familiar paterno, conhecimento em ervas e sensibilidade aos fenômenos da natureza. Dona Maria teve sua personalidade obscurecida nas histórias contadas ao pé do fogão à lenha, por ser casada com Abraão Antônio de Moraes, nascido em 1862, que lutou na guerra do Paraguai e voltou para casa como herói. Marieta de Oliveira Moraes, irmã de Abraão e vítima de violência no período da guerra dos Farrapos, criou meu pai Velffe, minha tia Élgide e, posteriormente eu e meu irmão Max. Nessa tarefa, se ocupou de passar todos os ensinamentos possíveis sobre as fases da lua, os benefícios de cada planta do jardim e do pomar, de forma oral, como manda a tradição. Com a mesma ênfase, agradeço aos meus pais Velffe e Nilza (ambos in memoriam) pelo gosto de estudar.

À Ivone Grassi Keske por ter me adotado como filha desde 2007.

Ao meu filho Eduardo e esposa Suzana Cristine, à minha filha Cristiana pela compreensão nas ausências.

Aos meus netos, Renato Jorge e Augusto Daniel pelo carinho incondicional.

À Dionê Ferreira Belé, codinome Maria, por me proteger, me aconselhar e cuidar de mim, minha casa e minha família desde 1990.

Aos amigos Balmukund Niljay Patel, pelas incontáveis fotos e à Hely Dutra Cabral da Fonseca, pelas viagens e todo o apoio durante as práticas da pesquisa.

Aos colegas Wedeson Ledoux Costa, Fabiana Mariano Morais e Leidivan Lima (Tchurran) pelo companheirismo.

Aos colegas Deijair, Andréa e Awóy pelo cuidado na correção do texto em português e Patxohã respectivamente.

A cada índio e índia Pataxó que prestou informações pacientemente desde 2004 na Reserva da Jaqueira: Nitynawã, Kapimbará, Nayara, Jandaya, Syratã, Takwara, Juari, Muricy, Oity, Haywã, Jaguatiry, Xohã, Damiana, Aricury, Wekanã. Na Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: Jerry Matalawê, Marilene, Vilma, Adriana, Awói, Ajuru, Pedro (Txihi), Zizélia, Hayô, Kamassari, Gilson, Diana (Mayon), Tapurumã, Kátia, Cirlaine, Nahima, Rose. Na aldeia urbana de Coroa Vermelha: Pajé Itambé, Ubiranã, Ubirai, Luzia(Suturyana), Louro, Alzeane(Exna). E muitos outros que ouvi e assisti, mas não lembraria os nomes, meus sinceros agradecimentos.

À Reitoria da Universidade Estadual de Feira de Santana e aos colegas do Departamento de Letras e Artes pelo incentivo.

A todos os professores do Curso de Doutorado de História da Unisinos.

Às bibliotecárias da UEFS, da UNISINOS e do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia.

Ao meu Orientador, Professor Dr. Jairo Henrique Rogge pela sensibilidade e competência.

Los instrumentos y políticas no tienen necesariamente que tener consecuencias positivas para nuestras tierras y nuestras vidas. Pueden ser fácilmente usados para debilitar nuestros derechos indígenas y limitar nuestro acceso a nuestros recursos. Se nos considera irrelevantes o, cuando se nos presta atención, somos cortejados como exóticos fuentes de conocimiento para incrementar las ganancias de las grandes empresas. Nos oponemos energicamente a esta visión y buscamos un enfoque alternativo a la protección ambiental y el uso sostenible de los recursos, que respete tanto los bosques como sus habitantes.

Alianza Internacional de los Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales, Cuzco, 1992.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo apresentar o *ARAGWAKSÃ*, festa anual em comemoração ao reconhecimento do território indígena Pataxó, e analisar as manifestações culturais e históricas no contexto dessa celebração, que se iniciou em 1º de agosto de 1998 e, neste ano de 2018, estará comemorando a sua 20ª edição. A composição textual descreve o processo histórico da formação e dispersão territorial do povo Pataxó, provocada por discriminação e perseguição; enquanto o texto imagético mostra os aspectos artístico-culturais e registra as suas manifestações tradicionais em sua representação fotográfica, nas quais estão presentes materiais, cores e significados de profundo simbolismo étnico. Nesta pesquisa, adotou-se a metodologia qualitativa de princípios etnográficos, sendo que, para a coleta e a produção de dados, utilizaram-se a observação participante, a entrevista semiestruturada, os registros iconográficos e sonoros e as imagens em movimento. Para analisar os dados, foram escolhidos os pressupostos da análise de conteúdo, a fim de proceder à articulação teórica entre relatos orais, as imagens do povo Pataxó e seu modo de vida. As considerações destacam os pontos importantes da Cultura indígena Pataxó, ao tempo em que invocam os direitos constitucionais para requerer o reconhecimento civil dos casamentos realizados nas aldeias, dentro das normas e da praxe jurídica brasileira.

Palavras-chave: Cultura Indígena Pataxó. Casamento indígena Pataxó. Manifestações artístico-culturais Pataxó.

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo presentar el Araguaksán, fiesta anual en conmemoración al reconocimiento del territorio indígena Pataxó, y analizar las manifestaciones culturales e históricas en el contexto de esa celebración, que se inició el 1 de agosto de 1998 y, en este año de 2018, celebrará su 20ª edición. La composición textual describe el proceso histórico de la formación y dispersión territorial del pueblo Pataxó, provocada por discriminación y persecución; mientras que el texto imagético muestra los aspectos artístico-culturales y registra sus manifestaciones tradicionales, en su representación fotográfica, en las que están presentes materiales, colores y significados de profundo simbolismo étnico. En esta investigación, se adoptó la metodología cualitativa de principios etnográficos, siendo que para la recolección y la producción de datos, se utilizaron la observación participante, la entrevista semiestructurada, los registros iconográficos y sonoros y las imágenes en movimiento. Para analizar los datos, fueron escogidos los presupuestos del análisis de contenido, a fin de proceder a la articulación teórica entre los relatos orales, las fotos del pueblo Pataxó y su modo de vida. Las consideraciones finales destacan los puntos importantes de la Cultura indígena Pataxó, al tiempo que invocan los derechos constitucionales para requerir el reconocimiento civil de los matrimonios realizados en las aldeas, dentro de las normas y de la praxis jurídica en Brazil.

Palabras clave: Cultura Indígena Pataxó. Boda indígena Pataxó. Manifestaciones artístico-culturales Pataxó.

ABSTRACT

The present research aims to present ARAGWAKSÃ, an annual celebration to commemorate the recognition of the Pataxó indigenous territory, and to analyze the cultural and historical manifestations in the context of this celebration, which began on August 1, 1998 and in this year of 2018 will be celebrating its 20th edition. The textual composition describes the historical process of the territorial formation and dispersion of the Pataxó people, provoked by discrimination and persecution; while the imagery shows the artistic-cultural aspects and registers their traditional manifestations, in its photographic representation, in which are presented materials, colors and meanings of deep symbolism ethnic. In this research, the qualitative methodology of ethnographic principles was adopted. The participant observation, the semi-structured interview, the iconographic and sound records and the moving images were used for the collection and production of data. In order to analyze the data, the assumptions of the content analysis, were chosen in order to proceed with the theoretical articulation with the oral reports, photos of the Pataxó people and their way of life. The conclusion is to highlight the important points of the Pataxó Indigenous Culture, while invoking the constitutional rights to request the civil recognition of marriages in the villages, within the norms and legal practice in Brazil.

Keywords: Pataxó Indigenous Culture. Pataxó indigenous marriage.

RÉSUMÉ

La présente recherche a comme objectif présenter l'Araguaksã - fête annuelle de la reconnaissance du territoire indigène Pataxó - et d'analyser les manifestations culturelles et historiques dans le contexte de cette célébration qui a débuté le 1er août 1998 et que cette année de 2018 célébrera sa 20ème édition. La composition textuelle décrit le processus historique de formation et de dispersion territoriale du peuple Pataxó provoqué par la discrimination et la persécution, tandis que le texte d'imagerie montre les aspects artistiques-culturels et enregistre leurs manifestations traditionnelles, dans sa représentation photographique, dans laquelle sont présents les matériaux, les couleurs et les significations du profond symbolisme ethnique. Dans cette étude nous avons adopté une méthodologie de type qualitatif fondée sur une approche ethnographique. Comme méthodes de recueil de données nous avons utilisé l'observation participante, l'entretien semi-structuré, des enregistrements iconographiques, sonores et des images en mouvement. Pour l'analyse de données, nous avons choisi les principes d'analyse de contenu, afin de procéder à l'articulation théorique avec les rapports oraux, les photos du peuple Pataxó et leur mode de vie. La conclusion met en évidence les points importants de la culture autochtone Pataxó, tout en invoquant les droits constitutionnels de demander la reconnaissance civile des mariages réalisés dans les tribus dans les normes et la pratique juridique.

Mots-clés: Culture indigène Pataxó. Mariage indigène Pataxó. Manifestations artistiques et culturelles Pataxó

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Desembarque de Cabral em Porto Seguro em 1500. Oscar Pereira da Silva, 1922.

Imagem 2 – Primeira Missa no Brasil. Vitor Meirelles, 1922.

Imagem 3 - Ponte de cipó. Rio De Janeiro. Johann Moritz Rugendas, 1824.

Imagem 4 – Índios da Colônia Brasilis, Jean Baptiste Debret, 1830

Imagem 5 - Mapa de ocupação indígena na costa brasileira.

Imagem 6– Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha. Santa Cruz Cabrália, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2005

Imagem 7 – Professores da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha em demonstração do Awê. Santa Cruz Cabrália, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2005.

Imagem 8 – Jaguatiry Pataxó em palestra na Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2005.

Imagem 9 – Nitynawã Pataxó e Juary Pataxó, primeira entrevista sobre a História Indígena. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2005.

Imagem 10 – Nitynawã Pataxó, uma das líderes da comunidade protagoniza o ritual para os alunos da Universidade Estadual de Feira de Santana. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2005.

Imagem 11 – Pai ensinando a filha a fazer fogo. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2005.

Imagem 12 – Juary Pataxó, representante das jovens lideranças do povo Pataxó. Momento do preparo do incenso de amesca. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper. 2005.

Imagem 13 e 14 – Alunos da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha em desfile de participação dos Jogos Indígenas. Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2016.

Imagem 15 – Desenho de Anarí Pataxó (retirado do livro Raízes e Vivências, 2005) sobre a ocupação da aldeia de Barra Velha na década de 1940. Mávis Dill Kaipper, 2018.

Imagem 16 – Professor Awóy Pataxó em visita à Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2016.

Imagem 17 - Desenho à lápis retratando a anciã Taquara Pataxó, mãe das lideranças fundadoras da retomada do território da Jaqueira e residente local. Haywã Pataxó, 2018.

Imagem 18 - Ubiranã Pataxó durante os jogos Indígenas em 19/04/2016, Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2016.

Imagens 19 e 20 - Pintura corporal tradicional e contemporânea durante os festejos do Aragwaksã. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, (1º/08/2016)

Imagem 21 – Modelo de pintura para a mulher Pataxó no rosto e nos braços. Extraído do Livro Raízes e Vivências, 2005.

Imagem 22 - Modelo de pintura para o homem Pataxó no rosto e nos braços. Extraído do Livro Raízes e Vivências, 2005.

Imagem 23 - Detalhe da pintura corporal em cores. Casamento Cultural Pataxó. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.

Imagem 24 - Jokana vestida conforme a tradição, com palha, côco, plumas e sementes. Casamento Cultural Pataxó. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.

Imagem 25 - Dhahara pintando Nawí, ornadas com cocares, brincos e pulseiras durante o Aragwaksã. Casamento Cultural Pataxó. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.

- Imagem 26 - Syratã Pataxó, 20 anos, residente da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 27 e 28 – Perneiras e tornozeleiras tradicionais. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.
- Imagem 29 – Arranjo de cabelo com plumas coloridas e contas. Jogos Indígenas. Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2016.
- Imagem 30 – As sete finalistas do Concurso de Beleza Indígena. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2016.
- Imagem 31 - Cartaz alusivo ao Aragwaksã, 2017, Preservação da Mata Atlântica. Reserva Indígena da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2018.
- Imagem 32 - Pajé Itambé Pataxó. Aldeia Urbana de Coroa Vermelha, Santa Cruz de Cabralia, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2/11/2017.
- Imagem 33 - Cacique Syratã Pataxó. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.
- Imagem 34 – *Casal de noivos. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira.* Porto Seguro, Bahia, Balmukund Niljay Patel 2008.
- Imagem 35 - Orquídeas da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel 2008.
- Imagem 36 - Moradias na mata da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2010.
- Imagem 37 - Animal caçado e morto como prova de habilidade do noivo em caçar e alimentar sua família. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 38 – Noivo carregando a tora, acompanhado de outros guerreiros, na terceira prova, para firmar compromisso com a pretendida. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.

- Imagem 39 - O noivo no momento da entrega da tora. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 40 - Arissana pintando a noiva para a cerimônia. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 41 - A chegada da noiva e seu cortejo no kijemi grande ou Aragwá. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 42 - Centro do Aragwá, altar montado para o casamento, com objetos sagrados e símbolos. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 43 - Kamaywrá incensando o local da cerimônia no Aragwaksã, Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 44 - Syratã desenha os sinais sagrados que firmam o compromisso do novo casal. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 45 - Cerimônia da troca de cocares. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 46 - Momento da bênção dos guerreiros para a felicidade dos noivos. Kijemi Grande, Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 47 - Jaguatiry Pataxó compartilhando kawí com os guerreiros depois da Bênção. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 48 - Casamento duplo realizado durante o Aragwaksã de 2016 por Nayara Pataxó (com o cocar de papagaio). Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.
- Imagem 49 - Dança que encerra a cerimônia matrimonial. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.
- Imagem 50 - Beijú com recheio de coco. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.

LISTA DE TABELAS

TABELA 01 – Cronologia da língua geral na Amazônia

TABELA 02 -Tronco Linguístico Macro-Jê. Fonte: RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna. Línguas Brasileiras para o conhecimento das Línguas Indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

TABELA 03 – Lista de palavras em Patxôhã. Fonte: Nitynawã Pataxó, 2011, p.50.

TABELA 04 – Lista de nomes em Patxôhã e seu correspondente em português. Fonte: livro Raízes e Vivências , 2005.

SUMÁRIO

1.0 INTRODUÇÃO - A PERMISSÃO ICONOGRÁFICA E O MÉTODO	19
1.1 Imagem e História	19
1.2 Trilha metodológica da pesquisa	28
2.0 AMÉRICA, CONTINENTE VAZIO?	48
2.1 Índio, ser ou não ser. É uma questão?	49
2.2 Não índio, mero contraste ou negação retaliante?	53
2.3 Quantos são os índios?	54
2.4 Terra de índio, índio da terra.	59
2.5 O preconceito linguístico como forma de exclusão	71
2.6 Breve histórico das lutas territoriais dos povos indígenas da Bahia	78
2.7 O outro, o estrangeiro de dentro	87
2.8 Extermínio ou mestiçagem	90
3.0 MEMÓRIA E IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DA CULTURA PATAXÓ	96
3.1 Historiando o conceito de cultura	103
3.2 A tradição cultural dos antepassados	113
3.3 De onde vem o nome Pataxó?	116
3.4 Patxôhã - a língua Pataxó	116
3.5 Pintura corporal Pataxó	122
3.6 Confeção e uso de adereços tradicionais	129
3.7 A arte indígena – Bioarte	133
3.8 Aragwaksã – aniversário da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira	135
3.9 União conjugal indígena	139
4.0 CASAMENTO CULTURAL PATAXÓ – ANEMÃVÊY	148
4.1 Enamoramento	148
4.2 As provas de proteção, força e sobrevivência	150
4.3 A noiva	154
4.4 Aragwá	157
4.5 O pajé	158
4.6 A cerimônia de casamento	159
4.7 Ritual de Canto e dança – Awê	163
4.8 Mangutxi e Goyá	165
5.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	176
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	185
ANEXOS	187

1.0 INTRODUÇÃO - A PERMISSÃO ICONOGRÁFICA E O MÉTODO

A comunidade indígena Pataxó da Bahia, cuja aldeia-mãe se localiza próximo ao Monte Pascoal, foi um dos primeiros povos nativos a manter contato com os europeus e sua cultura. Desde o início do século XVI, esse povo vem sofrendo uma deculturação¹ contínua e progressiva. Ao final do século XX e início do século XXI, alguns componentes das aldeias Pataxó² alcançaram estudos universitários e sentiram a necessidade de resgatar sua identidade indígena e os costumes da sua gente. Em consonância com essa ideia, o presente texto versa sobre a história e a cultura do povo Pataxó, apresentando-se como uma proposta ambiciosa, diante da reduzida bibliografia específica existente e da evidente exogenia da pesquisadora numa cultura tão diversa da sua.

Diante dos fatos expostos, faz-se mister pedir permissão para que o texto contenha citações eivadas de palavras de uso corriqueiro na aldeia, com bibliografia de própria autoria de pessoas de etnia Pataxó, assim como o uso de imagens que lhes retratem a vida e as circunstâncias.

1.1 Imagem e história

No intuito de relacionar melhor ilustrações, fotos e imagens utilizados no correr do texto, busca-se uma análise que amplie o entendimento raso que se tem sobre os registros visuais e se expanda gradativamente a forma de ler as imagens, em união harmônica ao texto que a acompanha. “A comunhão entre Desenho e História ainda é pouco analisada no meio técnico científico, o que tem revelado lacunas nos âmbitos da reconstituição iconográfica e da história das artes.” (TRINCHÃO; OLIVEIRA, 1998, p. 35) Seria por demais banal considerar imagens com todo um conteúdo explícito como mera ilustração ou simples instrumento para transmissão fácil de conteúdos, como ocorre em publicações jornalísticas. Destaca-

¹ O termo deculturação é usado para designar o processo que opera nas situações especiais em que contingentes humanos desgarrados de sua sociedade (e, por conseguinte, do seu contexto cultural), por meio do avassalamento e da transladação, e aliciados como mão de obra de empreendimentos alheios, se veem na contingência de abandonar seu patrimônio cultural próprio e aprender novos modos de falar, de fazer, de interagir e de pensar (RIBEIRO, 2007, p. 36).

² Pataxó – designa o coletivo de “um povo indígena de língua da família Maxacali, do tronco Macro-Jê” (ALBUQUERQUE, 2010, p.14). “Esse nome não se usa no plural, viu pró?” (INFORMAÇÃO ORAL DE RAYÔ PATAXÓ, DIRETORA DA ESCOLA INDÍGENA PATAXÓ DE COROA VERMELHA, 2006).

se, antes de prosseguir, informar que as autoras supracitadas serão referenciadas também mais adiante, uma vez que suas assertivas são importantes e explicativas.

No presente trabalho, o ímpeto vai na direção conectiva entre História e registro imagético, de forma a transpor antigos paradigmas e evidenciar uma nova visão interpretativa sobre imagens atuais e/ou registros visuais do passado.

Profissionais de pesquisa em Desenho, Imagens e Registro Visual argumentam sobre a possibilidade de que artefatos ilustrativos sejam considerados como “fonte de conhecimento, passível de críticas e aberto a interpretações, tão importante quanto o texto de valor histórico”. (TRINCHÃO; OLIVEIRA, 1998, p.36).

Observa-se que, desde os desenhos rupestres, viajando por toda a produção pictórica da Idade Medieval, a imensa variedade de imagens produzidas atualmente, com recursos de programas de computador, independente de ser uma obra histórica ou ter valor artístico, faz parte do cabedal de registros de uma época e de uma cultura ou civilização. Resguardados devidamente as proporções entre os recursos disponíveis a cada época, as individualidades de cada artista, a capacidade de interpretação de quem a aprecia, na atualidade, é possível dispor de muitos registros gráficos que podem agir como ativadores da imaginabilidade, evocando o passado e provocando diversas interpretações da representação da História.

Invoca-se o conceito da exiguidade do tempo presente para lembrar que as imagens fotográficas registradas na Reserva Indígena da Jaqueira e outros locais de convívio e visitação, passados apenas dez anos, em 2014, já se tornaram fonte de interesse e curiosidade entre os moradores locais, visto que as visitas na aldeia se tornaram constantes a partir de 2004, embora possa ser entendido como tempo presente, por se tratar basicamente sobre as mesmas pessoas, no mesmo local e um pequeno intervalo de tempo. E com mais quatro anos, ou seja, passados catorze anos, as fotografias feitas com as crianças da época, em 2018 são registros históricos da forma de vida pregressa dos jovens adultos. É evidente que essas fotos revistas, nos dias atuais, são imagens impregnadas de descrição histórica.

Os registros históricos, independentes de serem escritos ou imagéticos, são testemunhos que caracterizam uma área do conhecimento que não atinge apenas o tempo vivido, estendendo-se ao tempo da memória e da experiência, proporcionando a reconstrução do passado. “O desenho não é um fenômeno isolado e representa um conjunto variável de habilidades na manipulação de imagens no espaço mental e plástico, assim como o registro escrito manipula as palavras nos

textos.” (TRINCHÃO; OLIVEIRA, 1998, p. 39). Entendendo-se esse processo como uma gramática gráfica, torna-se possível ao leitor ou espectador fazer leituras e interpretações, conforme sua própria habilidade e conhecimento.

A premissa que aqui se estabelece não aceita definições, nas quais o desenho seja apenas mera expressão gráfica da forma, sem considerar os vínculos que possam se estabelecer entre a História e o Desenho, as imagens e outras representações visuais. Assim, entende-se que são formas de transmissão de conhecimento intrinsecamente relacionadas, que têm igual função: a de registrar histórias, individuais e coletivas, grafando no tempo e no espaço a trajetória das civilizações. Enquanto registro histórico, o desenho incumbe-se de contextualizar e possibilitar o entendimento dos acontecimentos.

As autoras esclarecem que a arte, como objeto histórico, pode ser analisada a partir da reflexão que Walter Benjamin oferece por meio de sua concepção de história, de arte e de memória. O conceito benjaminiano de história não tem como foco principal a história social, assim como não se detém numa postura de crítica endereçada à história da arte ou a qualquer outra categoria de história. A sua análise caracteriza-se por uma revisão crítica da história da literatura que pode ser vista como uma análise que se expande à compreensão geral da história.

Benjamin (1994) estabelece conceitos nos quais são perceptíveis manipulações que limitam a referência histórica preexistente, de maneira que o bem cultural permaneça restrito a resquícios do contexto histórico, restringindo as conexões entre arte e memória, e limitando a vocação histórica da obra de arte.

Não se deve, portanto, desassociar as obras do passado do contexto histórico em que se inserem, ignorando a reflexão sobre as nuances históricas e políticas inoculadas por uma historiografia burguesa, que dominou fatos e registros durante séculos e requer transparência nos seus reais objetivos.

Ressalte-se a premência em como pensar o tempo histórico, e sua importância, ao inserir imagens e registros visuais, enquanto testemunho histórico. Naturalmente, compreende-se que a interpretação sobre o objeto de arte histórica implica na releitura do passado; dessa forma, tornando-se passível de uma nova construção. Concebe-se a possibilidade de uma avaliação crítica converter-se numa experiência de libertação de um passado expressivo, que aguarda ansioso o momento de transbordar suas verdades anteriormente encobertas pelas curvas tendenciosas do tempo, que esconde o súdito para enaltecer a majestade, que anula

a fêmea reprodutora para sobrepujar seu patrão, que reveste cristãos com pele de ovelhas para que obedeçam seus pastores...

Justifica-se a análise crítica e a libertação nesse entrelace de relações plurais, onde o registro histórico baseia-se no conceito de que imagens e meio ambiente interagem continuamente entre si e com o observador. O meio seleciona, organiza e dota de sentido aquilo que vê, dessa maneira limita e dá ênfase ao que é visto.

Para captar verdadeiramente uma imagem, é necessária toda uma desconstrução crítica, um conhecimento amplo da gramática que regula linhas e cores, assim como uma boa dose de sensibilidade contemplativa. Sabe-se que a interpretação iconográfica retém uma carga histórica que deve ser convenientemente assimilada para que se compreenda visualmente a preexistência de uma imagem em seu contexto.

Muitos trabalhos de reconstituição factual se apoiam em documentos, fotografias, gravuras, desenhos, pinturas, o que os caracterizariam como recortes iconográficos da história, porém, inevitavelmente, as lacunas de informações visuais serão subsidiadas por fragmentos de informações escritas, relatos orais e interpretação subjetiva. Sobre o desembarque, escreve Caminha:

E dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito, segundo os navios pequenos disseram, por chegarem primeiro ali... e o Capitão mandou no batel em terra Nicolau Coelho para ver aquele rio: e tanto que ele começou para lá a ir, acudiram pela praia homens, quando dois, quando três, de maneira que ,quando o batel chegou à boca do rio eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhe cobrisse suas vergonhas; traziam arcas nas mãos e suas setas [...](CASTRO, 1968 *apud* TRINCHÃO; OLIVEIRA, 1998, p.40).



Imagem 1 – Desembarque de Cabral em Porto Seguro em 1500. Oscar Pereira da Silva, 1922.

A compreensão do mundo atual depende da forma como são lidos os registros visuais e os textos antigos. Segundo Decca (1991), o real torna-se aquilo que o historiador construiu na sua trama e na sua intriga, num referencial artificial de tempo.

Existem bons exemplos de historiadores gráficos como Jean Baptiste Debret, Joann Moritz Rugendas, membros da Missão Francesa que veio ao Brasil em 1816. Eles atuaram na Academia Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro, que, a partir de seu imaginário, retrataram cenas memoráveis do descobrimento e de outros episódios importantes da história brasileira. Enquanto Pero Vaz de Caminha – escrivão-mor da expedição de Pedro Álvares Cabral - descreve como foram os contatos com os portugueses e os índios Tupiniquim, três séculos depois, artistas como Vitor Meirelles e Oscar Pereira da Silva, fizeram sua releitura particular baseado na Carta de Achamento (ver imagens 1 e 2).

Ao domingo de pascoela, pela manhã, determinou o capitão de ir ouvir missa e pregação... Mandou naquele ilhéu armar um esparavel, e dentro dêle alevantar altar mui bem corrigido... Acabada a missa... e pregou uma solene e proveitosa pregação da história do evangelho; e em fim dela tratou da nossa vinda e do achamento desta terra [...] Enquanto estivemos à missa e à pregação, saíram na praia outra tanta gente, pouco mais ou menos como os de ontem, com seus arcos e setas, os quais andavam folgando e olhando-nos e

assentaram-se (CASTRO, 1968 *apud* TRINCHÃO e OLIVEIRA, 1998, p.40).



Imagem 2 - A Primeira Missa no Brasil, quadro pintado por Vitor Meireles, 1861.

Algumas dessas cenas retratadas por esse pintor tornaram-se relatos históricos que, ultrapassando gerações, foram fontes incontestáveis de história. Ele procurou também retratar os selvagens brasileiros, deixando claro que o seu objetivo era mostrar o homem da natureza, com seus meios intelectuais primitivos, em face ao homem da civilização, armado com todos os recursos da ciência (ver imagem 3).

Os artistas, com seus desenhos, e Caminha com suas cartas, representam o primeiro registro escrito da história do Brasil, quando retratam a história de um vasto território que, segundo Debret (1989), achava-se “repartido entre tribos selvagens cujo caráter variava de conformidade com a influência do solo que habitavam e o modo de conseguirem os seus meios de subsistência”.



Imagem 3 – Índios sobre a ponte de Lianne. Rugendas, 1824.

As pranchas desenhadas, aquareladas, posteriormente litografadas e apresentadas por Debret em um dos seus livros - *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil* (1989) - foram consideradas como o mais completo documentário social, histórico e paisagístico que se conhece [...] testemunho fiel de um período da história brasileira e constituem-se em fonte de conhecimento do passado, em vestígios da história brasileira. Tais registros fazem de Jean Baptiste Debret, junto a Johann Moritz Rugendas e muitos outros, historiadores gráficos que tiveram sua forma singular de pensar os fatos que determinaram a narrativa gráfica da história.

O próprio artista, Debret, concebia-se como um pintor de história, que trabalha a partir de sua experiência, sua interpretação e formação. De fato, esses condicionantes incidem sobre sua obra e devem ser revistos no momento em que o observador se detém numa análise crítica.



Imagem 4 - Índios da Colônia Brasilis. Debret, 1830.

Questiona-se a verdadeira imagem do Brasil que foi retratado por seus desenhos, pois, segundo o próprio Debret (1989), ele foi encorajado por estrangeiros que o visitaram a “preencher algumas lacunas, a fim de compor uma verdadeira obra histórica brasileira” (*apud* TRINCHÃO; OLIVEIRA, 1998, p.40).

Destaque-se aqui o interesse do artista por motivos pictóricos comuns ao contexto sócio-político brasileiro da época, assim como o desejo de produzir uma obra histórica verdadeira, que denotasse civilização, progresso e honra e que principalmente colocasse aquele jovem país numa situação similar a de outras nações do continente.

De qualquer forma, é dever lembrar que a produção desses artistas tem papel fundamental na historiografia da arte brasileira, porém são obras de estrangeiros e carregadas de intencionalidades políticas.

O ponto de partida para inaugurar os fatos e relatos pertencentes à memória histórica de um grupamento, não pode estar noutro lugar, que não seja seus antepassados, aqueles parentes antigos que precederam as gerações atuais e que formam o corpo ancestral de um povo. Os ancestrais habitam o mundo espiritual e podem se comunicar com seus descendentes de maneira onírica ou pelos sons das águas, do vento, das árvores, da floresta ou qualquer outro elemento da natureza. Eles se manifestam de forma a proteger e preservar seu povo, exercendo assim um papel de verdadeiras divindades anciãs. Como exemplo, na Reserva da Jaqueira,

Takwara, atualmente com 98 anos exerce esse papel e nos honra com sua presença.

Para honrar a importância das imagens anteriormente citadas, fotos e desenhos que estão inseridos no correr do trabalho, de maneira que serão respeitados os limites que definem e regem o conceito de texto imagético, que sugere que a linguagem textual pode ser expressa num texto musical, ou num texto fotográfico, ou num texto gestual, dado que estas linguagens são interdependentes isto é, se complementam e se fundem, formando assim, um novo tipo de linguagem e de texto, que se constituem mutuamente. Celia Abicalil Belmiro, da Faculdade de Educação da UFMG, esclarece que:

Aceitar que as imagens podem se constituir como textos é poder dizer que, antes de tudo, elas se estruturam na forma de um texto visual que pode ser lido. A questão que se coloca é como podemos ler esse texto imagético. Lembramos que a definição de texto toma por base as teorias linguísticas atuais que vêm ampliando esse conceito como uma produção, seja verbal, sonora, gestual, imagética, em qualquer situação de comunicação humana, estruturada com coerência e coesão. São necessários minimamente os interlocutores, um contexto e um texto, que pode apresentar diferentes materialidades.³

Entende-se que tanto o texto visual como o sonoro, o gestual ou outro obedecerá as especificidades de cada linguagem e suas regras gramaticais de composição de texto, de forma que uma exposição de arte pictórica, por exemplo, pode ser considerada “um texto visual, na medida em que os elementos mínimos necessários para se constituir como texto estão presentes – o expectador, a obra, o ambiente onde se expõe a obra” (BELMIRO, 2018⁴) e suas intenções compartilhadas.

Calixto (2018) complementa:

Nas discussões que se desenvolvem sobre a leitura, buscando determinar quem é o responsável pela construção de sentidos dos textos, o eixo se desloca ora para o leitor, ora para o autor, ora para o texto, ora para a interação desses fatores, ou para outros tantos que os ultrapassam. Dependendo da ótica que se adote, as respostas se polarizam numa ou noutra dimensão. Não se trata de entrar nessa polêmica, mas de buscar determinar o papel que a forma desempenha para a construção do sentido do texto. (2018, p.104)

³ Disponível em: <[www.agb.org.br/XENPEG/artigos/GT/GT5/tc5%20\(80\).pdf](http://www.agb.org.br/XENPEG/artigos/GT/GT5/tc5%20(80).pdf)>. Acesso em: 06 fev. 2018.

⁴ Disponível em: <[www.agb.org.br/XENPEG/artigos/GT/GT5/tc5%20\(80\).pdf](http://www.agb.org.br/XENPEG/artigos/GT/GT5/tc5%20(80).pdf)>. Acesso em: 06 fev. 2018.

Existe um indício de que as formas falam, expressam-se. Então, mesmo num estudo demorado, vai-se perceber que o discurso não se faz fora de uma forma (CALIXTO, 2018), e, pode dizer coisas ao leitor, que poderão estar para além de sua percepção. Ainda acrescenta o autor que, “No caso do discurso imagético, pode-se postular que a forma com que ele acaba vindo a público seja fruto da reflexão do produtor e que as formas sejam definidas a partir de uma forma de concepção social” (p.104). Tal consideração se refere tanto aos objetos, quanto às pessoas envolvidas.

No mundo da leitura imagética, a fusão entre verbal e não-verbal toma conceitos amplos, criando novas formas de interagirmos com o mundo. Um mundo habitado por imensa diversidade de formas, cores, geografias, histórias e culturas. E é exatamente nessa amplitude que se espera que a permissão, pedida anteriormente, seja concedida pelo consenso dos que a lerão e oxalá a riqueza de detalhes que lhe é implícita, se concretize num bom casamento entre o texto vocabular, o fotográfico e os desenhos.

Nessa perspectiva, o texto irá seguindo na direção em que permite uma pessoa de cultura ágrafa “ler” o resultado de uma tese, habilitado por sua cosmovisão indígena, num exercício de observação de imagens eleitas sobre seu povo. Seria uma grande honra poder mostrar um resultado cuja comunicação e propósito se estabelecessem claramente entre uma instituição acadêmica e uma comunidade que clama por reconhecimento.

O tema abrangente desta pesquisa suscita a ideia de um entendimento mais amplo sobre o conceito de cultura, cultura indígena e o processo histórico que a constituiu. Especificamente os conceitos de cultura ou de memória étnica normalmente nos remetem a aspectos culturais de destaque em relação a outros grupos indígenas, visto que ainda não existe um registro bibliográfico amplo e acessível sobre o povo Pataxó, pois eles estão em processo de pesquisa e existem apenas alguns livros editados de sua própria autoria sobre assuntos e temas variados, produzidos nas últimas décadas.

1.2 Trilha metodológica da pesquisa

O estudo foca no povo Pataxó do sul da Bahia, que habita a região de Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália e distritos pertencentes a Porto Seguro, como é

o caso da Reserva Indígena da Jaqueira. Essa marcação territorial é para distinguir o povo Pataxó do povo “Pataxó Hã-Hã-Hãe, que vive na região de Pau-Brasil, Camacã, Itaju e Camamu” (ALBUQUERQUE, 2010, p.118). Conforme o mapa, a seguir, referente à distribuição dos povos indígenas brasileiros no século XVI, que ilustra a ocupação territorial da costa brasileira em 1587, o povo Pataxó não é citado, mas documentos antigos mencionam a possibilidade deles serem denominados equivocadamente de Aimorés⁵, como vemos no trecho que segue “Brasil: 500 anos de povoamento”, de Ronaldo Vainfas (2000, p.42):

Os chamados “tapuias” são de muito mais difícil identificação no Período Colonial, pertencendo boa parte deles ao tronco linguístico Jê ou a famílias linguísticas independentes, além de menos controlados pelos portugueses. Alguns deles se notabilizaram, no entanto, pela resistência aos portugueses, como foi o caso Aymoré.

Existe uma evidente simpatia nos membros da etnia Pataxó pelos Aymorés, ou Botocudos, assim como também pelos Maxakali, pois são sempre citados em conversas, provavelmente demonstrando laços criados no período da redução jesuítica, em que ficaram todos juntos na aldeia de Monte Pascoal, pré-existente e reconhecidamente Pataxó.

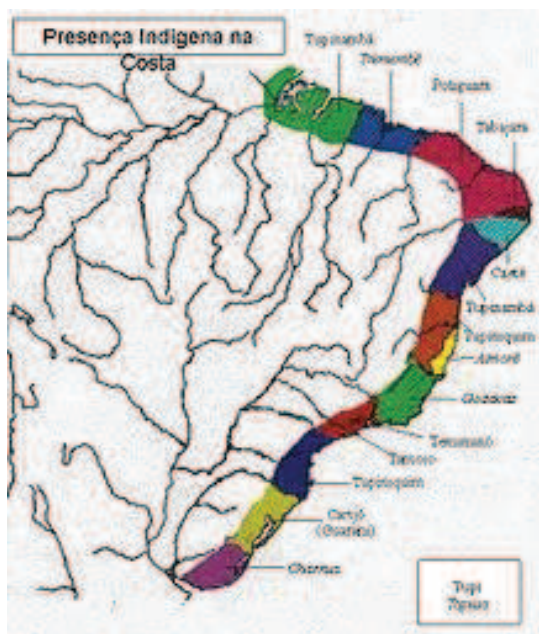


Imagem 5 - Fonte: Cf. nota de rodapé⁶.

⁵ Aimoré, designado eventualmente de ‘botocudo’ devido a uma rodela de madeira introduzida em furos artificiais feitos nas orelhas e no lábio inferior. Citado como povo destemido e guerreiro, lutaram contra a ocupação de seu território nas capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro pelos colonizadores europeus. Foram obrigados a se deslocar do Nordeste para o Sudeste e Centro-Oeste juntamente com a confederação Maxakali, também chamada Naknenuk (Pataxó, Monoxó, Amixokori, Kumonoxó, Kutatói, Malali, Makoní, Kopoxó, Kutaxó, Pañâme) ANDRADE, 2011, p.17

⁶ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_\(16th_C.\).jpg#/media/File:Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_\(16th_C.\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_(16th_C.).jpg#/media/File:Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_(16th_C.).jpg).

De acordo com o General José Couto de Magalhães (1935), baseado em informações de Gabriel Soares de Souza (1587) e Frei Jaboatão (1761)⁷, os seguintes povos habitavam a costa brasileira no século XVI (grafia da época):

- ❖ Tapuyas
- ❖ Potiguara
- ❖ Cayeté
- ❖ Tupinambá
- ❖ Tupinanki
- ❖ Papaná
- ❖ Aimoré
- ❖ Goaitacá
- ❖ Tamoyo
- ❖ Goayaná ou Guayaná
- ❖ Carijó
- ❖ Tapuyas do Sul (Charua e Minuan)

Fausto (2000), discorrendo sobre a cultura Macro-Jê e sua localização, relata que, inicialmente, “os Tupi-Guarani do litoral chamavam os povos do sertão de Tapuia e os descreviam como gente bárbara, desprovida de aldeia, agricultura, canoa, rede, e cerâmica (justamente os traços que iriam definir os marginais)” (p.60). E acrescenta: “o protótipo dessa categoria eram os grupos de caçadores/coletores, que, divididos em pequenos bandos estruturados pelo parentesco, levavam uma vida nômade” (p. 60). Na verdade, esses grupos não se adequavam à imagem de marginais, mas abrigavam todos os povos que não se encaixavam em classificações maiores no *Guia dos índios sul-americanos*, publicado pelo antropólogo norte-americano Julian Steward (1946 in MELLATI, 2007, p.44), que classificava e criava quatro grandes tipos de indígenas, numa tentativa de hierarquizar a população indígena, a partir de graus de complexidade entre a organização sociopolítica, seus modos de produção e a ecologia.

“Marginal” também é o termo usado por Dantas, Sampaio e Carvalho, (1998 in CUNHA, 1998) ao se referir sobre os povos indígenas do Nordeste, que viviam no

⁷ Os três autores têm obras de destaque com dados geográficos, históricos, linguísticos e botânicos sobre o Brasil. (Nota da autora)

território americano mais próximo da Europa, em se considerando as distâncias marítimas. O solo nordestino não oferecia tantas ameaças e desafios como a floresta tropical fechada que ocupava a zona meridional do território brasileiro, e ainda contava com a facilidade de acesso por meio da navegabilidade do Rio São Francisco. Devido às circunstâncias favoráveis, “em pouco menos de duzentos anos de efetiva presença colonial, devassado quase todo o seu território e, mais que isso, definidas as bases de toda a sua vida económica ulterior” Dantas, Sampaio e Carvalho, (1998 *in* CUNHA, 1998, p.434). A partir do século XVII, marcados sobretudo pelo processo histórico da sua marginalização, com a descoberta das minas e consequente deslocamento do pólo económico para Sudeste solidifica-se uma marginalidade constituída pelo próprio processo histórico regional. Tal aspecto pode ser esclarecedor ao processo de dispersão ou aglutinação dos povos indígenas do Nordeste e que, mesmo a partir de uma grande diversidade étnica, lograram constituir sua sobrevivência etnológica “sob o indelével signo da marginalidade”. O termo marginal e outros mais desqualificantes são encontrados com prodigalidade em textos dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX. No presente contexto, o termo é reiterado por Steward (1946 *in* CUNHA, 1998 p.431) para nominar “todos os povos sul-americanos não relacionados à floresta tropical, caso típico de todos os povos do Nordeste se excluídos os Tupi costeiros”. Na visão do colonizador quinhentista, havia os Tupi com unidade linguística e cultural e os seus inimigos, com imensa diversidade espalhados pela caatinga, os tapuias.

No bojo das afirmações acima, percebem-se as tentativas de desqualificação e marginalização, atitude totalmente rechaçada na presente proposta. Não é tarefa fácil para um pesquisador imergir numa cultura alheia à sua, como é o caso da cultura Pataxó, sem delimitações firmes e num momento no qual a preocupação maior é de unir forças para resgatar suas verdades ancestrais.

Diante do exposto, vê-se que é necessário delinear as características da identidade indígena para que, mesmo os povos que sofreram contínuos massacres e repressão severa de sua cultura, hoje chamados de aculturados, possam se entender e se unir a mais povos indígenas, retomando aspectos de sua origem.

Esta proposta de pesquisa busca reconhecer a trajetória histórica vivida pelo povo Pataxó, de forma que a noção de cultura tenha um sentido antropológico, no qual possam ser incluídos todos os produtos materiais, espirituais e comportamentais da vida indígena. Considerando-se Thompson (*apud* ALMEIDA,

2010, p. 21) que enfatiza a cultura como um produto histórico, dinâmico e flexível, que pode ser apreendido como um processo no qual homens e mulheres vivem suas experiências, a variação de aprofundamento, neste trabalho científico, será pautada nos produtos artísticos, no que se refere ao grafismo, à plumária e ao artesanato indígena Pataxó, exibido pelos próprios moradores da Aldeia da Jaqueira, durante a festa do Aragwaksã e no cotidiano da aldeia, por intermédio de sua produção artesanal.

Considerando-se que nesse cenário as estruturas culturais orientam o comportamento dos homens, mas não podem ser vistas como malhas de ferro que não lhes possibilitem agir fora delas, faz-se mister perceber as mudanças culturais, tanto nas situações de perda e esvaziamento, quanto nas aquisições pelo contato com outros povos. Dessa maneira, o entendimento sobre aculturação também se torna flexível, aceitando a possibilidade de ressignificação cultural, nas quais se leva em conta o interesse e a motivação dos próprios indígenas nos processos de mudança. Assim, eles deixam de serem vítimas passivas de imposições culturais e passam a ser vistos como agentes do processo, incorporando novos elementos da cultura ocidental, quando lhes atribuem significados próprios e os utilizam nas novas situações que vivenciam.

A seguir, relata-se o interesse por este tema, que iniciou na companhia da professora Nadja Maciel⁸, em uma viagem de campo com uma turma de Estágio Curricular do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), em 2005, numa visita, pela primeira vez, à Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabralia.

Naquele momento, impressionou-nos as características físicas da escola, sem muros nem cercas, com salas em formato octogonal e cobertura de piaçava. (ver imagem 7)

Outro fator de destaque naquela primeira visita foi a tranquilidade entre alunos e professores devido ao comportamento calmo que predominava entre os estudantes da escola.

⁸ Profa. Dra. Nadja Maria Lima Maciel, titular da disciplina Estágio do Departamento de Educação na Universidade Estadual de Feira de Santana, que costumava levar seus alunos para estagiar na Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha entre 2005 e 2014.



Imagem 6 – Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha. Santa Cruz Cabrália, Bahia. Registro da autora, 2005.

A primeira impressão fora muito positiva, visto que, naquela época, alguns alunos ainda se vestiam com tupsay⁹, trajes típicos da cultura Pataxó, e usavam colares de contas e cocares com plumas, nos quais predominava a cor vermelha. Noutra sala separada, havia uma exposição sobre a língua Patxôhã, os números e os desenhos corporais masculinos, femininos e seus significados.



Imagem 7 – Professores da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha em demonstração do Awê. Santa Cruz Cabrália, Bahia. Registro da autora, 2005.

⁹ Tupsay – termo na língua Patxôhã para designar um elemento do traje típico da etnia Pataxó, composto por longas tiras de palha macia que é amarrada na cintura semelhante a uma tanga. (nota da autora).

As professoras da escola incentivaram a visitar à Reserva da Jaqueira, onde foi possível observar o modo de vida tradicional na mata, presenciar o awê, dança tradicional, e um jovem chamado Jaguatiry contou a história de seu povo, seus costumes e detalhes da vida na floresta, na perspectiva do povo Pataxó.



Imagem 8 – Jaguatiry Pataxó em palestra na Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Registro da

Desde então, estabeleceu-se um vínculo de apoio e de estudos com os professores da referida escola e da Reserva. Nesse período, outros professores da UEFS passaram a levar seus alunos até Porto Seguro e Cabralia, envolvendo-os em projetos, cada um dentro dos interesses de seu curso, procurando colaborar com a melhoria da qualidade de vida dos indígenas Pataxó. Tais projetos eram traçados conforme os professores indígenas solicitavam, para que não houvesse uma interferência maior do que já houvera historicamente em seus costumes, bem como para procurar interferir, no mínimo possível, em suas rotinas.

As viagens de Feira de Santana para Porto Seguro ocorriam 2 a 3 vezes por semestre. Da convivência semestral, porém contínua, com as comunidades Pataxó, cresceu o interesse em colaborar com o movimento de resgate da sua cultura e de suas origens, esforço que eles têm feito com recursos próprios, conforme conversa informal com os moradores da Reserva da Jaqueira. (ver imagem 9)



Imagem 9 – Nitynawã Pataxó e Juari Pataxó, primeira entrevista sobre a História Indígena. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Registro da autora, 2005.

O lastro deixado na formação da autora pelo Mestrado em Educação Especial, curso ministrado por professores de uma instituição cubana, conduziu o pensamento, no qual se considera a educação indígena como Educação Especial, atualmente denominada de Educação Inclusiva. Ressalte-se, neste momento, que o alicerce de todos os estudos em Educação Especial é o respeito pelas diferenças. Ao planejar uma pesquisa científica pautada em estudos históricos e culturais de uma etnia diferente, a ênfase deverá repousar basicamente sobre o profundo respeito entre os diferentes. Una-se a isso o senso de preservação pela cultura alheia que poderá trazer contribuições para o registro escrito e iconográfico, assim como para o entendimento de especificidades identitárias Pataxó. Durante os 13 anos de convívio com eles e seus modos de enfrentar a vida com paciência e coragem, surgiu o desejo de retornar para eles com algum produto que colabore na caminhada que têm feito em direção à reconstrução de sua própria identidade cultural. (ver imagem 10)



Imagem 10 – Nitynawã Pataxó, uma das líderes da comunidade protagoniza o ritual para os alunos da Universidade Estadual de Feira de Santana. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Registro da autora, 2005.

Existe uma necessidade do indivíduo de se conhecer, se entender e se identificar. Essa necessidade permeia a cultura dos indígenas e eles também se perguntam o que é ser “índio”? Avançando mais nessa ideia, surge a questão do que o caracteriza, os traços da cultura que o designam e o identificam como pertencente a determinado povo. O indígena da Bahia não é o mesmo da Amazônia, de Goiás, do Xingu ou de qualquer outra região brasileira. Questões relevantes que permeiam este contexto são a da temporalidade e da demarcação de espaço, visto que o indígena de hoje não é o mesmo de antigamente, assim como o território que consideram deles, está, hoje, sob outras leis e outros proprietários.

Desse modo, devem ser considerados os critérios de inclusão e exclusão que legitimam o processo de delimitação das fronteiras identitárias para os povos indígenas, que propiciam uma reflexão sobre o que tem havido, tanto de adequado como de nefasto, para a vida das comunidades indígenas em todo o Brasil, especialmente daquelas que surgiram a partir de sua luta e do fato de se autodeclararem indígenas. Mota (2008) destaca que:

[...] o modo como o resgate cultural indígena está levando o indígena para fora de sua aldeia, em sentido contrário ao movimento anterior de estar dentro da aldeia. O que nos chama mais atenção para esses processos de definição da identidade indígena é a atual inclusão dos mesmos na sociedade brasileira de uma forma bastante diferente do que acontecia antigamente, quando ser índio era visto como algo negativo, pois se lhes atribuíam as piores qualidades possíveis. (2008, p. 23)

A autora reafirma que, quando uma comunidade se reconhece como indígena, ela se organiza em torno de seus antigos costumes. Daí surge uma necessidade de se individualizar, o que leva a comunidade a buscar um reagrupamento em um novo território definido como indígena, para que possa apropriar-se da terra, objetos, labores e tradições culturais. Trata-se de um movimento em direção a um suposto resgate da antiga forma de ser, das tradições reconhecidas como tribais e legitimadas perante as leis nacionais.

Acima de tudo, sobrevive ainda o mito do “índio legítimo” sem o qual não há auto-afirmação possível. Assim, as comunidades recém-reconstituídas vivem a busca e a validação de uma cultura tradicional como verdadeiro capital cultural, que lhes há de valer na hora de provar aos órgãos oficiais que têm direito à terra e a apoios institucionais. (MOTA, 2008, p. 23)



Imagem 11 – Pai ensinando a filha a fazer fogo. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Registro da autora, 2005.

Neste contexto, a intenção desta pesquisa surgiu por entender que a Universidade, como instituição acadêmica, pode dar um contributo para que esse quadro seja modificado, reconhecendo e publicizando as manifestações culturais e identitárias de cada grupo étnico, estimulando o fortalecimento da cultura indígena em sua própria comunidade como também nas comunidades que não convivem com os indígenas e têm uma ideia defasada e estereotipada do que significa ser indígena no Brasil de antes e de agora.



Imagem 12 – Juari Pataxó, representante das jovens lideranças do povo Pataxó. Momento do preparo do incenso de amesca. Reserva da Já-queira, Porto Seguro, Bahia. Registro da autora, 2005.

Neste estudo, emerge como objetivo geral: **investigar os aspectos da cultura e da história indígena Pataxó que os identificam e os individualizam como povo.**

E, no âmbito desse objetivo, delimitam-se etapas e tarefas, que foram se estabelecendo na seguinte ordem:

1. Aprofundar os estudos bibliográficos sobre a história e a cultura indígena no Brasil e como o povo Pataxó se insere neste contexto.
2. Definir critérios identitários gerais dos indígenas brasileiros para possibilitar uma base de dados e seu posterior estudo e categorização.
3. Estabelecer contatos prévios presenciais, pedir permissão oral e escrita para desenvolver a pesquisa, marcar os encontros vivenciais com os moradores das Aldeias Pataxós e, só posteriormente, e nessa ordem, fazer a visita, sem tempo inicialmente pré-determinado.
4. Entrevistar os anciãos das Aldeias Pataxós em seu local de residência, indagando-os sobre sua história e as características do povo ao qual pertencem, anotando ou gravando seus relatos, a depender da vontade de cada entrevistado.
5. Observar aspectos do cotidiano do povo Pataxó, seu trabalho, seus costumes e seus rituais, participando de todas as atividades que forem permitidas ao pesquisador.
6. Registrar a produção de objetos de fabricação artesanal indígena Pataxó, por meio de fotos e filmes, construindo exemplares artesanais, se assim for solicitado.
7. Categorizar os dados coletados, segundo critérios artísticos e culturais, organizando textos, imagens, registros sonoros e audiovisuais para utilização no corpo textual e imagético da tese de Doutorado.
8. Analisar os dados coletados segundo as bases da análise de conteúdo defendidas por Bardin (1977).
9. Redigir o texto final da tese, que deverá ser editado, publicado e distribuído ao maior número de escolas e comunidades possível.

Inicialmente, a meta da pesquisa era bem abrangente, pois sendo o âmbito de uma cultura muito vasto, de início, o pensamento era coletar tudo e publicar tudo. Com o desenvolvimento da coleta de dados, alguns aspectos vão sendo represados pela própria cultura, que se resguarda pelas distâncias dos aldeamentos, pelas datas inapropriadas, pela falta de comunicação. Mesmo assim, muito havia para ser visto e divulgado, com a concordância dos líderes Pataxó.

Diante das restrições de tempo, conteúdo e forma, que a escrita de uma tese acadêmica exige e das limitações impostas pelas distâncias linguísticas, culturais e

espaço-temporais da pesquisa, a questão norteadora desta pesquisa delineou-se como: **quais os aspectos da cultura indígena estão presentes no Araguaksã como demarcadores de identidade étnica Pataxó?**

Baseada nessa pergunta, o interesse se volta sobre o Araguaksã, que é o evento comemorativo de demarcação das terras indígenas do povo Pataxó e as manifestações culturais que acontecem no decorrer desse evento, eivado por cerimônias de casamento e batizado, jogos esportivos como flecha ao alvo, concurso da índia mais bonita. Tais manifestações serão descritas detalhadamente no decorrer do terceiro capítulo. Esses aspectos culturais que envolvem a festa foram observados entre os anos de 2005 a 2016 e serão descritos com todas as nuances possíveis de captar. A abordagem levará em conta tanto a forma como se apresentam nos últimos anos, quanto os relatos com base na memória dos indígenas mais velhos, dos caciques, dos pajés, dos professores indígenas e demais pessoas do povo Pataxó que frequentam a aldeia ou estiveram presentes nos períodos de pesquisa. Foram colhidas muitas falas espontâneas, assim como entrevistas gravadas, individualmente, sobre a formação do povo, sua união, seus casamentos, incluindo a visão de cada entrevistado e sua forma peculiar de responder. Percebe-se que os mais velhos, ao falar sobre os assuntos perguntados, tendem a contar uma pequena história que envolve a pergunta, visto que alguns aprenderam português depois de crescidos ou adultos, enquanto os mais jovens utilizam um discurso corrente, avaliativo e, muitas vezes, comparativo, entre vários momentos ou locais. Destaque-se a inteligência rápida nas respostas e a grande fluência numa língua que não é sua língua mãe, pois eles fazem questão de falar e educar seus filhos na língua nativa, Patxohã.

A pesquisa de campo que, devido à sua natureza antropológica e cultural, exigiu o contato direto do pesquisador com os sujeitos para proporcionar uma observação o mais fidedigna possível, permitindo, dessa maneira, a compreensão dos fatos e a interpretação dos fenômenos, em seu movimento cotidiano.

Num esforço de trazer clareza para a real situação indígena na atualidade, elegeu-se a pesquisa qualitativa, pois se sabe que neste “paradigma de opção metodológica o pesquisador estuda o fenômeno interessado em compreender a conduta humana a partir dos próprios pontos de vista daquele que atua” (REICHARDT; COOK, 1986, p. 29). Assim, toma uma postura de observador naturalista e subjetivo.

Em abordagem à pesquisa qualitativa, Bogdan e Biklen (1994, p.11) definem características fundamentais como:

- A primeira premissa relata que “tem no ambiente natural a fonte direta de recolha de dados e no seu principal instrumento o investigador”, o que retrata totalmente a situação desta pesquisa, dada a necessidade de abordar os anciãos das aldeias, em que está implícito o estabelecimento de uma relação amistosa com os habitantes de outras comunidades, colocando sobre a investigadora a responsabilidade maior.
- A segunda diz que “os dados recolhidos devem ser preferencialmente descritivos”, exatamente como deverão ser os relatos.
- “A preocupação com o processo, muito mais do que com o produto”, devido ao cuidado que será necessário em cada etapa do desenvolvimento da pesquisa e o respeito aos mais velhos pertencentes a uma cultura basicamente oral - neste caso, uma importante fonte de dados.
- Outra premissa reporta-se “à importância do significado atribuído aos fatos pelas pessoas que integram o contexto. Estes fatos deverão ser os focos de atenção para o pesquisador”. Ressaltem-se o respeito e o cuidado com o sentido e o significado que cada relato dos anciãos das aldeias irá requerer diante da preciosidade das informações que irão fornecer.
- Por fim, a última reporta-se à “forma como é feita a análise de dados, esta deverá seguir um processo indutivo”. Neste caso, o investigador não deverá se preocupar em procurar evidências que comprovem hipóteses anteriores, mas estar aberto a perceber as descobertas no decorrer da pesquisa e saber discernir o real valor de novos dados a seu propósito final.

Privilegiou-se o estudo qualitativo, neste trabalho, por sua natureza subjetiva, dinâmica, holística, “fundamentada na realidade, orientado para a descoberta, exploratório, expansionista, descritivo e indutivo” (REICHARDT; COOK, 1986: 29). Dessa maneira, a verdade não se comprova numericamente, mas por meio de uma experimentação empírica, a partir de uma análise detalhada, abrangente, consistente e coerente.

Estudos indicam a intrínseca coerência entre um paradigma qualitativo e a pesquisa etnográfica, devido ao papel de destaque do pesquisador na condução da pesquisa e do envolvimento sugerido para que a investigação se conclua da melhor forma possível.

O método de pesquisa etnográfica escolhida para este trabalho considera pressupostos relevantes segundo Punch (1998, p.161) nos quais ressalta o papel do investigador, que deve ser sensível e assumir que “os significados culturais do grupo são cruciais para compreender as suas ações e buscar descobrir seus significados”, dedicando-se aos relatos, no sentido de perceber as perspectivas internas do sujeito pesquisado. Creswell (1998, p.58) complementa observando que o “grupo é estudado sempre no seu contexto natural, e o pesquisador insere-se naturalmente nesse mesmo contexto” para participar do cotidiano dos sujeitos observados.

Os estudos etnográficos possibilitaram a flexibilização do plano de investigação, pois, no contexto de sua implementação, foram se colocando as questões prévias, de ordem mais geral, em seus verdadeiros lugares de contexto e foram sendo definidas as prioridades e relevâncias que afligem o povo Pataxó na atualidade e, somente no decorrer da pesquisa, foi se aclarando e se estabeleceu.

Sobre a coleta de dados, Punch (1998, p.161) afirma que

[...] pode processar-se de múltiplas formas, sem restrições, embora o trabalho de campo seja sempre uma constante: observações, entrevistas, relatos de vida, diários, gravações de áudio e vídeo, até as chamadas “vozes dos nativos”, tudo é importante em etnografia.

Além disso, a coleta de dados pode prolongar-se por muito tempo, devido a complexidades culturais ocultas, obrigando o pesquisador a fazer registros repetidos e minuciosos para conhecer os verdadeiros significados implícitos nos dados colhidos.

Como nos lembra Mattos (2001, p.1),

A etnografia é um processo guiado preponderantemente pelo senso questionador do etnógrafo. Deste modo, a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos não seguem padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social da pesquisa. Estas técnicas, muitas vezes, têm que ser formuladas ou criadas para atenderem à realidade do trabalho de campo. Nesta perspectiva, o processo de pesquisa será determinado explícita ou implicitamente pelas questões propostas pelo pesquisador.

A pesquisa etnográfica também conhecida como naturalística ou naturalista, exerce uma importante influência no processo das pesquisas qualitativas, enfatizando aquelas que se interessam pelos estudos ligados às desigualdades sociais e de combate aos processos de exclusão. A busca incessante do pesquisador em descobrir novos conceitos, os múltiplos modos de ver a realidade, as interações e a formulação de novas hipóteses com um uso de instrumentos e planos de trabalhos flexíveis, torna esse método o mais coerente e mais próximo do que o pesquisador viu, ouviu e viveu.

Nesse tipo de pesquisa em especial, a observação participante é uma modalidade eleita preferencialmente, uma vez que, enquanto processo, a etnografia envolve a observação prolongada e participante do investigador no dia-a-dia do grupo que analisa.

Sobre isso André (1995, p. 28) afirma que:

A observação é chamada de participante porque parte do princípio de que o pesquisador tem sempre um grau de interação com a situação estudada, afetando-a e sendo por ela afetada. As entrevistas têm a finalidade de aprofundar as questões e esclarecer os problemas observados. Os documentos são usados no sentido de contextualizar o fenômeno, explicitar suas vinculações mais profundas e completar as informações coletadas através de outras fontes.

A observação participante, como uma metodologia de investigação, pressupõe que é somente por meio da imersão no cotidiano de outra cultura que o pesquisador pode chegar a compreendê-la (CALDEIRA *apud* SANTOS, 2005, p.13). Dessa forma, essa pesquisa encaminha-se numa perspectiva de que toda a descrição etnográfica é, sempre, a descrição de quem escreve e não a de quem é descrito (GEERTZ *apud* SANTOS, 2005, p.15). André, sobre a discussão da importância do pesquisador nesse tipo de observação, complementa salientando que:

Os dados são mediados pelo instrumento humano, o pesquisador. O fato de ser uma pessoa o põe numa posição bem diferente de outros tipos de instrumentos, porque permite que ele responda ativamente às circunstâncias que o cercam, modificando técnicas de coleta, se necessário, revendo as questões que orientam a pesquisa, localizando novos sujeitos, revendo toda a metodologia ainda durante o desenrolar do trabalho. (1995, p.28).

A pesquisa se desenvolveu com entrevistas, fotos, gravações e filmagens prioritariamente com os anciãos das comunidades indígenas Pataxó visitadas, a exemplo de Taquara Pataxó, atualmente com 98 anos. Mas é preciso esclarecer que, segundo o entendimento deles, os mais velhos também têm muitas histórias para contribuir. São considerados “mais velhos”, segundo a líder Nitynawã, “aqueles índios com mais de trinta anos” (depoimento oral em 07/09/2010).

Paralelamente ao estudo realizado junto aos anciãos, foi possível registrar a confecção dos trabalhos manuais, artesanatos e adereços produzidos por pessoas de etnia Pataxó de todas as idades, visto que, na aldeia, todos trabalham em conjunto, independente da faixa etária. Destaque-se os “parentes” considerados pela própria comunidade como artistas, como é o caso de Oiti, que pesquisou as vestimentas do seu povo e esculpiu figuras em concreto, ou outros artistas que retratam o dia a dia da aldeia com desenhos históricos e étnicos. Existem muitas especialidades na arte indígena Pataxó. Os índios que se dedicam, desde pequenos, a produzir peças em cestaria, plumária, instrumentos musicais, utensílios de madeira, ou outros artesanatos em conchas do mar e contas industrializadas, com desenhos característicos daquela comunidade. Independente dos objetos para seu próprio uso ou para comercialização, muitos deles desenharam; e essa habilidade se expressa nas pinturas corporais, que exigem firmeza no traço e criatividade.

Sabe-se que a pesquisa etnográfica é de longa duração e pode acatar novos dados e critérios durante seu processo. Partindo-se deste princípio, foram programados encontros e visitas às aldeias com uma frequência semestral de duas vezes, com duração que podia variar de dois dias até uma semana, sempre dependendo do convite dos moradores da comunidade e da permissão do cacique local (*cf.* Anexo A). Sob esse aspecto, não houve nenhuma dificuldade, visto que as comunidades mais frequentadas foram a da Coroa Vermelha, uma aldeia urbana e aberta à visitação e da Reserva da Jaqueira, local de etnoturismo, onde os pesquisadores têm acesso livre e consentido para além dos períodos de festas ou apresentações.

Devido ao tipo de investigação, o trabalho de campo ocorreu em muitos momentos, priorizando o Araguaksã, em 1º de agosto, quando ocorrem os casamentos na Reserva da Jaqueira, assim como a semana do índio, na semana de 19 de abril, de modo a aproveitar o momento em que ocorrem os jogos indígenas,

pois eram oportunidades para absorver as nuances culturais do povo e conversar com alguns líderes que estão mais disponíveis nas festas.

Conforme o planejamento de pesquisa, os instrumentos mais utilizados foram observações participantes, entrevistas, relatos de vida, diários, fotos, gravações de áudio e vídeo, assim como aquisição de objetos e produtos de fabricação artesanal.

Sabe-se da importância de todos os instrumentos, mas aqui destacam-se as entrevistas que são abordadas por Minayo (1996, p. 109) como uma interação entre pesquisador/pesquisado na qual são considerados “critérios de representatividade da fala”, os quais sugerem a confiança e a interação entre entrevistador e entrevistado para que a comunicação flua de forma natural e espontânea.

Diante das sutilezas que esse tipo de pesquisa suscita, optou-se pela entrevista reflexiva, pois “esse instrumento tem sido empregado em pesquisas qualitativas como uma solução para o estudo de significados subjetivos e de tópicos complexos demais para serem investigados por instrumentos fechados num formato padronizado” (SZYMANSKY, 2004, p. 10). Nesse aspecto, os conteúdos levantados nas entrevistas podem incluir fatos, opinião sobre fatos, sentimentos, planos de ação, condutas atuais ou do passado, motivos conscientes para opiniões e sentimentos, quer dizer, dados de uma natureza mais subjetiva do que objetiva.

Os autores consultados evidenciam que, na pesquisa etnográfica, poderão fazer parte dos instrumentos investigativos informações de cunho espiritual, provenientes de rituais, tendo em vista os fenômenos que não se restringem às percepções visíveis, à constância de manifestações, às frequências ou interrupções, às falas ou silêncios, considerando-se os sujeitos envolvidos, sua natureza e sua cultura.

Muitas foram as influências recebidas na produção dos aspectos artísticos culturais, não apenas no que concerne à convivência com o europeu invasor, como também com outras culturas indígenas irmãs, que devido à facilidade de comunicação e transporte dos tempos modernos, estão cada vez mais próximas e influentes, do que em qualquer outro momento histórico anterior. Para citar alguns exemplos, os índios da Bahia, assim como de outros estados, se comunicam por celular, pelos aplicativos, pelas redes sociais, se visitam, promovem jogos, congressos e participam de eventos que os tornam próximos e homogeneízam suas lutas por reconhecimentos territorial e cultural. Em contrapartida, se fôssemos

relacionar os direitos pelos quais os povos indígenas clamam atualmente, a lista seria bem maior.

O capítulo seguinte ocupa-se em discutir as questões de etnicidade, de terra, assim como historiar, concisamente, a conquista do reconhecimento das terras Pataxó, no sul da Bahia. Ainda dentro dos aspectos demarcadores de cultura, esse capítulo inclui uma discussão sobre as línguas indígenas e os avanços ocorridos no próprio estudo e resgate dos vocábulos que compõe a língua Patxohã. Esses elementos foram, inicialmente, apresentados aos professores da UEFS em 2004, como um glossário, que, a cada visita posterior, foi ampliado. Quando atingir dez mil vocábulos, poderá formar um dicionário da língua.

Pendendo entre os interesses territoriais, a proibição da língua e a negação da cultura equilibram-se todos os atos da longa história de discriminação e extermínio a que os povos indígenas foram submetidos, aqui contados de forma geral, sem nenhuma pretensão de esgotá-los, visto que se trata de parte vergonhosa da história do país e está arraigada nas profundezas da ignorância popular sobre os povos pré-colombianos da América.

O terceiro capítulo, inicialmente irá traçar algumas considerações sobre os conceitos de memória e identidade, analisando em que medida esses dois fatores compõem a cultura e podem ser consideradas como patrimônio imaterial. Em seguida, discorrerá sobre alguns aspectos que envolvem a festa do Araguaksã, descrevendo as manifestações culturais visíveis e marcantes a quem visita a Reserva da Jaqueira em dias de festa, como o Tupsay (roupa tradicional de fabricação própria), a arquitetura dos kijemis (casas), as pinturas corporais do Kakusú (homem) e da Jokana (mulher), os adornos que eles produzem em arte plumária e contas secas de frutos silvestres, as tramas da cestaria e o grafismo dos objetos de madeira. O maior destaque será dado às provas do casamento, à cerimônia, às pinturas corporais, à indumentária, à arte plumária, às músicas, às danças e a todo o contexto para que isso ocorra, assim como o batizado dos kitoki (crianças), as provas e os jogos desportivos indígenas, os desfiles, as comidas e as bebidas típicas que são servidas durante a festa.

O quarto capítulo discorrerá sobre a análise dos elementos culturais e identitários colhidos à luz de renomados autores e pesquisadores indigenistas, para traçar, a seguir no capítulo conclusivo, as propostas de reconhecimento legal da cerimônia, atualmente registrada nos livros de casamentos da FUNAI (anexos B, C,

D, E, F, G e H) como meramente administrativos e sem nenhum efeito civil ou jurídico.

2.0 AMÉRICA, CONTINENTE VAZIO?

No meio das tabas de amenos verdores,
Cercados de troncos- cobertos de flores,
Alteiam-se os tetos da altiva nação;
São muitos seus filhos nos ânimos fortes,
Temíveis na guerra, que em densas coortes
Assombram das matas a imensa extensão.
(GONÇALVES DIAS, 1843).

Ao refletir sobre o momento final do século XV, deduz-se que os europeus, que vieram se instalar na América, para eles o Novo Mundo, não encontraram um continente vazio. Há

[...] milhares de anos que estava inteiramente ocupado por uma população que se apresentava distribuída por inúmeras sociedades, organizadas das mais diferentes maneiras, fossem pequenos grupos de caçadores e coletores, aldeias agrícolas autônomas ou politicamente articuladas ou, ainda, estados sustentados por técnicas de plantio intensivo (MELATTI, 2007, p. 17).

As pessoas que habitavam a terra recém-descoberta ocupavam ambientes naturais diversos, como florestas tropicais e temperadas, regiões semiáridas, praias, planícies, planaltos e montanhas. Esses povos falavam línguas variadas e orientavam sua existência conforme suas formas de conceber os seres vivos e o universo. O painel formado por esse complexo e extenso mosaico populacional que foi se desenhando ao longo do tempo e do espaço geográfico americano, representava o resultado de um processo histórico e demográfico, que teve início com os primeiros povoadores da América, sem nenhum indício físico ou cultural que pudesse ser considerado europeu.

Portanto, quando a América foi encontrada, não era um continente vazio.

Sobrevém a questão da origem dessas pessoas, denominados inicialmente pelos navegadores e aventureiros de *índios*, por acreditarem que eles estavam na Índia. Esse termo acabou por ser largamente aceito, apesar de alguns autores citarem-nos também como “negros da terra”, como se pode ver no trecho a seguir, da Carta do Padre Manoel da Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues, aos padres e Irmãos de Coimbra e a D. Martin de Azpilcueta Navarro, datada do dia 9 e 10 de agosto de 1549 (*apud* LEITE, 1938 – 1950 (10v.)).

Nessa terra há um grande pecado que é terem os homens quase todas suas negras por mancebas, e outras livres, que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E estas deixam-nos quando lhes apraz, o que é grande escândalo para a nova Igreja que o Senhor quer fundar.

Nesse trecho, Nóbrega (1549) se refere claramente aos índios como negros, escolha que somaria ainda mais um aspecto aos melindres históricos desse período colonial.

O equívoco não findou pelo fato de os descobridores deduzirem erroneamente que estavam na Índia, pois “mesmo depois de ter percebido o engano, por não estarem na Ásia, e sim na América, eles continuaram chamando todos os povos de índios, independente de suas diferenças físicas, políticas ou culturais” (MELATTI, 2007, p. 31). Assim se forjou a primeira ideia confusa que permeia as identidades indígenas, mesmo tendo passado mais de quinhentos anos, para muitos, na atualidade, todos os índios são iguais.

Por comparação, esse tratamento homogêneo se justificava pela circunstância de os povos americanos não serem europeus. Naquele momento, era muito fácil identificar quem era índio, pois bastava ser nascido na América. Obviamente, as vestes, denunciatórias da cultura, e o tom de pele, denunciador das diferenças étnicas, já haviam definido tal fato apenas pela aparência visual. Por mais exuberantes que pudessem ser as vestes plumárias, os tecidos das vestes demarcavam uma diferença da manufatura que os habitantes das Américas evidentemente não possuíam. Os navios, as armas e a gramática privilegiada da língua de Camões deram aos portugueses motivos para se sentirem superiores aos nativos por vários séculos, sem que fosse possível dominá-los ou escravizá-los, como era seu intento.

Entretanto, de modo prático, mesmo tendo se passado muito tempo, as pessoas ou entidades que trabalham com a população natural da terra precisavam de outros critérios para a identificação da população indígena.

2.1 Índio, ser ou não ser. É uma questão?

A primeira dificuldade que se apresenta e que faz emergir muitas dúvidas situa-se nas resultantes da mestiçagem. Após cinco séculos de convívio, os

casamentos entre brancos e índios, que geraram descendentes mamelucos, os casamentos entre negros e índios, que geraram descendentes cafuzos e, posteriormente, os casamentos das gerações a seguir, que contemplam todas as opções anteriores e mais o cruzamento entre mamelucos e cafuzos, dificultaram a definição de quais elementos têm uma origem indígena que possa ser considerada pura. Sobre isso, Ribeiro (1995) endossa:

O filho da índia gerado por um estranho, branco ou preto, se perguntará quem era, se já não era índio, nem tampouco branco ou preto.[...] O filho do negro escravo nascido na terra, racialmente puro ou mestiçado, sabia-se não africano como os negros que via chegando, nem índio e seus mestiços. [...] O brasilíndio, como o afro-brasileiro, existe numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentude de não-índios, não-europeus e não-negros, que se vêem forçados a criar sua própria identidade, a brasileira. (RIBEIRO, 1995 *apud* CATÁLOGO DE EXPOSIÇÃO... 2005, p. 7).

Ademais, outra dificuldade seria separar os indícios culturais, pois uma etnia absorveu da outra muitos usos e costumes, como instrumentos, crenças, dinheiro, vestuário que tornam árdua a tarefa de distinguir o índio do não-índio.

Afloram alguns critérios para auxiliar a definição da pessoa denominada índio, habitante das Américas, cujo critério racial é mais tradicional e evidente, visto que define o índio com evidência por caracteres físicos. Esse critério enfraquece na medida em que os índios não são morfologicamente homogêneos e, no decorrer dos anos, o processo de miscigenação mesclou os traços originais a ponto deles se tornarem quase imperceptíveis.

Ao se considerar os critérios legais, há que se levar em conta que “toda a pessoa que satisfizesse as características definidas por lei como peculiares aos índios seria classificada como indígena.” (MELATTI, 2007, p.33). Esse critério se pauta em um modo de vida que pode ter conceitos discutíveis, no entanto, nos Estados Unidos em 1945, houve uma tentativa de estabelecer um laço sanguíneo, sob a seguinte definição: “uma pessoa com a quarta parte de sangue indígena, que esteja legalmente inscrita nas listas do Governo como índio”. (LEWIS; MAES, 1945 *apud* MELATTI, 2007, p. 33). Dessa forma, embora houvesse estabelecido um índice numérico, apenas ficava evidente que passados muitos séculos não havia um consenso sobre os limites étnicos raciais.

Outra possibilidade era o critério cultural, o mais complexo de todos, uma vez que a cultura não pode ser transmitida por herança genética, mas por meio da convivência com os familiares que transmitirão os usos da língua, o culto das crenças, a utilização de instrumentos e os costumes do grupo. Esses detalhes culturais que são absorvidos lentamente durante a vida e em convivência com outros membros da sociedade podem ocorrer de maneira formal ou não, intencional ou não.

Esse critério faz emergir um dilema de raízes históricas:

[...] se levarmos em conta apenas os caracteres biológicos, teremos que incluir entre os índios um grande número de indivíduos que, embora tenham ascendentes indígenas, vivem como civilizados, no campo ou na cidade, sem terem mais nenhum contato com os indígenas filhos de seus antepassados e que vivem nas aldeias. Por outro lado, não pode deixar-se de considerar como índios, indivíduos brancos ou negros, que nasceram em aldeias indígenas ou desde pequenos foram levados para elas, sendo educados como os demais habitantes da aldeia. (MELATTI, 2007, p. 34)

Tais fatos levaram alguns pesquisadores a crer que seria possível definir critérios unicamente da tradição étnica de cada grupo como suficientes para determinar a origem indígena ou não do indivíduo. Contraditoriamente, no nordeste brasileiro, alguns grupos perderam completamente sua língua, adotaram costumes de origem europeia, professam religiões cristãs, vivem em pequenas aldeias com número reduzido de indivíduos, mas consideram-se índios a despeito de qualquer critério pretendido por entidades acadêmicas.

Ainda pode-se considerar o critério do desenvolvimento econômico. Embora tal critério chame para si uma identificação de ordem prática, baseia-se nas condições de vida dos grupos indígenas, em suas deficiências concretas, demarcadas por dados como renda per capita, produção agrícola, taxa de mortalidade, número, localização e língua distinta da oficial. Segundo esse critério, quanto menores os recursos e maiores as deficiências, maior a possibilidade de ser indígena nativo; o contrário, quanto mais recursos e melhores taxas, maior a possibilidade de ser mestiço.

Esse critério é de grande valia para as instituições de fomento ao desenvolvimento humano e que leva recursos às comunidades que vivem em extrema pobreza, mas, no âmago desse conceito, há a amarga sugestão de que o

índio não pode ter acesso a progresso social e econômico, não pode ter serviços de educação e saúde, sem deixar de ser índio.

O critério não distingue a vida do índio no seu ambiente natural e cultural da situação de exclusão social. Na realidade, essas duas situações não são necessariamente coexistentes.

Um observador cuidadoso perceberia que os critérios anteriores são exógenos às pessoas diretamente interessadas num critério justo e definitivo. Então, surgiu o critério de identificação étnica, formulado no Congresso Indigenista Interamericano, em 1949, reunido em Cuzco, no Peru, sob a seguinte definição:

O índio é o descendente dos povos e nações pré-colombianas que têm a mesma consciência social de sua condição humana, assim mesmo considerada por eles próprios e por estranhos, em seu sistema de trabalho, em sua língua e em sua tradição, mesmo que estas tenham sofrido modificações por contatos estranhos. O índio é a expressão de uma consciência social vinculada com os sistemas de trabalho e a economia, com o idioma próprio e com a tradição nacional respectiva dos povos ou nações aborígenes. (AZEVEDO, 1957, p.128)

Refletindo sobre essa definição, pode-se destacar três critérios como bases para a identificação étnica, que seriam a descendência pré-colombiana, conhecer e seguir as tradições de seu povo, inclusive o idioma próprio, e manifestar a consciência social dessa condição. Mas no caso das populações indígenas que vivem em solo brasileiro, tais critérios não podem ser exigidos plenamente, visto que muitos foram obrigados a abandonar sua língua e aprender o português, como recurso de sobrevivência. Por outro lado, o uso das tradições foi gradativamente sendo esquecido, ou pelo convívio plural que dilui as marcas mais fortes, ou pela supressão discriminatória das manifestações mais características e, portanto, mais estranhas aos que estão de fora do contexto.

Darcy Ribeiro (1957, p. 35) formula um conceito mais amplo onde diz que

[...] índio é todo o indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato.

Dessa forma, se o próprio indivíduo se considera índio e os outros com quem convive também lhe consideram índio, é de bom senso que todos aceitem essa premissa.

2.2 Não índio, mero contraste ou negação retaliante?

Por outro lado, podem-se citar algumas situações peculiares nesse convívio de raças, etnias e culturas que se processam há centenas de anos em terras brasileiras. O termo não índio é bem usual a quem convive nas aldeias e conversa com os indígenas que falam português. Na região de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, é comum os integrantes do povo Pataxó se referirem aos alheios à comunidade indígena dessa forma. Apenas para lembrar uma curiosidade, quando se diz não índio, colocam-se, na mesma categoria, os brancos e os negros, fato que inicialmente é bem aceito, mesmo havendo consenso em relação a categorias distintas.

Nos estudos da etnicidade, grupos étnicos não se opõem por terem culturas diferentes. Eles podem lutar por supremacia territorial ou por marcas que funcionam como “sinais diacríticos” (BARTH, 1969 in POTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.185). Nas fronteiras étnicas, deve-se lembrar que características culturais podem se modificar ou até serem abandonadas, porém o mesmo critério não é válido quando se trata de marcas raciais.

Ao lançar um olhar aguçado sobre as mestiçagens e os sincretismos da realidade sociorracial brasileira, é possível ser tentado a ceder à ideia de que existe democracia racial plena no território nacional. Quem aqui vive, sabe perfeitamente que isso não é verdade. Porém, isso não diminui a importância do rico aspecto cromático do povo brasileiro.

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 5-6) contribui com essa reflexão, destacando o caráter contrastivo dos fenômenos étnicos, visto que não existe etnia por si mesma, mas apenas quando em contraste com alguma outra. Ou seja, só se pode falar em índios, se tiver uma categoria de brancos para contrastá-la. Com o avanço dos estudos, é inegável perceber que as soluções utilizadas para denominar essa ou aquela etnia vão ganhando um tom indelicado e impróprio.

Certamente, há quem deseje encarar com honestidade e destemor a complexidade dos fenômenos da mestiçagem e do sincretismo, sublinhando com

cores vivas, que esse fenômeno não significa, na prática, igualdade, harmonia e paz. Deve-se assumir que os antagonismos existem encarnados em hierarquias, conflitos e diversidade, sem negar o imenso desejo de uma sociedade mais igualitária, na qual as pessoas sejam livres para cultivar e expor suas maneiras diversas de ser e estar no mundo.

Esse país mestiço, repleto de assimetrias e desafios continentais, não poderá resolver seus problemas de desigualdade somente com propaganda contrária, ou com soluções importadas de outros países com outras histórias e condições absolutamente estranhas às brasileiras. Os fatos induzem à crença que tais problemas se resolverão se houver investimento maciço em educação, reforma agrária séria e contínua, criação de empregos, redistribuição de renda e inclusão cultural. Num horizonte onde se vislumbra essa realidade com melhores opções, seria provável sacar, do confinamento à pobreza, uma parcela da população que não tem acesso aos bens e aos serviços oferecidos pelo Estado. A atual situação da população indígena envergonha àqueles que trabalham honradamente por seu povo e não conseguem testemunhar uma mudança significativa para os excluídos.

Evidentemente, o Brasil não vive numa democracia racial, como afirma Antonio Risério (2004 *apud* CATÁLOGO DE EXPOSIÇÃO...2005, p.191), mas como nenhum outro país foi capaz de desenvolver a tolerância e a convivência inter-racial, que afinal deverá servir para enriquecer a experiência brasileira.

2.3 Quantos são os índios?

Alguns autores se dedicaram a desvendar o número de índios que provavelmente havia no Brasil na época pré-cabralina. Segundo Melatti (2007), um dos precursores desses estudos foi Julian Steward, que publicou, entre 1946 e 1959, *Handbook of South American Indians*, em sete volumes, nos quais leva em conta os recursos naturais de cada área, a tecnologia que cada grupo dispunha e o número de habitantes relatados pelos cronistas em primeiro contato e, dessa forma, elabora uma tabela com um milhão e cem mil índios no ano de 1500. Visto que até hoje são descobertas tribos desconhecidas, reconhece-se o mérito do trabalho de Steward como referência, mas está clara sua inexatidão, bastando comparar os números de índios aprendidos e mortos nas reduções religiosas do Nordeste, nos séculos XVII e XVIII, com totais superiores a 480.000 indivíduos.

Por outro lado, William Denevan (1976 *apud* MELATTI, 2007, p.46), usando método muito semelhante ao de Steward, eleva o número total de índios para 4.277.547, mesmo reconhecendo que não calculou uma área de 1.786.280km² do território brasileiro.

John Hemming (1978 *apud* MELATTI, 2007, p.47), por sua vez, prefere fazer seus cálculos sobre textos antigos até a expulsão dos jesuítas, considerando que realmente houve “um grande despovoamento devido às moléstias introduzidas no continente” (p.46) pelos invasores, assim como considera outros fatores limitantes do crescimento populacional indígena baseado em seus próprios hábitos nômades, baixa oferta de alimentos, procedimentos de controle populacional endógeno, ou ainda, zonas que hoje são habitadas, mas à época talvez não fossem ocupadas devido aos deslocamentos causados pelo avanço dos conquistadores. Em seu livro *Red Gold*, Hemming (1978) apresentou um total geral de 2.431.000 habitantes indígenas, no período da chegada dos europeus.

É fonte de preocupação o número de pessoas de etnia indígena sobre as quais estamos falando em 2018. Ainda que os povos indígenas estejam presentes em quase todos os Estados brasileiros - à exceção de Piauí e Rio Grande do Norte - é possível morar no Brasil e nunca ter encontrado um índio. A concentração maior das populações indígenas se localiza nas regiões Norte e Centro-Oeste e, de acordo com informações do Censo 2010, cerca de 0,4% da população brasileira é formada por índios, um total aproximado de 800 mil vivendo no País.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) aponta a existência de 225 povos indígenas, além de referências de 70 tribos vivendo em locais isolados e que ainda não foram contatadas. Outrossim, a instituição destaca o aumento da proporção de indígenas urbanizados, revelando, em sua página da internet¹⁰:

A atual população indígena brasileira, segundo resultados preliminares do Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, é de 817.963 indígenas, dos quais 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam as zonas urbanas brasileiras. Este Censo revelou que em todos os Estados da Federação, inclusive do Distrito Federal, há populações indígenas. A Funai também registra 69 referências de índios ainda não contatados, além de existirem grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao

¹⁰ .Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil>>.

órgão federal indigenista. Ainda segundo o mesmo censo de 2010, com relação às 274 línguas faladas, cerca de 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa.

Na atualidade, os mesmos fatores de crescimento populacional que afetam as outras etnias, também afetam os índios. Na prática, fatores como a falta de conhecimento e a falta de hábitos de higiene, que são preventivos de doenças ou de mortalidade infantil, estão relacionados com o declínio do crescimento da população. Porém, fatores como a falta de alimentos, são idênticos aos problemas de saúde relacionados à fome, que atinge muitos outros grupos humanos ao redor do mundo. Ainda nos tempos atuais, podem atuar como reguladores de grupos isolados ou afastados dos grandes centros, contando ainda com a falta de acesso aos serviços de saúde. Esses são fatores que afetam qualquer pessoa, independente de sua etnia. Porém, ao refletir sobre as circunstâncias específicas dos povos indígenas sobressai a questão territorial. Aqueles lugares de pertencimento, espaço no seio da mãe-terra onde faziam seu plantio, rios onde pescavam e se banhavam, praias onde mariscavam, territórios extensos onde faziam coleta de frutas e raízes, extração de madeira para seus utensílios ou plantas medicamentosas para suas necessidades, e todas as questões que envolvem terras indígenas se tornaram alvo de polêmica, sendo delegados a outros estudos específicos.

Na dança dos números que representam os índios que vivem no Brasil, Ribeiro (1957) publicou um cálculo baseado na documentação do Serviço de Proteção ao Índio, estimando a população provável, entre números mínimos e máximos de cada grupamento. Diante de tantas variantes contextuais, há que se concordar que a ideia de média, aproxima-se do bom senso e da realidade duplamente. Entretanto, o que se destaca nesse contexto, já não são os números exatos dos índios que habitavam o Brasil no momento de sua invasão e posterior colonização, mas a escala de franca redução com que nos deparamos no início do século XX. “A população indígena que se distribuía por 230 grupos tribais em 1900, havia se reduzido a 143 em 1957” (RIBEIRO, 1957, p.18).

Dos 143 grupos tribais elencados por Darcy Ribeiro à época, 33 eram isolados, apresentando-se arredios ou hostis nas raras tentativas de contatos com não índios; 23 grupos desfrutavam de contato intermitente, devido à sua localização pouco acessível; 45 grupos tinham comunicação constante, expressando-se em

português, utilizando instrumentos e armas, conforme lhes permitissem as trocas culturais com a sociedade brasileira; e 38 grupos estavam totalmente integrados, adaptados à sociedade brasileira. Ao presente estudo interessa especialmente esse último grupo, ao qual pertencem os integrantes do povo Pataxó e que

[...] seus membros constituíam reserva de mão de obra ou produtores especializados de certos artigos de comércio na sociedade brasileira, tendo perdido a maior parte dos seus costumes tribais, às vezes mesmo a língua original, e vivendo quase da mesma maneira e com o mesmo aspecto dos sertanejos brasileiros que os cercavam, mas, mesmo assim, continuavam a se considerar como índios (RIBEIRO, 1957, p. 7-21)

O exercício de apreciação de alguns exemplos de inibidores do crescimento populacional e analisando os números do povo Pataxó, cuja cultura e forma de união por meio do casamento são objetos dessa pesquisa, conduz a pensar que a resposta dessa pergunta – *Quantos são os índios?* - apenas leva a crer que se trata de uma minoria. Estudar minorias é moderno e atual, politicamente correto e sociologicamente recomendável. Mas, como diria Caetano Veloso, em sua música Cajuína¹¹, “a que será que se destina”?, uma resposta objetiva a essa pergunta diria que se destina ao levantamento e divulgação de fatores de afirmação identitária do povo Pataxó do sul da Bahia.

Novos fatores de reconhecimento dos povos indígenas, como matriz genética do povo brasileiro e de valorização da cultura nativa, apresentaram resultados surpreendentes no senso do IBGE desde o ano 2000; e uma verdadeira explosão nos dados de 2010, visto que o momento político de valorização das minorias sociais permite que os cidadãos se autodefinam como índios. Esse processo levou muitos descendentes a abandonar a classificação de pardos e assumir com orgulho o seu pertencimento étnico-indígena.

Assim como outros povos de longa convivência com os invasores europeus, o povo Pataxó sobreviveu em número reduzido, escondendo-se daqueles que, em algum momento, desejavam subjugar-los, mas, a partir das novas políticas de reconhecimento social e de valorização das minorias, viram a possibilidade de se inserirem na sociedade brasileira e conquistarem o seu próprio espaço,

¹¹ Cf. Referências.

anteriormente expropriado. Muitas são as discussões sobre legitimidade cultural dos povos indígenas, principalmente aqueles que usufruem de longa convivência com outras etnias brancas, negras e indígenas.

Diante desse impasse, a pesquisa dá ao povo Pataxó o crédito de sua própria auto declaração, e assume junto a esse povo, os objetivos comuns que unem a sua cidadania a essa pesquisa. Nessas circunstâncias, cumpre fazer o resgate cultural de alguns costumes Pataxó e divulgá-los da forma mais fidedigna possível, para que as pessoas conheçam e valorizem todo o esforço de trazer à tona as tradições. Reavivar as manifestações culturais já esquecidas com o passar do tempo e vivenciá-las, torna-se um marco no lugar de memória desse povo e estabelece contornos reais no campo de sua identidade étnica.

Sobre esse momento atual, Melatti destaca “a recente reivindicação da identidade indígena por parte de grupos que a haviam abandonado ou a escamoteavam por serem pressionados ou perseguidos por aqueles que desejavam ou ocupavam suas terras”. (2007, p.49)

O apoio das autoridades e a possibilidades de reaver seu território fizeram ressurgir grupos articulados que se manifestam, buscando uma nova forma de ser índio, na atualidade.

É necessária uma contextualização histórica para o melhor entendimento dos dramas e circunstâncias que sofre um povo em busca de seu reconhecimento étnico, num momento auge de misturas, nas quais nem mesmo os próprios povos indígenas sabem onde começam seus costumes e onde entram hábitos alheios. Não seria possível discorrer longamente sobre tais circunstâncias, sem correr o risco de fugir do tema central. Muitas são as peculiaridades e histórias que se ouvem, no decorrer de anos de convivência pacífica. O texto irá se ater ao povo Pataxó de início do século XXI, indivíduos que cresceram em meio à uma sociedade mista, moram em vilas urbanas ou próximas de cidades, estudam numa escola formal desde pequenos, falam português, moram em casas, assistem televisão, estão antenados com fatos do mundo todo; mas nada disso lhes afasta da ideia de permanecerem sendo índios. A abordagem se ocupará de indígenas que se esforçam para falar sua própria língua, serem registrados com o seu nome em Patxôhã, terem seu kijemi, vestirem seu tupsay, dançarem o awê e cultuarem sua divindade Niamisú. Muitos deles ainda vivem em aldeias mais afastadas, como é o caso de Barra Velha ou Mata Medonha, mas se unem aos “parentes” das

comunidades urbanas, quando é necessária a luta pela terra, ou nas festividades e nos dias comemorativos, como ocorre em qualquer comunidade do mundo.

2.4 Terra de índio, índio da terra



Imagens 13 e 14: Participantes dos Jogos Indígenas de 2016. Aldeia Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia. Registro da autora, 2016.

A seguir, o texto se ocupará de definir o contexto histórico do lócus da pesquisa e os conceitos caracterizadores do objeto de estudo.

A Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, no município de Porto Seguro, litoral sul da Bahia, aqui usada como um exemplo semelhante a muitos outros, simboliza uma das inúmeras lutas por território implementadas por grupos indígenas, desde a chegada da expedição de Américo Vespúcio em 1498, cujas terras recém-encontradas foram batizadas com seu nome, América.

Sobre esse acontecimento, cabe ressaltar que os documentos escritos o relatam como “descoberta de terras”, nas palavras de Pero Vaz de Caminha, escrivão da esquadra de Pedro Álvares Cabral, representante da coroa portuguesa na ocasião do achamento; enquanto que, na visão dos indígenas, que se consideram donos das terras (nas quais não se fincavam cercas nem se marcavam fronteiras), foi realmente uma “invasão de terras”.

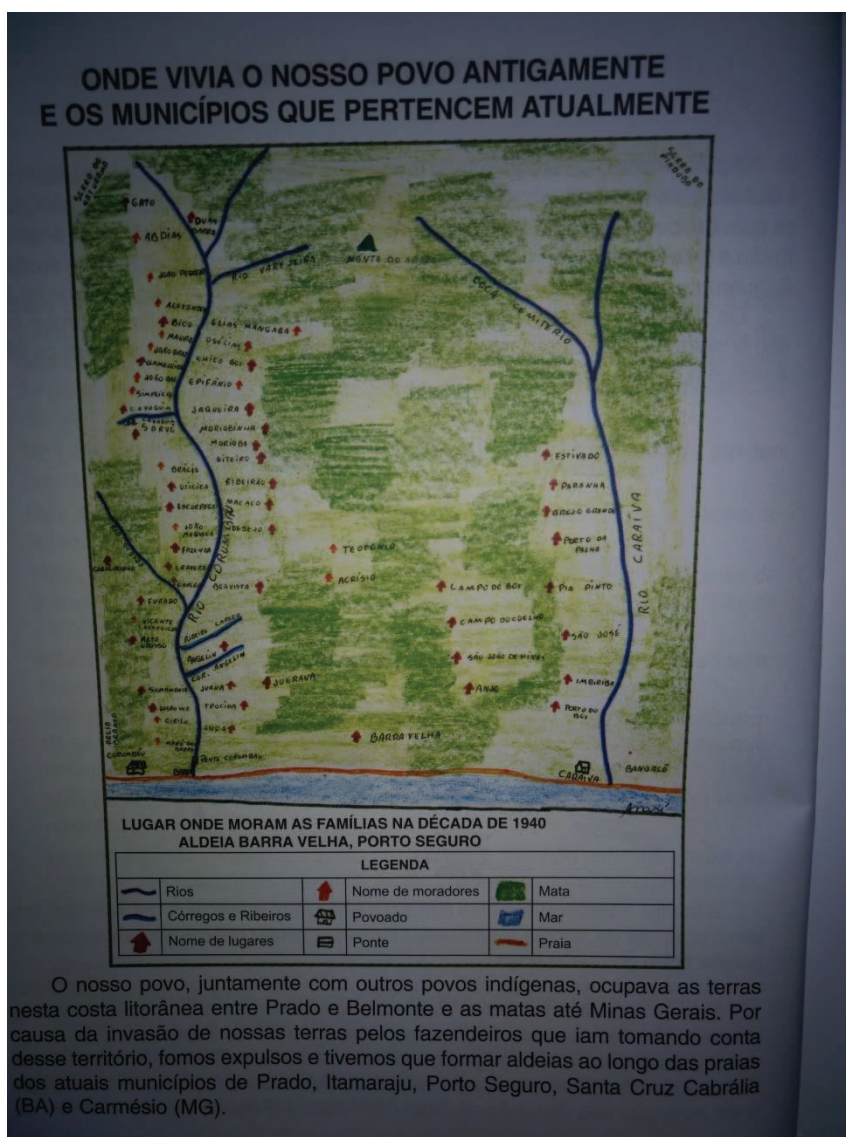


Imagem 15: Anari Pataxó, habitante da Reserva da Jaqueira e estudante da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, 2005.

A imensa diferença que se estabelece entre o termo “descoberta” e o termo “invasão” delineia igualmente todas as outras distâncias culturais e conceituais que irão se estabelecer, desde o momento da chegada dos portugueses na terra “brasilis” até os dias atuais.

Enquanto os portugueses se aventuravam ao mar em embarcações precárias, em busca de riquezas, os indígenas aqui se entretinham com sua subsistência e seus próprios interesses.

Essa distância entre um conceito e outro foi apresentada, numa visita à escola indígena Pataxó de Coroa Vermelha em 2004, a um grupo de estudantes da Universidade Estadual de Feira de Santana. A equipe redescobre a pátria mãe, numa conversa ao pé da fogueira, estabelecida com o Jerry Matalawê. Com a

simplicidade e parcimônia que se espera de um líder indígena, Jerry vai desvendando sua cultura e suas verdades. Entre danças e cantigas, ele mostra que os povos indígenas viviam em terras americanas há milhares de anos, convivendo em total harmonia com a natureza. A terra já tinha donos, já era habitada e ocupada. A ideia equivocada de “descoberta” se pauta na ignorância dos povos de além-mar, não na inexistência de donos. Isso entendido na visão de quem planta seus pés em solo brasileiro precisa ser entendido como “invasão” e não “descoberta”.

O argumento de Jerry Matalawê é incontestável. Cada par de pés humanos que pisa em solo brasileiro deveria considerar que os europeus “invadiram” a terra americana. Diante disso, cada indivíduo, que tem sua genética envolvida com sangue oriundo de outros continentes, seria um descendente de invasores. A verdade pode ter vários vieses, e, nesse caso, tem. Pois não é assim que se sentem as pessoas que vivem em solo brasileiro com indícios de sangue europeu ou africano, por exemplo. Cada um que vive aqui, independente de ser descendente europeu, africano ou oriental, se sente brasileiro. Bem brasileiro, tanto ou quanto qualquer indígena de antes ou de agora. Brasileiro que luta e trabalha por seu próprio crescimento e bem estar e, por acréscimo, por seu país.

Como resolver esse impasse? Há mais de 500 anos de cruzamento étnico para contrapor tal argumento. Nesse meio tempo, muitas outras invasões, imigrações e guerras mudaram o perfil do povo brasileiro. E depois de tantas investidas contra o povo original das Américas, como definir quem é índio e quem não é? Como saber a identidade real do indígena brasileiro? Como vive? Que língua fala? Onde mora? O que cada povo pretende preservar de sua própria cultura?

Com essas mesmas questões Edinaldo Bezerra de Freitas, da Universidade Federal de Rondônia pondera:

Parece fácil constatar que este Brasil, todo cheio de índio, que é a história do Brasil, teima em esconder, abafar, negar “alguma coisa” de essencial, talvez até mais, de autonegar, procurando em outro lugar, em outro discurso, um princípio de identidade, que pela lógica, está na sua raiz. Como num labirinto, num quebra-cabeça, em que não se sabe aonde se ir, não se sabe aonde se foi, portanto como saber aonde se está? Sem o passado indígena e sem o presente indígena o Brasil parece mais um cego, que grita em busca de um caminho, sem a possibilidade de saber aonde ir. Dilemas de colonização, dilemas de existência. (2004 p.190)

Esse silêncio, esse vazio, esse esquecimento a que se refere o autor, se justifica numa história que foi escrita pelo colonizador, e faz-se o momento urgente de contar a história pelo outro lado. O lado do povo indígena silenciado pela falta da escrita, que agora quer falar e contar sua versão da história, explicar seus motivos, estabelecer pontos de sua alteridade frente ao invasor.

O presente texto não tem a pretensão de responder a todas essas perguntas, apenas traçar linhas de raciocínio, como visto anteriormente na apresentação; além de, baseado em revisão literária sobre o tema da exclusão dos povos indígenas do reconhecimento social, eleger um evento marcante que seja suficientemente significativo e permita inferir sobre a identidade cultural do povo Pataxó e sua reafirmação linguística, cultural e territorial, questões gerais sobre as populações indígenas atuais.

De início, é dever esclarecer sobre os termos índio e indígena, pois conta a história que as naus portuguesas saíram em busca de especiarias na Índia e ao encontrar as primeiras terras, equivocadamente pensaram estar na Índia e por esse motivo denominaram, os habitantes da América, de índios. Alguns autores preferem o termo ameríndio ou indígena, mas na aldeia urbana Pataxó de Coroa Vermelha, onde se concentra um dos focos desta pesquisa, eles utilizam preferencialmente a palavra índio. (Depoimento oral em palestra intitulada “O que é ser índio?”, proferida por Adriana Pataxó e Awoi Pataxó em abril de 2014).

Da mesma forma, na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, o termo índio é usado por crianças e adultos como forma de autodeclaração e não se percebe nenhum constrangimento nessa prática.



Imagem 16: Awói Pataxó, Professor e pesquisador de Patxôhã, da Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia, 2016. Registro da autora, 2016.

Para dirimir certas dúvidas Collet e outros (2014, p. 13) afirma que não se pode

[...] identificar um indígena com base na posse de certos traços físicos (por exemplo, ter cabelo preto e liso e pouco pêlo no corpo), culturais (como falar língua indígena, utilizar “roupa de índio” e não utilizar tecnologia ocidental) ou de habitat (viver na floresta).

Sob esse ponto de vista, seria marcar um estereótipo, atribuindo certas características exclusivamente à identidade indígena. Essa associação de características não seria real, pois tal

[...] como as demais sociedades, eles são dinâmicos e criativos. Embora mantenham práticas e conhecimentos ancestrais, recriam e

incorporam saberes e tecnologias de outras tradições e nem por isso perdem sua identidade indígena. (COLLET e outros, 2014, p. 13)

Os autores reiteram que não se pode reconhecer apenas por traços externos ou físicos. O mais aceitável hoje seria a autodenominação, marcando, dessa maneira, seu autorreconhecimento e sua pertença a um determinado grupo étnico.

Segundo o mesmo critério de autodenominação, é sugerido o tratamento a cada povo, visto que o termo índio, assim como indígena, não pertence a nenhuma língua do tronco Tupi ou Macro-Jê, que são as mais comuns no Brasil. Eles aceitam, mas, naturalmente, preferem o nome étnico de seu povo. Segundo Márcio Santilli (2000, p.12), para os índios “não existe índio, senão como uma referência do branco. Existem os terenas, os caiapós, os xavantes e outros povos. Existe o povo de cada índio e os outros povos”. Em respeito às decisões daquilo que lhes dizem respeito, deve-se lembrar que

O Movimento Indígena, surgido na década de 1970, decidiu que era importante manter, aceitar e promover as denominações genéricas como forma de fortalecimento da identidade conjunta e de união na luta por direitos comuns. (COLLET e outros, 2014, p. 12)

Preocupados com a imagem do índio difundida na prática escolar do ensino fundamental, autores como Célia Collet, Mariana Paladino, Kelly Russo (2014) afirmam que a temática indígena vem sendo abordada sem reflexão ou sequer a devida contextualização, exatamente como vinha sendo feita no século passado, reforçando, dessa forma, os equívocos¹² já conhecidos dos estudiosos.

O primeiro equívoco se baseia na ideia de que os índios viviam no passado, dando uma noção de um ser extinto ou ligado ao Brasil Colônia. Podem-se ouvir as pessoas falando sobre os índios com os verbos sempre no passado, “eles caçavam”, “eles pescavam”, “eles vivam em ocas”, com adição de palavras em tupi (como oca) para dar a sensação de que esses interlocutores conhecem alguma coisa sobre o assunto.

O segundo engano relatado pelos estudiosos se refere ainda pela sugestão discreta de extinção, como se o indígena fizesse parte da formação do povo

¹² Disponível em:

<http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf>.
Acesso em: 15/10/2016.

brasileiro no início, mas não atualmente. Pode-se perceber, quase num consenso, que os livros didáticos e históricos mencionam uma participação difusa, como se houvesse uma diluição da genética e da cultura no casamento com portugueses, gerando pessoas que a literatura denominará de caboclos, na região nordeste, e de bugres, no sul do país, sem deixar de registrar a sutil desqualificação desses termos.

Outro erro recorrente se estende sobre a concepção de índio “genérico”, como se fossem todos iguais, morando em lugares diferentes, como se os detalhes em comum os colocassem em um grande grupo, de uma característica única, num uníssono impensável para qualquer grupamento humano. No Brasil de 2015, existem 305 etnias diferentes (COLLET e outros, 2014, p. 12). É preciso entender o que esse dado significa na definição de línguas de diferentes troncos, de formas de vida diversas, de alimentação crua ou cozida, da religiosidade presente ou ausente, do desejo de contato com outras culturas ou não.

Seguindo o consenso atual dos antropólogos e outros estudiosos das ciências humanas, a identidade é uma maneira de um indivíduo ou grupo se entender como tal, passando por um processo de construção, e, portanto, é mutável, devido à necessidade de adaptações durante o processo. Ela é assumida em confronto com outros grupos identitários e pode ser compreendida como discurso e como prática, a partir de seu lugar e de seu tempo. O exemplo mais usual é a língua de um povo, mas não se atribui àqueles que a perderam no convívio com outras culturas, como é o caso dos Fulni-ô, no nordeste. Sobre isso, Collet, Palladino e Russo (2014) complementam:

Continuam, todavia, a ser reconhecidos como índios por outros povos que falam suas línguas originárias. Atualmente, há também uma considerável população indígena vivendo em cidades ou áreas rurais, mas fora dos territórios tradicionais. Na maioria dos casos, não por opção, mas devido à frentes de expansão econômica. Mesmo assim, muitos grupos mantêm ligação com seus territórios, retornando sobretudo para festas e rituais importantes, nos quais renovam e fortalecem os sentimentos de pertença e identidade. (p. 13)

Ao voltar o olhar em direção a outros povos indígenas sul americanos, como os da Bolívia, da Venezuela e da Argentina, onde eles preferem ser chamados de povos originários, é possível perceber a força desse termo. Porém, no Brasil tomou uma conotação pejorativa associada à pouca civilização e, desse modo, para afastar

mais um preconceito, sugere-se acatar a decisão do Movimento Indígena, que dá preferência a denominações genéricas, como forma de fortalecimento da identidade.

Uma concepção muito difundida, e igualmente equivocada, descreve o nativo que vive na floresta, isolado e nu, vivendo de caça e pesca, como sendo o indígena verdadeiro, jogando na ilegalidade étnica todo aquele indivíduo que não se enquadre dentro de tal padrão. Não se pode negar a naturalidade deste estilo de vida em comunhão com a natureza como genuíno, entretanto

[...] um índio que aprende português, vive na cidade e trabalha num emprego formal não deixa de ser índio, suas raízes étnicas e sua cultura estão representadas nesse único indivíduo, onde ele estiver, independente da roupa que estiver vestindo. (Paráfrase de depoimento de Juari Pataxó¹³, 2009, Aldeia da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia)

Collet, Paladino e Russo (2014) lembram que o Movimento Indígena marca um período importante de retomada dos itens caracterizadores da cultura e identidade indígenas, fazendo com que muitos indivíduos voltassem a se assumir como indígenas novamente. Dentre os caracterizadores, pode-se destacar:

- a língua de cada etnia;
- o vínculo com a terra e a luta por reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupados por eles;
- a pintura corporal e as vestes de cada etnia;
- a organização social, em forma de cacicado ou não;
- a organização econômica;
- o sistema de crenças, religiosidade, rituais e festas;
- a forma de obtenção do alimento, a feitura e o consumo;
- modos e usos da medicina da selva.

Diante da relevância de cada um dos itens apontados, e considerando-se a necessidade de discussão mais aprofundada, será preferível que eles sejam oportunamente abordados no decorrer do texto.

¹³ Juari Pataxó participa das lutas indígenas desde jovem. Atua junto à Secretaria de Assuntos Indígenas, no município de Porto Seguro. É fluente em três línguas: Patxôhã, Português e Inglês. Muitas vezes é designado pelas lideranças para representar o povo Pataxó, fora do estado e do país.

Ainda na faina de desvendar as crenças equivocadas que circundam o povo indígena, outro seria melhor chamado de injustiça, que é o fato de atribuir-lhes a qualidade de preguiçoso, ideia difundida basicamente a partir do período da escravidão, na qual muitos grupos lutaram para não serem presos, pois, em sua cultura, isso simbolizava uma enorme humilhação e, em alguns casos, a participação como vítima em ritual antropofágico. (Depoimento oral de Txihi/Pedro Pataxó, artista e professor, em 1º de agosto de 2015, durante o Aragwaksã na aldeia da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia).

Na verdade, é muito complexo explicar a diferença entre duas culturas em poucas frases, mas é possível entender que um guerreiro, que é louvado por seu povo por ocupar essa condição de provedor e defensor de seus parentes, não irá se deixar prender e escravizar facilmente. No caso de suas flechas não o defenderem de armas de fogo, e ele ser aprisionado, é compreensível que ele irá fazer resistência passiva ao trabalho forçado.

Não seria possível aos colonizadores a sobrevivência na selva, no período colonial, nem o trabalho extenso dos Bandeirantes, sem o conhecimento indígena sobre as rotas terrestres e fluviais, sem a comunicação em línguas nativas, o reconhecimento de plantas medicinais para as doenças tropicais, a coleta seletiva de frutas e raízes para alimentação, durante as longas jornadas exploratórias.

Sobre essa questão específica da língua, Magalhães (1875) salienta as circunstâncias na Amazônia, palco de sua pesquisa.

Estas diferentes formas, ditadas pela política de línguas da Coroa Portuguesa e mais tarde do Estado brasileiro, ... mesmo porque o processo não se desenvolveu em forma simultânea em todas as regiões da Amazônia, ...No entanto, ...podemos distinguir cinco fases históricas pelas quais passou a 'Língua Geral' na Amazônia, assim denominada pela documentação do período colonial. A partir da segunda metade do século XIX ficou conhecida como 'Nheengatu' (fala boa), termo divulgado por Couto de Magalhães, que a considerou como "o francês ou o inglês da imensa região amazônica" por ser entendida "em todas as nações, ainda mesmo nas que não falam o tupi". (MAGALHÃES (1875, p. 16 *apud* FREIRE, 1983, p. 3)

O autor faz um esforço no sentido de estabelecer os períodos aproximados de cada etapa, como descrito a seguir:

CRONOLOGIA DA LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA

I Fase dos intérpretes século XVI

II Etapa de implantação da Língua Geral (1616-1686)

III Expansão da Língua Geral

a) com apoio oficial (1686-1727)

b) sem apoio oficial (1727-1757) 1686-1757

IV Tentativa de portuguêsização (1757-1850)

V Processo de hegemonia da língua portuguesa 1850 até os nossos dias

TABELA 01 - FREIRE, 1983, p. 8

Em seu artigo sobre o uso da língua geral na Amazônia, Freire (1983) demonstra que o papel imprescindível dos intérpretes, nas incursões através da floresta e junto às populações ribeirinhas, era uma questão de sobrevivência.

Os europeus foram compreendendo que a comunicação com os índios era uma condição fundamental de sobrevivência, desde os primeiros contatos; e por esta razão, tanto as entradas localizadas em áreas limitadas como as expedições mais ambiciosas levavam sempre “línguas”, intérpretes. No século XVI, nenhuma colônia foi estabelecida na região, sendo transitório o contato com os índios, mas nas duas únicas grandes viagens realizadas ao longo do rio Amazonas – a expedição de Orellana (1541-42) e a de Ursúa-Aguirre (1560-61) – o papel dos intérpretes foi de extrema importância, conforme documentam os relatos. (FREIRE, 1983, p. 5)

Abordando a sanha dos espanhóis e jesuítas na Amazônia, que seguiam o rio Amazonas como se fora uma estrada líquida, o mesmo autor lembra outros personagens, conforme trecho que a seguir:

O estabelecimento de colônias, fortalezas e missões veio aguçar ainda mais a necessidade de contar com a experiência dos índios e com sua força de trabalho, dado o caráter agora permanente da ocupação. Os padres da Companhia de Jesus perceberam isto com bastante lucidez: o jesuíta português Antônio Vieira, em Belém do Pará, viu os índios como “os braços e os pés” da colônia, enquanto o jesuíta espanhol Manuel Rodríguez, da Província de Quito, a mais de 3.500 km de distância, concluiu que eles eram, além do mais, a “cabeça”, na medida em que *“los indios (...) son precisamente necesarios para todo, que nada se hace sin ellos. No hay Indias sino*

hay Índios” (Rodriguez, 1684, p. 393). Ambos se referiam ao uso da força de trabalho indígena, mas o segundo insistia também na necessidade dos índios para a leitura da região. (FREIRE, 1983, p. 9)

Enquanto os índios hábeis nas flechas, nas línguas indígenas e nas viagens trabalhavam nessas empreitadas fora das fazendas e povoados, outros trabalhavam nas roças, nos plantios e na lida com os animais. As índias se dedicavam às atividades domésticas de lavar, limpar e cozinhar. E acrescenta

Instalada a colônia nos inícios do século XVII, os índios – tanto os considerados como “livres” quanto os escravos – tinham de realizar para os colonos algumas tarefas tradicionais – como remar, por exemplo – que agora, no entanto, passaram a se dar dentro de um novo contexto, isto é, num sistema de trabalho compulsório que implicava disciplina, aumento da jornada de trabalho, obediência a ordens e ritmos até então desconhecidos no quadro das culturas indígenas. Novas tarefas mais complexas se acrescentaram a essas. As artes mecânicas previstas na lei que criou o sistema de capitão-de-aldeias (Malheiros: 1866, p. 50), o trabalho nos engenhos de açúcar desde a sua construção até o seu funcionamento, as plantações de tabacos envolvendo atividades como a derrubada de árvores, limpeza de terreno, plantio, etc. o transporte fluvial – os índios constituíam a única força motriz da colônia usada para colocar as canoas em movimento – a fiação de algodão, as coletas de drogas e outras tarefas ligadas à produção de bens e à prestação de serviços exigiam que fosse assegurado um nível básico de comunicação. (FREIRE, 1983, p. 12)

Considerando-se as tarefas acima elencadas, definitivamente não se pode chamar qualquer etnia indígena de preguiçosa, pois estaríamos correndo o risco de cometer uma grande injustiça.

Não saberia apontar qual de nós estaria habilitado para julgar se um povo é preguiçoso ou não. Pesa sobre esse termo o fato dele constar entre os sete pecados capitais, cuja base são antigos conceitos da filosofia judaico cristã.

Taxar alguém como preguiçoso, nesse caso, significa apontá-lo em falta grave, como se fôra nascido com um mal próprio da sua natureza e não pessoas iguais a todos os outros quando despidos. É grave e forte. E assim ficou calcado na memória de muitos, que leram livros preconceituosos, ou que ficaram à mercê daqueles que tinham interesse de invisibilizar a existência do povo indígena.

O Prof. Dr. Hernán Ramirez¹⁴, em aula do dia 5 de janeiro de 2015, refletia sobre a formação do pensamento único na América Latina e afirmava: “o pensamento único é excludente, porque não se faz por meio de uma união, mas sim pelo banimento dos contrários”. Essa reflexão nos remete à ideia de que ninguém quer ser banido, por vezes torna-se mais fácil negar sua origem e sua identidade do que sofrer constantes rechaços.

Nessa linha de pensamento, podemos supor que muitos descendentes dos povos originários passaram a omitir sua origem em busca de igualdade de oportunidades, principalmente no que diz respeito à escolaridade e vagas no campo de trabalho.

A legislação e a política da coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil Colonial distinguiram os índios aldeados e aliados dos índios bárbaros e inimigos. Essa distinção redundou num tratamento igualmente distinto. Aos primeiros foi garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Deles dependiam o sustento (produção de gêneros de primeira necessidade e trabalho nas plantações dos colonizadores) e a defesa da colônia (constituição do grosso dos contingentes das tropas de guerra contra inimigos, tanto indígenas quanto europeus). Já aos índios inimigos reservou-se a escravidão, ou seja, àqueles que resistiam aos aldeamentos e não se submetiam às políticas da colônia. (PERRONE-MOISÉS, 1992 *apud* COLLET e outros, 2014, p. 17)

Afortunadamente, os movimentos sociais ganharam força, no final do século XX e início do XXI, denunciando a discriminação contra vários grupos de pessoas, que, por suas diferenças, ficavam invisíveis ao público. Tal fato se aplica inclusive aos dados do IBGE, que faz o levantamento por sorteio e amostragem, considerando a autodeclaração dos indivíduos. A mídia divulga os dados a que tem acesso, mas, observando os números relativos aos povos nativos, essa mídia não se atualizou nas questões indígenas e, por repetidas vezes, emite imagens estereotipadas, obsoletas e preconceituosas. Dessa maneira, reforça, entre seus espectadores, uma ideia equivocada do índio, na qual negligencia a complexidade das diversas etnias, suas culturas, suas línguas, suas histórias e seus saberes.

¹⁴ Prof. Dr. Hernán Ramiro Ramirez; Doutor em História; Trabalha na Unisinos(RS); Pesquisa sobre história contemporânea da América Latina, suas instituições sócio-políticas e ideias políticas econômicas de seus intelectuais; Tem um filho.

Caetano Veloso, em sua poesia *Um Índio*¹⁵, anuncia:

[...] Depois de exterminada a última nação indígena
 E o espírito dos pássaros, das fontes, de água límpida
 [...] Virá
 Um índio preservado em pleno corpo físico
 Em átomos, palavras, alma, cor, em gesto, em cheiro, em sombra, em
 luz, em som, magnífico
 [...] Virá
 E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
 Surpreenderá a todos por não ser exótico
 Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o
 óbvio

A letra da melodia faz um prenúncio de que haverá um tempo em que a vida na natureza, da forma como o índio a concebe, irá prevalecer. Existem indícios de que o alto consumo de bens duráveis da sociedade contemporânea, ou pós-moderna como querem alguns, irá levar a humanidade a redescobrir “o óbvio”, uma forma de vida natural, sem a destruição do planeta, a terra-mãe de todos os seres vivos.

2.5 O preconceito linguístico como forma de exclusão

Pataxó muká, mukaú
 muká, mukaú
 Pataxó mayô werimehe
 mayô werimehe
 Jerry Matalawê¹⁶

Sobre a língua como patrimônio cultural de um povo, a história tem um começo preconceituoso e trágico. Trecho em que Freire (1983) destaca a fala do padre Antonio Vieira, tão lúcido em outros discursos, e tão veementemente defensor da ideia de língua primitiva e demoníaca nesse tema em específico.

Esta visão preconceituosa do “catolicismo guerreiro” sobre as línguas indígenas se desenvolveu em dois níveis. De um lado, um bastante grotesco e primário: se existiam tantas e tão variadas línguas, o responsável era o “demônio”, que desta forma dificultava a pregação do evangelho (e de quebra, mas isto não era explicitado, dificultava o

¹⁵ Cf. Referências.

¹⁶ Letra de música de Jerry Matalawê Pataxó intitulado o povo de “luz do amor” e convidando-o para se reunir.

recrutamento da mão-de-obra). De outro lado, uma abordagem mais sutil: estas línguas eram embrulhadas, imperfeitas, mal elaboradas, pobres, deselegantes, incapazes de exprimir idéias universais e faziam parte das “infinitas superstições” indígenas, não podendo, portanto, servir como instrumento natural de comunicação. (PE. ANTONIO VIEIRA *apud* FREIRE, 1983, p. 16)

Todos esses adjetivos colaboravam para construir a base ideológica sobre a inferioridade das línguas indígenas e, automaticamente, a inferioridade daqueles que as falavam. Esse preconceito se preservou por séculos e marca presença, no decorrer do tempo, como uma herança difusa e profundamente arraigada na moderna sociedade brasileira. Juntamente com as línguas indígenas, o que estava sendo questionado eram as culturas indígenas como um todo, suas formas de viver e de se relacionar com a terra.

A comunicação se fazia impossível e tal fato gerou a necessidade de entendimento para dirimir as dificuldades que impediam que as relações de trabalho e comércio se estabelecessem. Nesse momento, surge, como proposta do padre Antonio Vieira, a ideia de que

A catequese iria, em conseqüência, constituir um esforço para apagar estas diferenças. O padre Vieira, polemizando com os colonos do Pará, defendeu a possibilidade de transformar o “índio bárbaro”, eliminando estas diferenças através da catequese, fazendo-os abandonar suas línguas e suas culturas. (*apud* FREIRE, 1983, p. 16)

Apesar da oralidade indígena não contribuir para os registros antigos de fontes históricas, e ser um forte argumento do contexto impreciso em que se desenvolvem as pesquisas nesta área de conhecimento, há registros, em Cestmir Loukotka (1968), de 1492 línguas faladas na América do Sul. Desse total, cerca de 718, ou seja, quase a metade, o eram em território que constitui a atual Amazônia brasileira. Focando a atenção no tronco Macro-Jê, ao qual pertence a língua Patxôhã, pode-se ter uma noção parcial das línguas indígenas.¹⁷

¹⁷ Fonte: RODRIGUES, Ayron Dall’Igna. Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

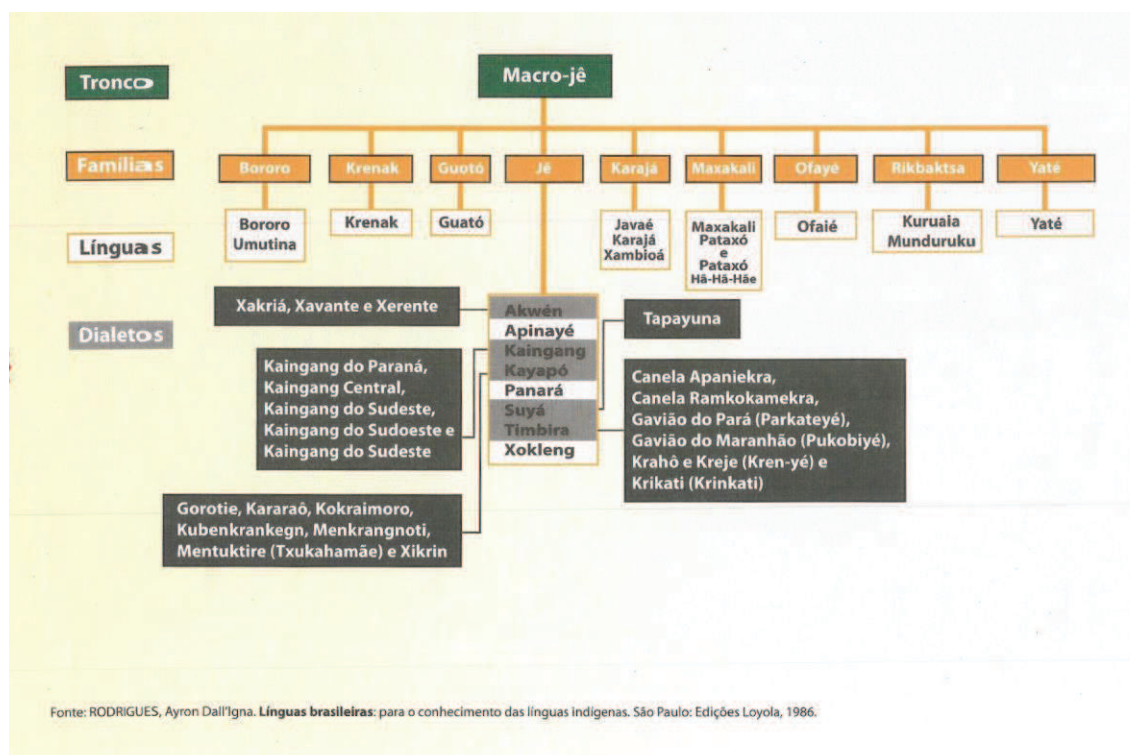


Tabela 2: Tronco Linguístico Macro-Jê.

O destaque feito ao trecho acima se deve ao fato dele abordar, mesmo superficialmente, o tronco Macro-Jê, ao qual pertencem os Maxakali e os Pataxó, assim como os Pataxó Hã-hã-hãe.

Fausto (2000), discorrendo sobre a cultura Macro-Jê e sua localização, relata que, inicialmente, “os Tupi-Guarani do litoral chamavam os povos do sertão de Tapuia e os descreviam como gente bárbara, desprovida de aldeia, agricultura, canoa, rede, e cerâmica (justamente os traços que iriam definir os marginais)”. E acrescenta: “o protótipo dessa categoria eram os grupos de caçadores/coletores, que, divididos em pequenos bandos estruturados pelo parentesco, levavam uma vida nômade” (p. 60). Na verdade, esses grupos não se adequavam à imagem de marginais, mas abrigavam todos os povos que não se encaixavam em classificações maiores no *Guia dos índios sul-americanos*, publicado pelo antropólogo norte-americano Julian Steward (1949 in FAUSTO, 2000 p.62), que classificava e criava quatro grandes tipos de indígenas, numa tentativa de hierarquizar a população indígena, a partir de graus de complexidade entre a organização sociopolítica, seus modos de produção e a ecologia.

Percebe-se, mais uma vez, nesse trecho, que, independente do assunto abordado pelos estudiosos, o tema extermínio surge e se faz predominante, devido

a todas as circunstâncias que envolvem a dominação do território, além do medo real e imaginário que nutriam os conquistadores sobre os índios, seu canibalismo e suas pajelanças. Ignorando-se os medos, haviam tarefas importantes a serem feitas e, para isso, a parceria com a Companhia de Jesus servia aos propósitos das Coroas Portuguesa e Espanhola.

Os dois níveis para garantir a marcha da conquista deviam ser garantidos: de uma parte, o aspecto produtivo cobrindo diversas exigências que deviam ser transmitidas e comunicadas de uma maneira inequívoca, e por outro lado, todo o aspecto ideológico, que o justificava. A catequese e a propaganda religiosa – tão caras à Metrópole – funcionando entre outros como elementos de “capacitação” e “enquadramento” desta mão-de-obra, necessitava e também deste mínimo de comunicação. Para o colono mandar e o índio obedecer, para o missionário ensinar, disciplinar e cristianizar, colonos e missionários tinham duas alternativas: ou tentar aprender a infinidade de línguas ou estabelecer uma língua de comunicação regional. (FREIRE, 1983, p. 12)

A citação de Freire (1938) remete à legislação pombalina, que precisa ser entendida como uma estratégia de construção da cultura e identidade nacional, embora o preço pago pela reforma implantada pelo Marquês de Pombal seja pauta de imenso desagrado aos usuários do Nheengatu.

Oliveira (2010a *apud* Franco, 2015, p.3) defende que:

Não podemos compreender plenamente a construção de um Brasil imenso enquanto nação com um território de dimensão continental unificado a falar uma só língua, sem destacarmos o contributo decisivo das medidas reformistas da política colonial pombalina na segunda metade do Século das Luzes.

Franco (2015) esclarece que essas medidas legislativas aplicadas em toda a extensão do território da América Portuguesa foram redefinidas, a partir da assinatura do Tratado de Madrid, celebrado em 1750. Dessa forma, pela força de uma pena, o país consolidou-se, aglutinando povos e nações diversos pelo uso de uma só língua, comum e obrigatória. O projeto, de inspiração iluminista, ansiava por afirmação total de poder do Estado e do Rei e previa uma série de leis que:

Visavam reformar a administração colonial: impor uma língua única e eliminar todos os focos de oposição ou de divergência em relação a um plano político centralizador e estatizador que visava atingir todos

os setores vitais da metrópole e do império ultramarino português. (FRANCO, 2015, p.3).

O Tratado de Madrid, também conhecido como Tratado de Limites ou Fronteiras, assinado entre as Coroas Portuguesa e Espanhola, em 13 de janeiro de 1750, além de redefinir indefinições fronteiriças, causas de sucessivos litígios com territórios espanhóis, era um instrumento jurídico para corrigir algumas ambiguidades do Tratado de Tordesilhas (1494). O novo tratado, além de expulsar os jesuítas, impedia a formação de elites fortes, negava a fundação de universidades e proibia a criação da imprensa periódica.

Noutro trecho o autor destaca:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações que conquistaram novos domínios introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar os Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência que, ao mesmo passo que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, observando pois todas as Nações polidas do Mundo este prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela uso, da Língua, que chamaram Geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios que se podiam civilizar, permanecessem na rústica e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. (COLEÇÃO, 1830, p. 508-9 *apud* FRANCO, 2015, p.14).

Os missionários jesuítas foram considerados um obstáculo à política pombalina, por colocarem-se ao lado de índios rebeldes. Assim, criou-se um clima tão desfavorável, que culminou pela expulsão definitiva em 1759. O Tratado de Madrid ajustava o domínio português sobre a região da Amazônia e Pantanal mato-grossense; e, em contrapartida, cedia à Espanha a tão cobiçada Colônia de Sacramento e as terras imediatamente a norte do Rio da Prata.

Em meio às decorrências do tratado, estavam os territórios dos Sete Povos das Missões, reduções jesuítas prósperas que passariam à administração portuguesa e cujos habitantes índios, num total superior a trinta mil pessoas de 30 reduções uruguaias, seriam deslocadas por longas distâncias.

Franco (2015) avalia que:

Sem o braço forte e musculado da política pombalina não teríamos um Brasil imenso, unido pela fala de um só língua como atualmente observamos, independentemente do julgamento que possamos fazer das consequências antropológicas e culturais dessa gigantesca construção que fazem alguns autores afirmar que o Brasil foi o grande milagre da colonização portuguesa. (p.4).

No século posterior, considerado como um dos pioneiros na literatura indigenista brasileira, Gonçalves Dias deve esta inspiração ao fato de ter sido indicado para fazer um relatório sobre um sistema escolar implantado nos idos de 1860. Seu contrato com o governo da época o obrigou a viajar pelo Rio Solimões, ao longo do Rio Negro para formular uma avaliação do que havia encontrado nas aldeias ribeirinhas. Obviamente, seu olhar era o de um estranho ao mundo que visitava, mas afirma o pesquisador:

[...] uma das conclusões mais importantes de Gonçalves Dias foi a de que o sistema educativo não funcionava, porque a língua empregada na escola – o português – não era a língua falada pelas comunidades locais. O português era a língua oficial, sendo obrigatório seu uso na escola, mas a maioria da população desconhecia essa língua e falava apenas a Língua Geral. (APA, 1861, p. 5 *apud* FREIRE, 1983, p. 59)

Gonçalves Dias não se cansava de recomendar ao Governador da Província que os índios continuassem frequentando as escolas, pois acreditava, ainda conforme relato de Freire (1983), que isso os desabituaría da Língua Geral, visto que essa era utilizada “em casa e nas ruas, e em toda parte”.

Ainda usando o estudo da língua geral em Freire (1983), como apoio para entender as misturas Inter étnicas e os números de aprisionamento e escravidão num certo período, consta que:

Podemos supor – mesmo sem documento de apoio – que neste período inicial a Língua Geral deve ter convivido em forma assimétrica com algumas línguas indígenas, tornando bilingües os índios que as falavam, ainda que bilingües incipientes. Como os portugueses, ao usar a Língua Geral, evidentemente não abandonavam sua língua de origem, criou-se uma situação em que uma comunidade lingüística detinha os meios de produção enquanto a força de trabalho era proporcionada por comunidades de línguas diferentes. (1983, p.59)

Não é difícil entender o desencadeamento desse bilinguismo, onde os colonizadores falavam Português e a Língua Geral e os índios falavam sua língua nativa e a Língua Geral. O ponto de comunicação se dava na Língua Geral criada pelos jesuítas, mas o motivo preponderante dessa estratégia era fazer com que os índios abandonassem suas línguas maternas, que, em alguns casos, surtiu o efeito desejado, ficando perdidas para sempre. Não se deve esquecer, que, enquanto essa comunicação funcionou, serviu perfeitamente aos interesses comerciais da Coroa Portuguesa, que, em 1686, exausta de tentar equalizar a “Torre de Babel” que se formara com as aldeias de repartição, onde se “acumulavam” diversas etnias, resolveu criar

[...] o Regimento das Missões (1686) – instrumento pelo qual a Coroa Portuguesa entregou aos missionários o “governo temporal e espiritual” sobre os índios – os padres intensificaram os descimentos de índios de suas aldeias de origem, em proporções enormes, até então desconhecidas, superlotando as aldeias de repartição. (FREIRE, 1983, p.21)

Não era usual o letramento da população em geral, mas graças aos registros da Igreja, foi possível saber que os missionários, entre 1687 e 1690,

[...] só de alguns sertões dos rios Tocantins, Amazonas e Negro, no breve espaço de quatro anos, desceram cento e oitenta e quatro mil e quarenta selvagens [184.040] reduzidos ao grêmio da Igreja Católica e obediência de El Rei (BAENA, 1902, p.247 *apud* FREIRE, 1983, p. 22).

Vale sublinhar também outros dados que seguem.

Em 1720, havia apenas no Pará – não incluindo o Maranhão – 63 aldeias com 54.264 índios aldeados que, dependendo da eficiência missionária, dominavam em maior ou menor grau a Língua Geral, que era também usada pela quase totalidade dos 1.000 portugueses e pelos mestiços e ainda pelos índios “livres” e escravos do Maranhão (RAIOL, 1900, p. 132 *apud* FREIRE, 1983, p. 23).

Ao refletir sobre os números e os fatos, percebe-se que a expansão da Língua Geral havia sido realizada em detrimento das demais línguas indígenas, que, dessa forma, ficaram condenadas à extinção, “em menor escala porque eram abandonadas enquanto língua materna pelos índios que as falavam, mas

especialmente por causa do extermínio físico de muitos povos”. (FREIRE, 1983, p. 23)

Um exemplo vergonhoso de massacre indígena versa sobre um “movimento nativista popular armado” chamado Cabanagem. Esse movimento era formado por índios aldeados, índios autônomos ou destribalizados (conhecidos como tapuias), caboclos, mestiços, negros e mulatos, todos pertencentes à população da Amazônia que se revolta contra o sistema implantado pelos brancos. Segundo o General Soares Andrea, responsável pela repressão ao movimento, os tapuias estavam “unidos em pacto secreto a dar cabo de tudo o que é branco”. Esse general se referiu à Cabanagem como uma “guerra racial”. (MOREIRA NETO, 1971, p.14 *apud* FREIRE, 1983, p. 52)

Um aspecto que não pode passar despercebido é:

[...] o fato de que os “cabanos” – “esses, índios caboclos e negros vestidos com um uniforme vermelho tingido com casca de murici” (Pinto, 1980, p. 3) tinham em comum, além da situação de opressão, o fato de que falavam a Língua Geral, usada, pelo menos no Amazonas, como língua de intercomunicação entre eles. (FREIRE, 1983, p. 53)

Essa guerra que durou de 1835 a 1845 manchou de sangue indígena a História do Brasil, com um índice final de 40.000 mortos, em sua maioria, falantes da Língua Geral. Conforme Abreu “deixando o Pará e o Amazonas menos povoados que um século antes” (1899, p. 83 in FREIRE, 1983, p. 53). Assim, numa guerra desigual e violenta, a repressão do movimento cabano contribuiu para a extinção, em poucos anos, de grande número de falantes da Língua Geral.

2.6 Breve histórico das lutas territoriais dos povos indígenas da Bahia

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um . (...) Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (WALTER BENJAMIN, 1994, p.34 Sobre o conceito de História)

Baseada nos estudos do Programa de Pesquisas Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) sobre os povos indígenas do nordeste do Brasil, focalizando preferencialmente os povos que ocupam o sul da Bahia, onde se localizam os índios Pataxó, objeto desta pesquisa, far-se-á um breve relato histórico para permitir um melhor entendimento de fatos políticos e religiosos que marcaram a existência de muitas comunidades indígenas no estado da Bahia e, consequentemente, resultaram nas lutas por território e reconhecimento étnico que são presenciadas até este ano de 2016.

Entre os séculos XVII e XVIII, os missionários das ordens jesuítas e franciscanas formaram aldeamentos com os sobreviventes indígenas do semiárido baiano que restaram após as incursões pecuaristas no norte e nordeste da Bahia. Anterior a esse fato e de forma bem mais lenta, ocorreu a conquista da região da Mata Atlântica e litoral sul do estado, onde a tomada de terras se iniciou no século XVI e vem se prolongando até os dias atuais. Os dois últimos grupos, considerados autônomos Hã-Hã-Hãe e Baenã, foram conduzidos ao Posto indígena Caramuru do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), hoje município de Itaju do Colônia.

Consta que após a expulsão dos holandeses do Brasil, em

[...] meados do século XVII, a população dos aldeamentos litorâneos, de predominante origem etnolinguística tupi, passou a ser aos poucos considerada como não mais de "índios", surgindo então com referência a eles a expressão "caboclos", corruptela do termo tupi para "retirados da mata". Esta tendência à "desindianização" formal das comunidades de aldeamentos coloniais se intensificou com a expulsão do Brasil, no início da segunda metade do século seguinte, da ordem religiosa dos jesuítas, seguida da saída ou enfraquecimento também de outras ordens missionárias, cujos aldeamentos passaram a ser diretamente administrados pelo estado como "vilas", para as quais foram deliberadamente atraídos contingentes de não índios. (SAMPAIO, 2010, p. 31)

Ao limiar do século XIX, houve um avanço sobre as matas do sul dirigido pela própria coroa, que instalou uma geopolítica atlântica de ocupação, consequência da chegada da corte portuguesa ao Brasil que vinha fugida dos conflitos na Europa e sequiosa de se instalar em terras vastas e prolíferas.

Segundo Sampaio (2010), toda a população indígena, ainda autônoma no Extremo Sul, era predominantemente da família linguística maxacali e etnia pataxó, depois compulsoriamente reunida, junto com remanescentes de aldeamentos

coloniais costeiros, em uma única aldeia junto à foz do rio Corumbau, mandada implantar em 1861 pelo Presidente da Província.

Segue, durante todo o século XIX, a ocupação que foi acelerada pela Lei de Terras de 1850 nos aldeamentos, locais também chamados "vilas de índios", que, na prática, eram administrados por diretores nomeados pelo governo provincial. Essa ideia de que os povos indígenas precisam ser dirigidos, coordenados ou administrados parece ser consenso ainda em tempos bem recentes, talvez baseada na premissa equivocada e infantilizadora que se instalou, desde os primeiros contatos com eles, de que não sabem as coisas, não sabem falar e ingenuamente enfrentaram armas de fogo a peito aberto.

Os povos indígenas foram sendo extintos, não só por disputa de terras e por contaminação e doenças trazidas por outras etnias, mas também porque

[...] eram comuns na segunda metade do século XIX documentos oficiais que declaravam não haver mais índios nesses estabelecimentos e eles foram sendo um a um extintos, até que, por um decreto estadual de 1890, a própria Diretoria de Índios na Bahia foi extinta. (SAMPAIO, 2010, p.33)

Exceção feita aos Hã-Hã-Hãe e Baenã, a maior parte das comunidades indígenas ingressou no século XX sem reconhecimento, enquanto tal, pelo poder público. Os poucos bandos, ainda autônomos nas matas do Sul, nas bacias dos rios Gongoji, Cachoeira, Pardo e Jequitinhonha, foram simplesmente dizimada entre 1910 e 1930, pelas frentes de expansão da lavoura cacaueira.

Nenhuma invasão ou tomada de território foi pacífica. Foram lutas com as armas que cada lado dispunha. Diante daquelas circunstâncias, as comunidades indígenas contavam com sua coragem e suas flechas, mas esses artifícios não foram suficientes para mantê-los em suas terras, vivendo em paz. Seus inimigos usavam a tinta de suas penas para escrever sua história, reafirmar sua inexistência e sacramentar sua invisibilidade.

A resistência indígena durou enquanto duraram suas forças físicas, mas essas também foram sendo dilapidadas pelas doenças e má alimentação. Mesmo em condições difíceis, os povos indígenas da Bahia escreveram, com sangue, uma série de lutas e rebeliões que se tornaram célebres ao longo da história, como a da

[...] Santidade do Jaguaripe", de índios tupis, no Recôncavo, ainda no século XVI; e, na fase mais crítica deste processo, a série de revoltas das aldeias dos Cariri e Sapuiá na Pedra Branca, no médio Paraguaçu, entre as décadas de 1840 e 1880; e, mais recentemente, nas décadas de 1920 e 1930, as rebeliões lideradas pelos "caboclos" Marcelino, entre os Tupinambá de Olivença, município de Ilhéus; e Sebereba, entre os Aricobé da antiga missão homônima no município de Angical, Oeste do estado. Em 1926 o governo estadual criou uma reserva para abrigar os índios no Sul do estado e nela foram instalados o dito Posto Caramuru, para os recém contatados Hã-Hã-Hãe, de língua pataxó, e Baenã, de filiação etnolinguística imprecisa, possivelmente Botocudos; e, mais ao Sul, no atual município de Pau Brasil, o Posto Indígena Paraguaçu, para o qual foram atraídos contingentes de caririssapuiás egressos das revoltas da Pedra Branca; de camacãs dos falidos e invadidos aldeamentos do Pardo e do Cachoeira; e de alguns tupis de antigos aldeamentos litorâneos como Olivença, Trancoso, Barcelos e São Fidélis. Demarcada apenas entre 1936 e 1937, esta reserva, que ficou conhecida como Caramuru-Paraguaçu, foi imediatamente invadida por fazendeiros de cacau e gado que se valeram de arrendamentos e da corrupção de servidores do SPI para desencadear um novo processo de expulsão dos índios que perdurou – e quase foi plenamente consumado - com lances de extrema violência, até a década de 1970. (SAMPAIO, 2010, p. 34)

Na década de 1940, indígenas do sertão da Bahia se mobilizaram em favor das antigas terras usurpadas dos seus aldeamentos. Reuniram representantes de vários cacicados e empreenderam longas viagens a pé. Numa delas, chegaram ao estado do Rio de Janeiro para falar com o Marechal Rondon; naquela época, fundador e Presidente do SPI. O resultado dessa empreitada hercúlea foi a implantação de dois postos do órgão: um em 1944, junto aos Tuxá, na cidade de Rodelas, no submédio do rio São Francisco, liderados, em seu pleito, pelo pajé João Gomes; e outro em 1949, na vila de Mirandela, atual município de Banzaê, na bacia do médio rio Itapecuru, única remanescente de quatro notáveis aldeamentos coloniais jesuíticos que abrigaram, na região, os Quiriri, falantes da língua Quípea.

Ainda na década de 1940, os "caboclos" do extremo sul do estado, que tinham sido reunidos numa aldeia à foz do Corumbau, agora denominada Barra Velha, foram alcançados por uma iniciativa do governo federal, que implantou

[...] um "parque" para preservação do monumento natural e histórico do Monte Pascoal - que fica logo a Oeste da aldeia - e do sítio do "descobrimento do Brasil", entre os municípios de Porto Seguro e Prado. Temerosos de perder suas terras, os Pataxó de Barra Velha também empreenderam, liderados por seu cacique Honório, longa jornada ao Rio de Janeiro, de onde retornaram na companhia de indivíduos que os induziram a uma rebelião que foi brutalmente reprimida, em 1951, por um truculento aparato policial, com incêndios,

espancamentos e estupros que provocaram a fuga de muitos pataxós de sua aldeia. (SAMPAIO, 2010, p.36)

Essa chacina é relatada por Cunha (2010, p. 6)

O Fogo de 51 foi mais uma tentativa de domínio, ou expropriação de terras, por interesses de não-índios e, ao mesmo tempo, resistência dos Pataxó de permanecerem em sua área territorial. Um fato que aconteceu em 1951, na Aldeia Barra Velha – Porto Seguro/BA, em meio a lutas pela demarcação de terras e pela criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, decreto 12.729 de 19 de abril de 1943; quando autoridades locais, em desrespeito ao espaço territorial indígena, contribuíram para a dispersão dessa comunidade. O fato, também conhecido como a Revolta de Barra Velha, revela que, embora houvesse relações de amizade e compadrio entre índios e não-índios, havia uma parte da elite que, dominada pelo desejo de poder, hostilizava indígenas pela ganância de possuir as terras de quem ali já se encontrava, bem antes da chegada do branco-colonizador.

Mesmo com a decretação do Parque, somente dez anos depois da chacina, em 1961, foi implantado o Parque Nacional do Monte Pascoal, sob gestão do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF). Embora isso parecesse legal e suficiente, os pataxós que ali permaneceram estavam impedidos de plantar em seu próprio território, visto que o parque é uma "unidade de conservação", sendo proibido o plantio e a utilização da terra para coleta de sementes e frutos, ou qualquer outra atividade que interferisse na preservação do Parque. Novamente, o povo Pataxó remanescente teve que se dispersar, procurando novos lugares e espaços de sobrevivência, "retirando do próprio desespero uma renovada coragem para voltar a buscar a proteção do indigenismo estatal." (SAMPAIO, 2010, p. 39)

Em 1971, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que sucedera ao SPI em 1967, implantou um posto em Barra Velha.

Por volta de 1974, com a construção dos trechos locais das rodovias BR-101 e BR-367 em uma região tumultuada pelo avanço demográfico e de uma voraz frente madeireira, os Pataxó voltaram novamente a se concentrar em pontos do litoral, onde havia vivido seus antepassados; e, pelo sentido de pertencimento, ainda era possível encontrar alguns "parentes"¹⁸.

Uma destas localidades foi a nova aldeia de Coroa Vermelha, para onde se dirigiram às praias de Santa Cruz Cabralia e aproveitar a frequência turística e

¹⁸ Parentes – termo utilizado pelo povo Pataxó para designar outros índios mesmo que não sejam da mesma etnia.(Nota da autora)

divulgar seu artesanato. Até o presente momento, o público que visita o sítio da "primeira missa no Brasil" encontra uma comunidade urbana organizada no entorno do centro comercial e turístico local.

Ao final da década de 1970, já se consolidava, em todo o país, um novo Indigenismo, composto por pesquisadores de formação acadêmica e religiosa progressista, pertencentes a organizações não governamentais, capazes de se contraporem ao modelo indigenista estatal republicano - de inspiração militar e de embasamento jurídico-legal tutelar.

Este novo movimento social daria suporte à formação de um movimento indígena minimamente articulado a nível nacional, e, no plano regional do Nordeste, à retomada do processo designado por alguns estudiosos de "etnogênese" ou "emergência étnica", em que grupos indígenas de há muito envolvidos por processos coloniais e desautorizados enquanto tais pelos ditames da política indigenista estatal e das ideologias de mestiçagem dominantes nas concepções vigentes sobre a formação nacional brasileira, organizam-se na revitalização de suas identidades, de suas "culturas" próprias e na reivindicação de direitos territoriais longamente esbulhados. (SAMPAIO, 2010, p.40)

Com o apoio dos movimentos indigenistas e o exemplo da "retomada" da fazenda Picos, que estava intrusada dentro do território Kiriri, em 1982, muitos dos índios expulsos da reserva Caramuru-Paraguaçu se organizaram e, sob a liderança do cacique Nelson Saracura, retomaram uma das fazendas invasoras do seu território, a São Lucas.

A heroica resistência do cariri-sapuiá Samado Santos, que jamais deixou a reserva, e a tranquila permanência, junto às ruínas do posto Caramuru no rio Colônia, de Barretá, última remanescente do bando Hã-Hã-Hãe contatado na década de 1930, estimularam, em seguida à retomada, o retorno de muitos outros índios, agora emblematicamente unificados, sob a designação daquele último bando autônomo - Pataxó Hã-Hã-Hãe.

Reações violentas à crescente mobilização dos índios na Bahia, pela recuperação dos seus territórios, causaram muitos outros ataques armados, assassinatos, envolvendo também o incêndio de casas e roças.

Ainda, segundo Sampaio (2010), a grande luta dos índios, naquele final da década de 1980 pela garantia de direitos e dos seus territórios tradicionais, se travou em outro lugar, em Brasília, onde, graças à mobilização do nascente movimento

indígena brasileiro, a Assembleia Nacional Constituinte promulgou, em outubro de 1988, uma nova carta constitucional que dispõe que

[...] são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988, ART. 231)¹⁹

e que "os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressarem juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo" (ART. 232). Com isso, encerraram-se os quase quinhentos anos de leis que determinavam a assimilação forçada de indígenas às sociedades colonial ou nacional (ART. 231) e o instituto da tutela estatal sobre a cidadania indígena (ART. 232), agora livre para organizar suas próprias instituições representativas.

Além disso, o parágrafo 1 do dito artigo 231 tornou claro - pela primeira vez desde a introdução dessa figura legal pela Constituição de 1934 - o que são "terras tradicionalmente ocupadas pelos índios", dotando, enfim, o Estado de parâmetros legais e técnicos seguros para a definição e proteção destas terras.

Respaldados na lei, cresce a mobilização indígena na Bahia, durante toda a década de 1990, um período de conquistas para os povos de etnia indígena, como os Caimbé, Pancararé, devido à homologação da demarcação da Terra Indígena dos Quiriri, que serviu de exemplo. Logo após, seguiram-se as regularizações anteriores, as terras Pataxó de Mata Medonha e Coroa Vermelha, hoje com mais de 9 mil habitantes, garantindo-se à maior aldeia indígena no estado, a remoção de mais de trezentas ocupações comerciais de não índios.

Na segunda metade da década, ganharam destaque as retomadas indígenas, numa verdadeira guerra judicial, a FUNAI conseguiu negociar a saída de alguns médios fazendeiros de áreas retomadas pelos Pataxó Hã-Hã-Hãe, de modo que, mesmo ainda pendentes do julgamento pelo STF da ação de anulação dos títulos dos invasores, os índios da Reserva Caramuru-Paraguaçu já controlam cerca de um terço do seu território de 54 mil hectares, rompendo o confinamento em que estiveram desde 1982.

¹⁹ BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988, 292p.

Convictos dos seus direitos e imbuídos do seu espírito guerreiro, a partir de 1997, os Pataxó do extremo sul desencadearam uma série de retomadas, a começar, em outubro, pela principal intrusão na Terra Indígena Coroa Vermelha, em que ensejou a imediata emissão da declaração de posse indígena dessa Terra pelo Ministério da Justiça e sua consequente demarcação e extrusão, concluídas respectivamente em 1998 e 1999. No mesmo ano, retomaram a última área intrusada na Terra Indígena Águas Belas, que foi também demarcada. Em abril de 1998, ocuparam a Aldeia Velha, junto ao Arraial d'Ajuda, próximo à cidade de Porto Seguro, obtendo, com apoio do Ministério Público Federal (MPF), o imediato início dos estudos de identificação dessa Terra pela Funai, o que lhes permitiu a permanência aí até a garantia de sua posse definitiva, por portaria ministerial, já no início de 2011.

Em outubro de 1998, ocuparam o território da aldeia Corumbauzinho, estrategicamente localizado entre a já demarcada Águas Belas e o limite sul do Parque do Monte Pascoal, o que fez com que o MPF emitisse "recomendação legal" para que a FUNAI realizasse os estudos de identificação dessa Terra Indígena e, mais, revisasse os limites da Terra Indígena Barra Velha, oriunda do espúrio "acordo de partilha" do Parque em 1980.

A 19 de agosto de 1999, um dia após a criação pela FUNAI do Grupo Técnico para realização desses estudos, os Pataxó ocuparam, enfim, todo o Parque do Monte Pascoal; daí, removendo a administração do órgão federal encarregado, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). A isso se seguiram, até os anos iniciais da década seguinte, outra série de retomadas de áreas do tradicional território Pataxó no entorno do Parque, desde Guaxuma (ao norte) até Cumuruxatiba (ao sul), incluindo, aí, áreas de outro "Parque", o "do Descobrimento", sob comando da recém-criada Frente de Resistência e Luta Pataxó e inspiração do respeitado líder Joel Bráz²⁰.

Apenas em 2008, foram concluídos e aprovados os estudos relativos à parte norte desse território, que ora se denomina Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. Resta ainda, por se definirem, os estudos e acordos com o Instituto Chico Mendes (ICMBio) - relativamente ao Parque do Descobrimento - quanto à parte sul desse território, ora denominado Terra Indígena Comexatiba. Quando, enfim,

²⁰ Joel Braz, da Frente de Luta e Resistência Pataxó é considerado uma das principais lideranças para os povos indígenas no nordeste, tem lutado para que o território indígena na região do Monte Pascoal e Parque do Descobrimento, extremo sul da Bahia, seja devolvido aos seus verdadeiros donos.

regularizado, o território pataxó, no Monte Pascoal, será a maior Terra Indígena do estado em extensão contínua. Sua área tem cerca de 70 mil hectares e é a mais populosa, contando com mais de 5 mil habitantes em 2010 e mais de 9 mil em 2016, conforme relato oral de Juari Pataxó, líder indígena e representante legal de sua etnia.(1º/08/2016)

Nas duas décadas finais do século XX, estabeleceram-se na Bahia constituindo pequenas aldeias e respectivos territórios, grupos familiares oriundos de povos indígenas de Pernambuco e Alagoas de outras etnias, como os Pancaru, os Aticum, os Trucá, os Xucuru-Cariri e os Cariri-Xocó. Também, nessas décadas, prosseguiu o processo de emergência étnica que, ao final da década de 1980, trouxe a conhecimento a pequena etnia dos Cantaruré, um "ramo" dos Pancararu. Os Cantaruré tiveram o seu território identificado e regularizado já na década seguinte, assim como a Bahia testemunhou a reorganização dos Tumbalalá que, junto com os Tuxá e os Trucá, formam o trio de povos da antiga nação Procá habitante do arco, no extremo norte do curso do São Francisco; e dos Tupinambá de Olivença, que são, hoje, a segunda maior etnia no estado, com mais de 4 mil indígenas, nos municípios de Ilhéus, Buerarema e Una.

Os territórios dos Tumbalalá e dos Tupinambá de Olivença, identificados na primeira década do século XXI, estão também dentre os maiores no estado, com mais de 40 mil hectares cada. Mais que isso, a Terra Indígena Tupinambá de Olivença se tornou, ao final dessa primeira década, protagonista em ações de retomada, principalmente a partir de sua comunidade na Serra do Padeiro, liderada pelo cacique Babau e também protagonista de um impressionante processo de organização social.

Também nessa década, vêm se organizando, no extremo sul do estado, segmentos da tradicional população indígena nessa região, nomeadamente no vale do rio Jequitinhonha - municípios de Belmonte e Itapebi - que afirmam ascendências dos Camacã, dos Botocudos e, principalmente, dos Tupi, pelo que se tem apresentado, como os Tupinambá do Jequitinhonha. No mesmo período, vem também se organizando o povo indígena Paiaíá - de forte presença histórica em vastas extensões do semi-árido no estado - a partir de uma sua comunidade, no município de Utinga, na Chapada Diamantina.

Ao iniciar a segunda década deste século, o movimento dos povos indígenas, na Bahia, segue crescente e vigoroso. São, hoje, quinze povos indígenas, com

população próxima a 40 mil pessoas, vivendo em, pelo menos, 33 territórios, 27 municípios e cerca de 100 comunidades locais.

2.7 O outro – estrangeiro de dentro

O texto privilegiará a memória histórica, dentro de uma seleção de autores que questionem os estereótipos dos imaginários nacionais sobre os povos indígenas, como têm sido desde o início, para honrar os compromissos firmados com os próprios Pataxó, que pedem respeito em todas as oportunidades, como também, para evitar a visão historicista eurocêntrica que orientou o processo de constituição dos países americanos, incluindo o Brasil.

Pela própria natureza da temática, haverá um diálogo entre a história, a antropologia e a arte, num processo que observa o modo de vida, com respaldo na história escrita e oral e registro das imagens artísticas e culturais, respeitando assim as fronteiras que cada área de conhecimento impõe.

Há que se considerar a maneira como se estabelece o confronto entre as culturas indígenas e o modelo cultural do ocidente. Leve-se em conta que a sociedade pós-moderna convive estupefata com uma imensa variedade de manifestações culturais, sem poder distinguir sua veracidade ou não.

Segundo Olivieri-Godet (2013), que analisa o personagem ameríndio em obras literárias, os nativos são tratados como o outro, um “estranho estrangeiro de dentro” (p.12), mesmo quando são ressaltados aspectos singulares de sua alteridade. A autora busca uma visão das trocas culturais e de assimilação mútua nas Américas, articulando o passado e a atualidade, no sentido de clarear a intolerância “na percepção da alteridade indígena” (p.12) e o lugar que os índios ocupam na sociedade vigente.

O texto explora as questões da ancestralidade e como outros autores articulam esse estranhamento no interior das nações, em relação à alteridade indígena. É preponderante a dimensão histórica ao se proceder uma releitura das relações interculturais, na medida em que as populações ameríndias são importantes contributos para as nações e, nesse contexto, faz-se mister refletir sobre a origem do preconceito que persiste na marginalização das culturas indígenas e que alimenta os conflitos atuais.

Oliviere-Godet (2013) ilustra seus estudos comparativos apontando a hesitação entre a formação das consciências nacionais e das identidades coletivas na América e como esses modelos evoluíram em relação ao “Velho Mundo”. E. E. Burns (*apud* Bouchard, 2001, p. 203) demonstrou que “a referência europeia e a rejeição da indianidade constituíram os traços dominantes da historiografia latino-americana” no século XIX e que tais traços permanecem até os dias atuais.

Diante das premissas expostas nas primeiras seções deste capítulo sobre a profundidade e a tenacidade das ações de extermínio, torna-se válida uma tentativa de penetrar no universo imaginário dos povos indígenas e traçar ligações entre identidade e alteridade.

As culturas ameríndias inscrevem-se na contemporaneidade das nações americanas, contemporaneidade marcada pela heterogeneidade de culturas que necessitam de um espaço habitável, um espaço democrático no qual elas possam coexistir sem estarem hierarquicamente submetidas ao modelo da cultura majoritária. (OLIVIERE-GODET, 2013, p.13)

A reafirmação das culturas indígenas sobreviventes, na contemporaneidade, é evidente e necessária a partir de uma ideia obsoleta e recorrente que as aprisiona no passado, ou pior, reserva-lhes uma outra condição, a de sujeitos efêmeros no presente e destinados a desaparecer futuramente. A autora reforça o processo que ainda vigora de negação identitária lembrando que “a invisibilidade dos índios só tende a ser rompida nos momentos de crise entre os povos indígenas e o poder estatal” (p.18), a exemplo do “Fogo de 51” entre os Pataxó de Barra Velha, como foi relatado anteriormente.

Resta-lhes ainda o papel exótico, que muitas vezes lhes é reservado nas sociedades atuais, sendo que para sair do lugar oculto que lhes foi delegado, acaba por ter sua imagem carnavalizada para atingir alguma visualidade, apesar de desvirtuada.

Assim, investidos em seu instinto natural e guerreiro, os povos indígenas lutam contra a invisibilidade cristalizada, por meio do isolamento geopolítico, do obscurantismo cultural, da exclusão econômica e do preconceito.

Talvez inspirados por outras vertentes de movimentos sociais, os povos indígenas têm se organizado tanto no interior como nas metrópoles, buscando romper com um imaginário calcado na “síndrome de extinção” (SANTILLI, 2000, p. 21).

O mesmo autor lembra que, em termos de articulação internacional, o principal instrumento de direito internacional, relativo aos povos indígenas e às populações tribais, é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), subscrita pelo governo brasileiro, em tramitação no Senado.

Datas históricas têm sido marcadas pelas reivindicações dos povos indígenas, como no bicentenário da independência argentina em que o Jornal El País registrou um trecho de uma manifestação, onde os indígenas declaravam

Y el reclamo, unívoco y contundente, fue el mismo de los últimos dos siglos: tierra, rechazo a las empresas que los desalojan, respeto a su cultura ancestral y justicia frente a los atropelos del pasado y del presente (ARANDA, 2010)

Mas, na verdade, era mais uma reafirmação de que estão vivos e resistindo à denegação da identidade deles.

No Brasil, a Constituição de 1988 trouxe avanços no que tange à superação de preconceitos em relação aos índios e no estabelecimento de políticas públicas que contemplam muitas das principais reivindicações desses povos. Segundo Santilli (2000), em pesquisa feita pelo IBOPE e pelo Instituto Socioambiental, os entrevistados concordam com a demarcação das terras indígenas, com direitos especiais assegurados, que as culturas indígenas devem ser respeitadas, assim como seus integrantes devem ter educação adequada. Oposto a isso, aproximadamente vinte por cento dos entrevistados consideram os povos indígenas atrasados e defendem “políticas de extermínio passivo ou de integração forçada” (SANTILLI, 2000, p. 141).

Parece consenso que uma forma de divulgar a cultura dos povos indígenas seria por meio da produção literária e artística, mas, como se sabe, a tradição da cultura tradicional indígena é oral, e o sistema ocidental é de tradição letrada.

Em relação à inserção da produção artística no âmbito das sociedades modernas ocidentais, o que se constata é que o mercado consumidor absorve as peças como curiosidades exóticas e primitivas.

O resultado desse projeto de afirmação identitária e cultural no campo social, em que se somam ações de resistência, superação de preconceitos, luta por reconhecimento territorial, cultural e artístico, permanece com a marca da invisibilidade.

Olivieri-Godet (2013, p. 13) reforça essa triste constatação no trecho:

O percurso histórico dos contatos entre os dois sistemas é caracterizado pelo predomínio de uma visão eurocêntrica que tende a excluir a diferença e, por isso mesmo, a não considerar no mesmo espaço cultural formas de produção artísticas que não correspondam ao modelo em vigor.

A exemplo disso, a comunidade bilíngue Pataxó de Coroa Vermelha e de Porto Seguro tem feito esforços, no sentido de publicar, não só livros didáticos, livros de histórias, mas outros que retratem sua forma de viver e pensar como “Raízes e vivências do povo Pataxó nas escolas”, de produção coletiva “*Yêp Xohã Ui Awãkã Pataxó*” (As guerreiras na história Pataxó), de autoria de Nitynawã ou “*Mãgute e Goyá Pataxó*” (comida e bebida Pataxó), organizado pelos professores da escola Pataxó de Barra Velha. Percebe-se uma iniciativa muito positiva, mas que não gera os frutos adequados ao seu intento, que seria o retorno financeiro da venda e a divulgação étnico-cultural. Outro exemplo seria a variada gama de produção artesanal em madeira e palha, que atrai maior demanda nas vendas quando composto por objetos utilitários. No comércio turístico, o mercado favorece pequenos objetos decorativos do tipo: colares de contas ou com dentes de animais, adereços de arte plumária como brincos, colares e cocares, sendo que permanecem no quesito curiosidade exótica, sem que alcancem qualquer posição na escala de reconhecimento étnico ou manifestação artístico-cultural, como seria de se esperar.

2.8 Extermínio ou mestiçagem?

Chame-lhe progresso
Quem do extermínio secular se ufana;
Eu modesto cantor do povo extinto
Chorarei nos vastos sepulcros,
Que vão do mar aos Andes, e do Prata
Ao largo e doce mar das Amazonas.
(GONÇALVES DIAS. Os Timbiras, 1857)²¹

Conforme as leituras sobre a história indígena e suas causas de luta contemporâneas vão se desenvolvendo, surge uma dúvida que faz o pensamento oscilar como um pêndulo. Será que a identidade de matriz indígena, muitas vezes negada por seus descendentes, se pauta no medo da morte e na discriminação

²¹ Cf. Referências.

desmedida através dos séculos ou será que ela se baseia na mestiçagem contínua que a descaracteriza e a invisibiliza?

Ao analisar a política indigenista no Brasil, a partir da Carta Régia de 1798, Maria Hilda Paraíso (1992) detectou a pressão exercida pelos latifundiários sobre a coroa e a forma “amena” como os índios eram tratados, em relação à ocupação de terras. Mais de dois séculos se passaram e ainda se usa o mesmo tom e a mesma retórica quando o tema gira em torno da disputa de terras entre indígenas e colonos.

A autora destaca o sentido das leis claramente e os interesses subliminares de governantes e colonos, deixando explícitas as ações colocadas em prática por essa política, que construiu quartéis e treinou um plantel para combater os Botocudos na região sul da Bahia e na fronteira de Espírito Santo e Minas Gerais. O trecho que segue retrata o comportamento dos latifundiários e o tratamento aos indígenas.

Esse tipo de raciocínio e de busca de alternativas de ocupação econômica para a área em apreço redundou numa política e numa prática militarista violenta e expropriadora das terras indígenas, além de exploradora das forças de trabalho dos grupos, resultando praticamente no seu extermínio. (PARAÍSO, 1992, p. 416)

No Brasil, prepondera um discurso que entrou pela modernidade e projeta a construção de uma identidade nacional de um povo mestiço, não obstante, a referência evidente seja a do modelo ocidental de pele clara. Oliviere-Godet (2013) reforça a postura violenta contra os índios, na qual cita Vernaghen (1851 *apud* DAVID TREECE, 2008) que

[...] advogou um implacável uso de força, com a reintrodução das bandeiras coloniais – expedições pioneiras escravistas com o fim de sujeitar o índio ao controle do branco e liberar suas terras para a exploração por colonos brasileiros e imigrantes (p. 29).

E, indo mais além, justifica seu pensamento em nome da ameaça que os índios significam para a civilização, configurando obstáculo para o progresso e defendendo o direito legítimo de conquista da civilização sobre a barbárie.

Aos poucos, somam-se argumentos que desbancam o consenso da mestiçagem e afirma que a sociedade brasileira disfarça uma tendência autoritária de homogeneizar as diferenças. De maneira bem contundente, Treece (2008, p. 11) questiona o brutal genocídio que vitimou a população indígena, por mais de cinco

séculos. O autor considera que o pensamento nacionalista no Brasil criou um ideal integracionista que invocou a assimilação dos índios pela sociedade, como base de uma história pacífica de integração social.

Ele ainda afirma que a política colonialista repousava em bases militares e missionárias, de forma que dividia “a população indígena entre aqueles determinados a resistir (os assim chamados tapuias) e aqueles que concordavam em abandonar seus costumes tribais e submeter-se ao regime de povoamentos jesuítas” (p. 51). A dualidade se balizava entre a assimilação ou o extermínio, mesmo durante o reinado de D. João VI; e ainda depois da proclamação da independência. Essa política dual se reflete nas duas imagens que pairam sobre os índios, que ora sustentam o estereótipo de receptividade e docilidade, ora simbolizam o selvagem rebelde e canibal.

Refletindo sobre o imaginário fundante da nação brasileira Olivieri-Godet (1996 a) assevera

A literatura brasileira interroga de maneira sistemática a problemática da identidade nacional, com projetos literários específicos, em dois momentos singulares de sua história: a época romântica, sintonizada com o processo de independência e formação da nação, e o período modernista, cem anos depois, que instaura uma reflexão sobre a emancipação intelectual do país. Dois movimentos literários que possuem quadros de referência distintos quando questionam o papel da literatura no âmbito da fundação (Romantismo) ou da (re)fundação (modernismo) de uma consciência nacional, buscando um fundo mitológico para uma literatura independente. (1996a in OLIVIERI-GODET, 2013, p. 15)

O nacionalismo romântico mantém o olhar etnocêntrico pintando de cores pitorescas e fortalecendo o mito do Brasil como um jardim do Éden. Seus valores são do branco civilizado e como tal irá idealizar a imagem do índio como representante da especificidade brasileira. José de Alencar, maior romancista romântico brasileiro, projeta seus personagens Poti e Iracema, esvaziados de sua alteridade, figurando um simples ornamento como se fossem um elemento da própria natureza, uma tonalidade da cor local.

David Treece, em recente trabalho constata que a representação do índio naquele período estava intimamente ligada à “três fenômenos: a história da política indigenista oficial, a identidade sociopolítica contraditória do Estado-nação brasileiro

e a construção de um índio ficcional no imaginário nacional”(2008, p.14). Todos esses fatores ligados à preocupação com a integração.

Essa visão idealizada, no romantismo, relega o índio a um passado mítico, mas reitera a discussão política em torno dos povos indígenas; enquanto, no Modernismo, há um questionamento identitário que os transforma em anti-herói, antropófago e rebelde, na qual até o canibalismo ganha cores e tons positivos. A figura emblemática dessa fase é Macunaíma, de Mário de Andrade, cujo anti-herói carnavalesco e extravagante aproxima mundos antagônicos, entre os quais circula o tal herói brasileiro. Assim postula Olivieri-Godet (1996b) sobre Macunaíma:

Consciência da cisão entre heranças culturais diversas e desejo de ultrapassá-la, assim poderíamos ler a instabilidade de Macunaíma, simbolizada nas suas metamorfoses. Tentativa de interpretação de uma nação em cujo espaço se inscreve a tensão entre a selva e a cidade, o primitivo e o moderno, o lúdico e o racional e que tem diante de si o desafio de criar uma identidade, tendo perdido sua inocência, sem ganhar uma consciência. (1996b in OLIVIERI-GODET, 2013, p. 16)

Urge, na literatura de cunho social, a necessidade de fazer o Brasil descobrir a condição miserável e decadente a que foram condenados os sobreviventes dessa persistente chacina. O nordeste brasileiro ilustra, em imagens fartas, as populações indígenas distribuídas, espalhadas pelo sertão, cujo mestiço sertanejo leva o nome de caboclo.

Caboclo, palavra originária do Tupi, em que *caa* significa “floresta” e *boc*, “que vem de”, literalmente se referiria aquele que vem da floresta ou que procede do mato.(GRENAND, 1990 *apud* CARVALHO, 2012, p. 13). Ou ainda, mestiço de branco com índio; cariboca, carijó; antiga denominação de indígena; de cor acobreada e cabelos lisos; caburé, tapuio; encantado. (FERREIRA, 1999 *apud* CARVALHO, 2012, p. 13).

Todos os autores da temática indígena no nordeste brasileiro, em certo momento de seus relatos, sentem a necessidade de estabelecer parâmetros de distinção entre Índio e Caboclo, no campo semântico. Nesses termos, Maria Rosário de Carvalho (2012) consolidou o livro que busca entender essas categorias étnicas e os contextos empíricos em que se apresentam. Enquanto índio designa a autoctonia da nação brasileira, e a quem o Estado atribui a função de unificar as outras etnias

fundantes, o termo caboclo induz à concepção de mistura e resultado de trocas genéticas.

No século XVIII, os documentos de então, explicam muitas das situações que se mantiveram através do tempo: por exemplo, o Alvará de 7 de junho de 1755 e de 8 de maio de 1757, com força de lei, que ampliava a liberdade concedida aos índios do Maranhão e do Pará; e autorizava que tal liberdade fosse estendida a todos os índios do Brasil.

Outra determinação, instaurada pela Carta Régia de 22 de novembro de 1758, pelo Diretório Pombalino, criava Vilas sobre os povoamentos preexistentes, como a Vila de Nova Trancoso, onde antes se estabelecia a Aldeia de São João, no extremo sul da Bahia, hoje pertencente ao Município de Porto Seguro.

Carvalho analisa alguns benefícios que a carta trazia em seu bojo:

[...] o reconhecimento dos índios como os primeiros “naturais” ocupantes e povoadores das terras; o reconhecimento da existência, na terra conquistada, de povos diferentes; e o não consentimento da presença de arrendatários nas terras que fossem demarcadas para os índios, de acordo com o Alvará de 1700. (2012, p. 14)

Por outro lado, outros documentos incentivavam o esbulho e a crescente modificação dos costumes indígenas, sinalizando a instrução, a civilização e a organização em vilas, como a maneira eficaz e compulsória de viver livre.

Em dezembro de 1830, a Câmara de Porto Seguro registra uma ameaça de paralização das obras públicas com mão de obra indígena, devido ao fato deles se negarem a finalizar o trabalho.

Vale ressaltar no corpo da Carta o seguinte:

Os índios se sentiam, frequentemente, lesados pelo poder público e não hesitavam em manifestar o seu sentimento, como o fizeram os de Vila Verde, no extremo sul baiano, ao representarem mediante procurador, ao presidente da província, contra o não pagamento dos seus serviços na abertura da Estrada de Minas Novas Para Santa Cruz, “mandados por ordem superior”. Eles se queixavam de haver deixado as famílias quase ao desamparo por mais de seis meses, “alimentados só na esperança desse pequeno socorro para com ele saciarem sua fome e cobrirem a nudez de suas carnes, para afinal acharem-se enganados.” (BAHIA, 1830 in CARVALHO, 2012, p. 14)

No decorrer do século XIX, foi se consolidando a política de deportação e concentração de grupos indígenas, iniciada na colônia. A Lei de Terras (Lei 601 de

18/09/1850) colaborou decisivamente para a política de confisco de terras indígenas, ao ordenar a incorporação, com a justificativa de que os índios “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (CUNHA, 1992, p. 18 in CARVALHO, 2012, p. 15).

Na sutileza das entrelinhas, os povos indígenas foram sendo incorporados às novas Vilas, às novas famílias e àquelas situações que alguns chamavam de civilização. E, nesse afã, houve recíproco favorecimento de estranhos dentro das terras das aldeias, para, a seguir, negar a existência de população indígena e, intencionalmente, na sequência, despojá-los.

O Diretor Geral dos Índios em 1873, o Visconde de Sergimirim, fez uma relação das aldeias indígenas na Comarca da Bahia e afirma que muitas já não são habitadas por “caboclos”, conservando apenas o nome local, devido ao estado de penúria e abatimento dos últimos residentes. (BAHIA, 1875 in CARVALHO, 2012, p. 15).

É necessária cautela ao sentenciar o sentido da palavra caboclo, concluindo, apressadamente, que tem um caráter regressivo ou involutivo, pois pode ter ocorrido algo semelhante ao termo “tapuia”, que englobava todos os indígenas não falantes do tupi, porém há quem pensasse ser uma etnia. Pode haver um sentido pejorativo, mas os Pataxó meridionais contemporâneos, por exemplo, utilizam habitualmente essa categoria para se referir aos troncos velhos, entre os quais se distinguem os bravos, vindos de Minas Gerais e que os visitavam esporadicamente.

Na década de setenta, Josefa Ferreira e Manuel Santana, integrantes do tronco Pataxó do sul da Bahia, em entrevista a Carvalho (2012) declararam que essa “linguagem de índio é recente, pois eles sempre souberam que eram tapuias, em seguida caboclos e, só mais recentemente, Pataxó: e aí ficou Pataxó toda vida”.

3.0 MEMÓRIA E IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DA CULTURA PATAXÓ

Pela retrospectiva o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi, numa nova imagem, que poderá talvez, ajudá-lo a encarar sua vida presente. JOËL CANDAU (2014, p.15)

Ao raiar do século XX, o pensamento filosófico fixa-se na objetividade, relegando as relações entre mente e corpo para segundo plano. Destaca-se nessa tendência cientificista o filósofo francês Henri Bergson e o médico austríaco Sigmund Freud, que dedicaram seus estudos desse período a discutir a memória como ciência. Bergson, lançou em 1896, um estudo pioneiro, em sua obra “Matéria e Memória”, e defende “que a memória não pode ser explicada apenas pelo cérebro, mas também pelo espírito, sendo a própria memória o fruto dessa relação corporal e espiritual”(1896 in DA COSTA TORINO, 2013, p.2)

Por seu turno, o sociólogo francês Maurice Halbwachs introduz a noção de memória nas ciências sociais, proporcionando uma base teórica rica aos pesquisadores desse tema que estavam interessados em determinar como a memória se articula com o processo de desenvolvimento da identidade cultural.

Nenhuma das atividades cotidianas da atualidade poderiam ser concebidas sem uma intrínseca ligação com a memória, e a influência social que os estudos estabelecem no campo da história, da cultura, da arte, da literatura, ou da neurociência. Essa grande amplitude de influências e um complexo mecanismo do armazenamento de fatos, lembranças e circunstâncias, todavia, “permanecem até hoje como um mistério, segundo o médico e cientista argentino, Ivan Izquierdo (2002 in DA COSTA TORINO, 2013, p.2).

Sem dúvida, o estudo sobre a memória social exerce grande influência em várias áreas de conhecimento, mas no presente estudo destaca-se o papel que ela pode exercer na formação e constituição identidade cultural. Segundo Ulpiano Bezerra de Meneses (1984, p. 33 in DA COSTA TORINO, 2013, p.2), a memória, como suporte fundamental da identidade, “é mecanismo de retenção de informação, conhecimento, experiência individual ou social, constituindo-se em um eixo de

atribuições que articula, categoriza os aspectos multiformes de realidade, dando-lhes lógica e inteligibilidade”.

Na prática, o ser humano se conhece e se reconhece por meio de sua capacidade de reter na memória os registros de fatos passados, de objetos e coisas que considera importantes, enfim, de percepções que delinea sua identidade social. A preservação dessas lembranças, tornando-as sempre presentes e disponíveis, eleva seu nível de uma simples categoria de recordação para ser considerada um “bem” capaz de ativar a sua memória particular e ancestral e, naturalmente, nutrir a sua identidade étnica, cultural e social.

Segundo Izquierdo (2002):

O aprendizado e a memória são propriedades básicas do sistema nervoso. O autor afirma que não existe atividade nervosa que não inclua ou não seja afetada de alguma forma pelo aprendizado e pela memória: “aprendemos a caminhar, pensar, amar, imaginar, criar, fazer atos-motores ou ideativos simples e complexos, etc.; e nossa vida depende de que nos lembremos de tudo isso” (IZQUIERDO, 2002, p. 90 in DA COSTA TORINO, 2013, p.3).

Dessa forma, a memória do ser humano guarda informações organizadas na linha de importância de suas sensibilidades, criando uma relação com o tempo que passa a ser vital ao ser humano. Memória e identidade, juntas, conferem sentido, organização e unificação de dados, que embasarão o amálgama do indivíduo com seu grupo, fortalecendo os referenciais simbólicos familiares, que são essenciais ao seu próprio entendimento e estabelece um sentimento de pertença a um lugar, um tempo e um povo.

Henri Bergson (1999) propõe em “Matéria e Memória” uma reflexão de leitura do mundo a partir das imagens e a percepção desse mundo, pelo corpo. Nesse sentido, apesar de ser Bergson ser filósofo, sua proposição soma com as trajetórias de pesquisa social e histórica, pois pauta conceitos onde o tempo não é uma mera sucessão de instantes, pois são seus significados que irão definir o que guardar ou o que abandonar ao esquecimento. Ele também trata a memória como um fenômeno que “prolonga o passado no presente”, pois segundo ele, “é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida” (Bergson, 1999, p. 179 in DA COSTA TORINO, 2013, p.3).

É interessante perceber a forma como o tempo presente intercala a realidade com lembranças do passado, usando a memória como se fosse uma ferramenta de preenchimento e significância, que evoca o passado, ao mesmo tempo em que o conserva vivo no momento atual.

Bergson classifica dois tipos de memória, a primeira seria a memória-hábito, adquirida pela repetição e ação de comportamentos habituais (por vezes automáticos) e a segunda, imagem-lembrança, constituída por rememorações isoladas, vocativas, que ocorrem independentes de qualquer hábito. Essa última, por ser inconsciente e individualizada, é considerada por ele como a verdadeira memória, pois o passado estaria aí, vivo para “*souvenir*”, vir à tona, constituindo-se em autênticas ressurreições do passado (BOSI, 1987, p. 48).

Outrossim, o sociólogo francês Maurice Halbwachs (2004) discorda do conceito de memória pura de Bergson(1999), invocando o trabalho da consciência, no qual a reflexão precede à evocação da lembrança. “Para ele, tudo o que lembramos e julgamos ser subjetivo não o é, por que, na realidade, é determinado socialmente”. Sobre isso, Halbwachs argumenta o ser humano não seria capaz de se lembrar sozinho de muitos fatos relevantes em sua vida, o que também pode ser entendido como sendo a memória humana resultante de costumes sociais que permitem a conservação dos fatos e lembranças.

Outro ponto relevante na teoria de Halbwachs é o “caráter construtivo da memória social” (2004 in DA COSTA TORINO, 2013, p.5), na qual a memória do ser humano não é uma mera reprodução das experiências passadas, mas uma “construção que se faz por meio da ancoragem de novas experiências em conhecimentos preexistentes”, em função da realidade presente e com o apoio de recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura.(HALBWACHS, 2004 in DA COSTA TORINO, 2013, p.5)

Segundo Halbwachs, os indivíduos não recordam sozinhos, (2004 in DA COSTA TORINO, 2013, p.5) as lembranças são frutos destes esquemas ou quadros adquiridos na convivência social (família, grupo profissional, classe social). O autor insiste que por mais que elas pareçam resultado de sentimentos, pensamentos e experiências exclusivamente pessoais —, elas só podem existir a partir dos quadros sociais da memória, tendo como referencial as estruturas simbólicas e culturais do grupo. Assim, como uma construção social, essa memória é seletiva, pois o indivíduo pode recordar somente aquilo que considera importante para seu grupo,

reivindicando a sua formação identitária a partir dessas experiências coletivas. A memória coletiva seria, assim, uma memória partilhada por um grupo, um povo, uma nação, constituindo e modelando a identidade, a particularidade, a inscrição na história do grupo relacionado. (2004 in DA COSTA TORINO, 2013, p.5)

Joel Candau(2014) complementa a discussão afirmando que a memória é uma faculdade básica da mente, que sustenta e alimenta a identidade. De certo modo, aprimora a teoria de Halbwachs, diminuindo o risco de confusão entre memória individual e memória coletiva.

Candau (2014, p. 44) também diferencia as memórias fortes e as fracas. Conceituando a memória forte como “massiva, coerente, compacta e profunda”. Para ele, é aquela que estrutura a identidade, sendo muito facilitada se o grupo possuir um líder carismático, assim como é regida por uma proporção na qual, quanto mais forte ela for, maior será o número de membros da sua comunidade. Enquanto uma memória forte facilita a organização de sentidos, a fraqueza da memória fará exatamente o contrário, podendo transformar gradativamente um grupo até a diluição de seus quadros sociais de memória. O autor acrescenta que

[...] a memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é, por nós, modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, uma narrativa. (CANDAU, 2014, p.16)

Inegavelmente existem laços fortes que ligam a memória e a identidade, visto que a identidade pode ser considerada a memória agindo. Deve-se entender que a memória não trará ao seu dono, apenas boas lembranças e, numa certa medida, pode trazer ameaças, perturbações ou sentimentos que arruinem a identidade, como, por exemplo, nas situações de guerra, de traumas, tragédias ou qualquer tipo de abuso ou humilhação. Nessas circunstâncias, não evocar as recordações ou esquecer os acontecimentos pode ser um grande alívio para as vítimas.

Nota-se então, que o trabalho de limpeza da memória é difícil e delicado, por conseguinte, percebe-se que o esquecimento é fator tão importante quanto o de rememoração.

No domínio da identidade étnica, o jogo da memória se faz de memórias e esquecimentos, dessa maneira, a sociedade assimila os indivíduos na medida em que “o esquecimento de suas origens não tenha se completado” (idem, p.18).

Para exemplificar os danos da perda de memória, pode-se pensar numa situação em que a pessoa esquece seu nome, ou que seu uso lhe seja negado. Genericamente toda nominação de um indivíduo ou um conjunto deles, é uma forma de controle social da alteridade ontológica do sujeito ou de seu grupo. Situações assim, ocorreram com os judeus depois da guerra, que trocavam seus nomes para não serem identificados e dessa maneira escapar da perseguição. De modo semelhante, ocorreu isso com as sociedades indígenas a partir do momento em que o Marques de Pombal exigiu que a única língua falada no Brasil fosse o português. Agindo assim, todos os nomes de pessoas que tivessem indicativos de outras línguas também deveriam ser adaptados. No caso de línguas indígenas com raízes semânticas muito diversas das línguas latinas, como o português, os nomes foram simplesmente substituídos.

Pode-se lembrar de muitos exemplos na história, mas o importante é que o dever de memória passa primeiro pela restituição de nomes próprios e, apagar o nome de uma pessoa de sua memória é negar sua existência. Ao contrário, resgatar o nome de uma vítima significa fazer-lhe justiça e arrancá-la do esquecimento, dessa forma fazendo-a renascer, dando-lhe um rosto, uma imagem simbólica, uma identidade.

Ainda sobre o esquecimento, Candau (2011, p. 129) cita Halbwachs, lembrando que o esquecimento também é seletivo: somos dotados da faculdade da memória e do esquecimento e, como aptidão inata, natural ou adquirida, possuímos a capacidade de usá-la da forma mais conveniente.

Está claro que a teoria de Halbwachs, permanece atual, principalmente com relação ao argumento que os grupos sociais produzem uma memória do seu próprio passado coletivo e que essa memória consiste em manter um sentimento de identidade que permite identificar os grupos, distinguindo-os dos demais. Isso significa pertencer a um grupo; integrar-se a ele e, ao mesmo tempo, analisar os desvios e contrastes, pois como se sabe a identidade cultural é marcada pela diferença, isto é, só se pode entender uma identidade cultural ao contrastá-la com outra. É preciso que a diversidade exista e se estabeleça, pois ela é essencial para a manutenção das culturas.

Depois de quase um século, o filósofo francês Paul Ricoeur, ao partir de uma análise da memória como fenômeno em sua obra *Memória, História e esquecimento* (2007), já no início de seu texto adverte para a necessidade da proposição de uma

memória equilibrada, capaz de se contrapor aos “excessos de memória”, ao “exagero de comemorações” e ao “excesso de esquecimento” que, segundo ele, fazem parte, atualmente, de um espetáculo inquietante.

Ao problematizar o esforço de recordação e o esquecimento, Ricoeur (2007) explica que a tentativa de “tudo lembrar” e “nada esquecer” busca o passado para torná-lo presente. O esforço de memória pode ser doloroso e sacrificante diante do temor de ter esquecido, de esquecer novamente, de esquecer no futuro de cumprir este ou aquele compromisso; porque amanhã será preciso não esquecer... de se lembrar. Aquilo que [...] se chama de dever de memória consiste essencialmente em dever de não esquecer. (RICOEUR, 2007, p.48 in CANDAU, 2014, p.127)

O historiador francês Pierre Nora (1984 in CANDAU, 2011, p. 133) criou a expressão “lugares de memória”, de largo uso contemporâneo, que segundo o autor

[...] essa expressão tem sido utilizada para referenciar suportes de memória, locais aos quais vinculamos referências que nos são importantes; lugares capazes de guardar lembranças e permitir o acesso a elas sempre que se fizer necessário ou conveniente; são lugares ou espaços em que a memória pode ser revivida ou recriada para a construção de uma memória coletiva capaz de identificar importantes grupos sociais que, por sua vez, podem contribuir também para uma identidade maior: a da nação. (CANDAU, 2011, p. 132)

Desde o início dos tempos, ouvimos falar da preocupação dos homens com a guarda de objetos que possuíam alguma importância para eles, seja pela sua funcionalidade ou mesmo pelo simbolismo que podiam representar. Essa vontade de guardar estaria relacionada com o desejo de reter, de não perder lembranças que de alguma maneira pudessem dar algum significado a sua existência. Pensando desta forma, pode se considerar que esses objetos já eram depositários da história desses homens; de seus hábitos e informações culturais, e já serviam de suporte para suas memórias. Da mesma maneira, pode se avaliar que esses objetos guardados e, portanto, considerados “bens”, já possuíam uma acepção aproximada do que hoje chamamos de patrimônio.

Nesse sentido, desde a antiguidade até a contemporaneidade, podemos observar a prática de diferentes processos de representação do passado, que ocorrem em tentativas de reafirmar, no presente, laços que consideramos caros, ou seja, com o propósito de resgatar vínculos identitários. Uma destas práticas se traduz na reivindicação patrimonial, atualmente também em crescente “proliferação”,

pela valorização de bens culturais a partir de valores de percepção que lhe são atribuídos.

O esquecimento, assim como a memória e a identidade, também passou a ser um assunto recorrente na contemporaneidade. Ao mesmo tempo em que se questionam os “excessos de memória”, a busca de vestígios do passado e a necessidade crescente de patrimonialização de bens culturais, se reconhece, também, o perigo de esquecer; o risco do desaparecimento gradual da nossa história, das nossas memórias, dos referenciais em nossas vidas. Talvez por esse medo do esquecimento, que, cada vez mais, a sociedade se solidariza com as instituições encarregadas de guardar e preservar nosso acervo cultural, o que se reflete no crescente número de estabelecimentos com esses fins. Em meio a esse esforço de inventariar e patrimonializar os bens culturais considerados como detentores de memória e identidade cultural, surge, também, a necessidade de preservar esses suportes de possíveis alterações prejudiciais.

A discussão sobre os terreiros de candomblé e seus lugares sagrados aqui no Brasil, reacendeu, de forma contundente, o pensamento dos historiadores, arqueólogos, antropólogos e sociólogos, profissionais diretamente ligados às questões de preservação do patrimônio cultural nacional.

Autores como Pierre Nora, que escreveu sobre os “lugares de memória”, e provocou forte reação na França, fazendo com que as pessoas tomassem um posicionamento diante do patrimônio nacional francês.

A Unesco, em 2002, valendo-se de sua posição como órgão internacional, emitiu documentos numa tentativa de conscientizar governos e pessoas a preservar e guardar as tradições culturais.

O site da UNESCO brinda o público com um conceito inicial sobre patrimônio cultural, que vem descrito a seguir:

O Patrimônio Cultural Imaterial ou Intangível, compreende as expressões de vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos em todas as partes do mundo recebem de seus ancestrais e passam seus conhecimentos a seus descendentes.(2003)

Logicamente qualquer grupamento poderia estar incluído no conceito acima, até a comunidade de pescadores de Itapuã aqui vizinha. Mas esse grupo não está preocupado com sua identidade, sua função social, sua missão, seu legado. Enquanto que os índios remanescentes dos Pataxó têm todos esses desejos, de

não sumirem, não se diluírem nas culturas estrangeiras, não morrerem e não ficarem esquecidos.

A vulnerabilidade do patrimônio cultural de um povo está diretamente ligada às constantes mutações e à multiplicidade dos componentes de sua comunidade, devido a isso, por mais que eles se esforcem para manter sua identidade, a continuidade fica comprometida caso ocorra qualquer perda nos processos de produção e transmissão da cultura.

O texto de domínio público ainda esclarece:

É amplamente reconhecida a importância de promover e proteger a memória e as manifestações culturais representadas, em todo o mundo, por monumentos, sítios históricos e paisagens culturais. Mas não só de aspectos físicos se constitui a cultura de um povo. Há muito mais, contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo. A essa porção imaterial da herança cultural dos povos, dá-se o nome de patrimônio cultural imaterial.

Concisa e esclarecedora, a definição acima, não apenas delinea as manifestações culturais, como destaca o papel da memória de um grupo. “Especialmente as minorias étnicas e os povos indígenas, o patrimônio imaterial é uma fonte de identidade e carrega a sua própria história”. Assim também suas crenças e religiões, suas línguas e falares, suas festas e tradições compõem as diversas formas de manifestações culturais.

Os órgãos internacionais procuram cultivar as diferenças entre grupos étnicos temendo a massificação que poderá resultar das crescentes interações globais. Nesse sentido, buscam a revitalização de culturas populares numa tentativa de preservar as várias culturas existentes, mantendo a possibilidade de pluralidade da cultura mundial.

3.1 Historiando o conceito de Cultura

Por conta das dimensões continentais de nosso País, a Cultura brasileira só pode ser compreendida através da expressão, “unidade na variedade”. É preciso que cada brasileiro, portanto, se preocupe em conhecer de modo mais profundo o seu chão, a sua aldeia, as suas tradições, os aspectos locais de sua cultura, para, num momento de expansão, do local para o nacional (e daí para o

universal), empreender o vôo de compreensão do universo maior da cultura brasileira, para que cada um, na medida de suas forças, possa valorizá-la e defendê-la dos que a querem descaracterizar e corromper. (ARIANO SUASSUNA, in CADERNO DE CULTURA DE PERNAMBUCO, 2008, p.3)

A palavra cultura, originariamente, relaciona-se ao ato de cuidar, tratar, reverenciar. Pode ser compreendida por seu uso mais antigo, que está ligado à agricultura, e nesse caso, refere-se ao cultivo da terra; pode ter sentido na biologia, quando se trata do cultivo de células ou tecidos vivos; o culto, na religião, faz menção a cultuar uma divindade.

Cultura é uma palavra que pode apresentar vários significados: uma atividade artística ou o resultado de uma criatividade intelectual, assim como as obras e os trabalhos produzidos por essas atividades. A depender do contexto também se chamará de cultura um estilo artístico como “cultura pop”, por exemplo.

No campo da Sociologia, tomará para si o sentido educativo, de desenvolvimento das faculdades sociais, morais e intelectuais. Podendo, em certas circunstâncias, o termo cultura, ser aplicado para uma expressão social peculiar, como “cultura do estupro”, o que designa um comportamento social.

Cultura, em seu melhor desempenho, pode ser sinônimo de grande refinamento ou um gosto muito exigente e apurado, status que exigiria longo treino intelectual e convivência estreita com outros pares de mesmo gosto ou estilo.

O sentido de cultura que se aplica aqui é o da cultura como herança social, que se adquire e se transmite de geração para geração. Aquela que é característica de um povo, de uma região, de uma sociedade. Cultura é também a totalidade de formas de explicar a origem da vida e de construir o abrigo, o templo ou a cidade. Envolve padrões de comportamento de uma comunidade, as artes, as crenças e valores que aprendemos com nossos pais, familiares e com quem convivemos e trabalhamos. (CADERNO DE CULTURA DE PERNAMBUCO, 2008, p.6)

Segundo Ribeiro e Moreira Neto (1992, p. 56) tudo que criamos, todos os produtos de trabalho e do pensamento das pessoas, característicos de uma comunidade e de uma população, é cultura. São vivências seculares, atitudes, gestos, gostos que têm sua origem nas atividades que os povos vêm exercendo no mundo para garantirem sua sobrevivência e que vão se mantendo pela tradição, ao tempo em que ainda são repassadas às gerações que se sucedem.

Os antropólogos a definem como um conjunto sistemático de representações, símbolos, ideias e valores, de crenças, de saberes e de expressões de criatividade. Para eles, cultura é também um conjunto de normas, de regras, de padrões de conduta, de modos de adaptação à natureza, e de instituições que ditam as normas e regras sobre como as pessoas devem se relacionar, se organizar para conviver, produzir e garantir sua sobrevivência. (CADERNO DE CULTURA DE PERNAMBUCO, 2008, p.6 e 7)

A cultura se faz de coisas dinâmicas, conectadas a um sistema de relações entre as pessoas e os grupos sociais. Ela é, portanto, o traço que caracteriza uma sociedade, um povo, uma região, garantindo, acima de tudo, a sua identidade e a sua individualidade, em face de um processo mais amplo que se vive no mundo inteiro.

No capítulo intitulado “gênese social da palavra e da ideia de cultura” de Denis Cuche (1999, p.15) proporciona uma análise bem ampla da raiz da palavra, assim como encadeia as mudanças de significados em vários momentos e lugares. Afim de melhor entender a gênese do conceito de cultura, sua evolução e sua relação com a história das ideias é importante considerar sua herança semântica, sem se restringir ao campo linguístico (idem, p.15). O autor privilegiou os conceitos de cultura mais utilizados nas Ciências Humanas e Sociais: Antropologia, Sociologia, Psicologia social, Linguística e História.

Sobre as concepções de cultura, sua episteme e história do uso do termo, o autor colabora com a elaboração de “links” importantes nos estudos sobre a história da humanidade. Pode-se citar, como exemplo, a transformação do conceito de “kultur” na Alemanha que incluía a ideia de nação e a caracterizava, enquanto na França servia para designar os conhecimentos de uma classe ligada à intelectualidade.

A gênese da expressão Cultura parte da premissa que “[...] a palavra cultura não tinha equivalente na maior parte das línguas orais [...]” (CUCHE, 1999, p. 18). Tal situação, porém, não implica que essa sociedade não a tivesse, só não existia razão para se autodefinir. Independente disso, para melhor entender a gênese do conceito dessa expressão, sua evolução e sua relação com a história das ideias, deve-se levar em conta sua herança semântica, sem se restringir ao campo linguístico.

O termo nasceu na língua francesa, no século XVI, com o sentido de cultivar a terra. Apenas em 1700, ele ganha um sentido figurado que designa o

desenvolvimento de uma faculdade. No século XVIII, ganha o sentido metafórico de “cultura do espírito”.

Cultura aparece no Dicionário da Academia em 1798, como algo intrínseco ao ser humano, sendo para os Iluministas “a soma dos saberes acumulados e transmitidos para a humanidade, considerada como totalidade ao longo de sua história” (CUCHE, 1999, p. 22). Por outro lado, estigmatiza o conceito com a expressão “um espírito natural e sem cultura”, estabelecendo uma oposição entre natureza e cultura.

A palavra carregava associação com evolução, educação e razão, bem ao gosto dos filósofos da época. Cultura, no singular, se associava ao indivíduo; em paralelo, o conceito de civilização, também no singular, se associava ao coletivo e aos anseios dos povos civilizados para que todos os seres humanos evoluíssem e se tornassem livres da ignorância. Isto incluía o Estado que deveria mergulhar num processo civilizatório e se “libertar de tudo que fosse irracional em seu funcionamento” (CUCHE, 1999, p. 22).

O termo vai se expandindo em sentido e utilização. Com isso, em certo ponto, estabelece sutilmente a distância social entre os intelectuais da segunda metade do século XVIII com seus valores espirituais, baseados na arte, na ciência e na filosofia. Era como se a civilização se representasse por príncipes com sua aparência luxuosa e sua frugalidade, enquanto a cultura se representasse por profundidade e inteligência.

A influência do Iluminismo foi muito forte e marcou uma tomada de consciência do povo alemão que se deslocava da posição social (príncipes x intelectuais) para uma oposição nacional, na qual os “cultos” tomavam para si a missão de desenvolver e irradiar a cultura alemã para os que não a tinham (o povo e a aristocracia).

Eagleton (2005) defende que cultura tornou-se um conceito amplo e complexo, lembrando a questão da transição temporal do termo, mostrando que, com o passar do tempo, viajou entre línguas e continentes, e incorporou vários significados, ampliando o sentido original e histórico com todas as suas nuances.

A palavra "cultura" guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo,

um cuidar, que é ativo daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção "realista", no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão "construtivista", já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. Assim, trata-se menos de uma questão de desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que de reconhecer que o termo "cultura" já é uma tal desconstrução. (p.11).

Em 1774, Dumont (1986 In CUCHE, 1999, p. 22) chamou a atenção para a possibilidade de haver culturas, no sentido plural e coletivo que sugere o termo.

A cultura aparecia como um conjunto de conquistas artísticas, intelectuais e morais que constituíam o patrimônio de uma nação, considerado como adquirido definitivamente e fundador de uma unidade nacional e cultural.

Na França, o termo tomou um sentido coletivo, não somente ao desenvolvimento intelectual do indivíduo, mas marcado pelo pensamento universalista e pelo sentido de unidade do gênero humano.

Em seu livro "Cultura Primitiva", publicado em 1871, Edward Tylor antropólogo britânico, funda a etnologia enquanto ciência autônoma, na qual examina as origens e a evolução. Ele abordou sistematicamente os fatos culturais, assim como estudou todos os tipos de sociedades, sob os aspectos materiais, simbólicos e até corporais. Para o autor, "a cultura é a expressão da totalidade da vida social do homem" (in CUCHE, 1999, p. 35). Ela se caracteriza por sua dimensão coletiva e é adquirida, portanto sua origem e seu caráter são inconscientes.

O antropólogo defende:

Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, 1871, p. 1 *apud* CUCHE, 1999, p. 35).

Ele usou o método comparativo para estudar culturas singulares e tentou estabelecer, por meio delas, uma trajetória evolutiva entre os estágios mais primitivos e os mais avançados.

Franz Boas é o primeiro observador *in situ* das culturas ditas primitivas, tornando-se assim o inventor da etnografia. Boas era geógrafo por formação e,

numa viagem de estudo sobre os efeitos do clima sobre os esquimós, percebeu que a “organização social era determinada mais pela cultura do que pelo ambiente físico.” (1940, p.2 *apud* CUCHE, 1999, p. 35)

Em 1886, vai para a América do Norte estudar os índios da costa noroeste e passa longas temporadas com os Kwakiutl, os Chinook e os Tsimshian até 1889, mas já havia decidido se naturalizar, desde 1887. Ele acreditava que a diferença primordial entre os grupos humanos era cultural e não racial.

O etnógrafo provou que o conjunto de caracteres de uma pretensa “raça” é plástica, instável e propensa à mestiçagem. Usando um grupo de 17.821 imigrantes provou, pelo método estatístico, que, em apenas uma geração, havia mutações no crânio, portanto os traços morfológicos se modificam, sob a pressão de um novo ambiente.

Boas (1840) se opôs à ideia de raça humana e adotou um conceito de cultura que não concebe diferenças biológicas entre primitivos e civilizados, somente diferenças de cultura, adquiridas e que contemplassem a diversidade humana.

A diferença entre Boas (1840) e Tylor (1871) é que o primeiro tinha como objetivo estudar “as culturas”, sem acreditar em leis gerais ou universais. Assim também como não acreditava em periodização dos diferentes estágios da evolução da cultura, mesmo porque não era possível definir uma origem.

Sua contribuição à história da antropologia se deve ao método indutivo e de observação exaustiva de campo. Segundo seu pensamento “um etnólogo, se ele quer conhecer e compreender uma cultura, deve aprender a língua em uso.” (CUCHE, 1999, p. 43). Também se mostrava contra as entrevistas formais, por acreditar que elas modificavam as respostas. Preferia as conversas espontâneas e a longa permanência junto à cultura estudada. Para escapar a qualquer tendência etnocentrista, defendia que, para estudar uma cultura em particular, não se deve compará-la com nenhuma outra. “Tinha consciência da complexidade de cada sistema cultural e julgava que somente o exame metódico de um sistema cultural em si mesmo poderia chegar ao fundo de sua complexidade.” (CUCHE, 1999, p. 44).

Para Boas (1840) cada cultura é única, com originalidade própria e o pesquisador dever esforçar-se para descobrir o elo que faz essa unidade. Trata-se de compreender como se formou a síntese original que representa cada cultura e que faz a sua coerência.

No fim da vida, o autor acima citado, somou às suas premissas um conceito ético, diante da dignidade de cada cultura, o necessário respeito e tolerância em relação às culturas diferentes, assim como propunha que as culturas que estivessem sob ameaça fossem protegidas. (CUCHE, 1999, p. 46).

Em seu livro *Folkways*, o sociólogo americano William G. Sumner, em (1906 s/p. in CUCHE, 1999, p. 46) cria o termo Etnocentrismo apresentando uma visão de que um grupo é referência para todas as coisas e os outros grupos avaliados em relação àquele. Cada grupo se considera superior e alimenta suas vaidades, exaltando suas próprias “divindades” e desprezando qualquer outra referência estranha a isso.

Lévi-Strauss afirma que os homens sempre têm dificuldade de encarar a diversidade das culturas como um fenômeno “natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades” (1952, s/p. in CUCHE, 1999, p. 47). E complementa dizendo que a maioria dos grupos humanos se considera a única verdadeira e que a humanidade finda em suas próprias “fronteiras étnicas ou linguísticas”. (p. 47).

Para fugir ao evolucionismo do século XIX, que permitia a classificação de culturas particulares em uma mesma escala de civilização ou do etnocentrismo do século XX, que pode tomar formas extremas de intolerância cultural, religiosa e política, a Antropologia Cultural introduz a ideia de relatividade das culturas e sua impossível hierarquização. Nessas circunstâncias, a recomendação seria o uso do método de observação participante, pois aproxima o pesquisador da espontaneidade dos acontecimentos cotidianos estudados.

Durante o século XIX e início do século XX, os pesquisadores das Ciências Sociais usavam o termo civilização, já consagrado pelos historiadores, no lugar da palavra cultura. Sempre que havia um sentido coletivo e descritivo, os franceses usavam a palavra civilização e, quando tivesse um sentido espiritual e pessoal, eles utilizavam a palavra cultura, relacionada à pessoa culta.

Durkheim (1897) desenvolveu uma concepção de fenômenos como um holismo metodológico, uma teoria cultural ou uma teoria da “consciência coletiva”. Essa consciência que existe em todas as sociedades é feita das representações coletivas, dos ideais, dos valores e dos sentimentos comuns a todos os indivíduos. Ela precede o indivíduo e impõe-se a ele. A consciência coletiva é superior, por ser

mais complexa e indeterminada. É ela que realiza a unidade e a coesão de uma sociedade.

Lucien Lévy-Bruhl pode ser considerado um dos fundadores da etnologia francesa, por consagrar seus estudos às culturas primitivas. Em 1910, ele publicou o livro *As funções mentais nas Sociedades Inferiores*, no qual focaliza as diferenças culturais. Para o estudioso, os indivíduos de cultura oral não eram infantis, com concepções ingênuas da vida, mas indivíduos com atividades mentais “normais nas condições que eram exercidas, complexas e desenvolvidas de maneira própria”. (LÉVY-BRUHL, 1922, p. 15-16 *apud* CUCHE, 1999, p. 59).

Lévy-Bruhl discordava de Tylor sobre o animismo dos povos primitivos, assim como discordava de Durkheim por acreditar em sociedades com uma mentalidade “lógica” que obedeceria às mesmas leis da razão.

Todas essas discordâncias faziam parte de um debate científico animado sobre a questão da alteridade e da identidade culturais.

Sobre alteridade, para um melhor entendimento das discussões presentes, considera-se que um dos princípios fundamentais da alteridade é que o homem, na sua vertente social, tem uma relação de interação e dependência com o outro. Por esse motivo, o "eu", na sua forma individual, só pode existir em contato com o "outro". Quando é possível verificar a alteridade, uma cultura não tem como objetivo a extinção de uma outra. Isto porque a alteridade implica que um indivíduo seja capaz de se colocar no lugar do outro, em uma relação baseada no diálogo e na valorização das diferenças existentes. A Antropologia é conhecida como a ciência da alteridade, porque tem como objetivo o estudo do Homem, na sua plenitude, e dos fenômenos que o envolvem. Com um objeto de estudo tão vasto e complexo, é imperativo poder estudar as diferenças entre várias culturas e etnias.

Se a etnologia encontra-se num momento de progresso, não ocorre o mesmo com o conceito de Cultura, que tem sua melhor acolhida pela Antropologia americana. A consagração científica foi tanta que o termo adquiriu adesão pela sociologia e psicologia rapidamente e ganhou o adjetivo de *culturalista*.

Boas abre caminho para a dimensão histórica dos fenômenos culturais e atribui-se aos seus seguidores, o conceito de “modelo cultural, que designa o conjunto estruturado dos mecanismos pelos quais uma cultura se adapta a seu meio ambiente” (BOAS, 1840, p. 70). Além disso, revelam a complexidade dos fenômenos de empréstimos culturais, nos quais sofrem transformações e até recriações dos

elementos emprestados, pois é necessário que haja adaptação ao modelo cultural receptor. O conceito de modelo cultural, que implica a ideia de homogeneidade e que usufrui de um estilo unificado e coerente pode chegar ao extremo de ser considerado como um modo cultural, no qual todos os indivíduos seguem um esquema inconsciente que soluciona todas as atividades da vida, não importando se são atividades práticas ou simbólicas.

No mesmo período, Margaret Mead (1928 s/p. in CUCHE, 1999, p.71) reflete sobre as formas de transmissão cultural e como isso repercute na socialização da personalidade do indivíduo. Estudando três grupos diferentes na Nova Guiné, percebeu que a forma de educar meninos e meninas era muito semelhante entre eles três, mas absolutamente diferentes da nossa cultura, sendo uma sociedade educada para ser amável e dócil, enquanto outra estimulava a rivalidade e a agressão. Desse modo, concluiu que as características de gênero e a personalidade individual não se explicam por caracteres biológicos, mas por um “modelo cultural” de uma sociedade e a respectiva educação que dá às suas crianças. É como se o indivíduo fosse impregnado de um modelo desde os primeiros instantes de vida, por um sistema de estímulos que o levaria a se conformar inconscientemente com os princípios fundamentais da cultura. Cria-se, assim, um vínculo estreito entre o “modelo cultural, o método de educação e o tipo de personalidade” (CUCHE, 1999, p. 82) dominante em uma determinada sociedade.

Para os antropólogos que seguiram a linha de cultura e personalidade,

Qualquer indivíduo, pelo simples fato de ser um indivíduo singular, com traços de caráter singulares (mesmo que a sua psicologia integre em larga escala a personalidade básica) e com uma aptidão fundamental para a criação e a inovação, enquanto ser humano, vai contribuir para modificar sua cultura [...] (CUCHE, 1999, p. 85).

Em resumo, cada indivíduo tem seu modo de interiorizar e viver sua cultura, sendo marcado por ela ou não, modificando-a ou não. Entretanto, em qualquer dos casos, sempre age de forma muito lenta.

A primeira contribuição da Antropologia Cultural para a ciência pode ser a de que o termo no singular não designa totalmente a realidade, que deveria ser designada como culturalismos, já que não se trata de um sistema teórico unificado. Assim como, um único indivíduo não seria capaz de expressar a totalidade da

cultura em que está investido, pois carrega aspectos particulares de sua própria individualidade.

Outra ideia básica é que a cultura é imaterial, portanto flexível e maleável, sendo capaz de adaptar-se, de absorver outros traços externos e internalizá-los de forma coerente e harmonizada.

Deve-se pontuar também a inovação interna que seus indivíduos são capazes de promover, não se sabe se por uma necessidade ou modismo, mas, certamente, no afloramento da criatividade de alguém, em certo momento.

A evolução da cultura pode ocorrer pelo jogo das variações individuais na aquisição da cultura, na qual o indivíduo, em função de sua história pessoal, produz uma psicologia singular. A soma de todas as reinterpretações individuais faz a cultura evoluir.

Talvez a principal contribuição da antropologia social americana venha da clareza que existem outras formas de viver e de pensar e que elas não são necessariamente antiquadas ou selvagens, visto que têm lógica própria e estão adaptadas às necessidades de seu grupo. Os culturalistas evidenciaram a “coerência entre todos os sistemas culturais onde cada um é uma expressão particular de uma humanidade única, mas tão autêntica quanto todas as suas outras expressões” (CUCHE, 1999, p. 90).

Elegeu-se como referência e definição de cultura, a ideia que parece mais ampla e contemporânea. Portanto, conforme Lévi-Strauss:

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos. No primeiro plano destes sistemas colocam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas buscam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade estabelecem entre si e que os próprios sistemas simbólicos estabelecem uns com os outros. (1950 p. XIX).

Nessa definição, o autor aborda os aspectos mais gerais e mais relevantes da cultura, como também aponta uma grande complexidade, que se estabelece entre a língua e a cultura. Nessa visão, a linguagem pode ser considerada um produto da cultura, mas, por outro lado, a linguagem é parte da cultura, constituindo-se em um de seus elementos. Essa condição diacrônica é devido à dependência que a cultura

tem da linguagem, pois é por meio desta que se adquire a cultura de um grupo. Sendo a linguagem um veículo imprescindível à comunicação, difusão e educação de conhecimentos, será igualmente imprescindível ao estabelecimento dos padrões culturais de certo grupo humano.

3.2 A tradição cultural dos antepassados

Os antigos faziam isso pela tradição... Os avós conheciam o costume [...] Assim todas as evocações do passado tomam a forma de coisas vistas, inscritas na mesma duração, remetidas a um mesmo tempo: o da comunidade. Um tempo fora da História, fora dos acontecimentos, que se resume, de fato, na origem da aldeia. (MONDHLER KILANI, 1994, p. 244 in CANDAU, 2014, p. 87)

Cada povo ou comunidade, reconhecida como tal, tem uma memória cultural, mesmo que todos os seus membros não tenham plena consciência disso. Essa memória cultural deve ser resguardada e tradicionalmente transmitida de forma oral ou por intermédio da educação por impregnação²², na qual se faz e se repete as atividades e os comportamentos observáveis e aprendidos assim. Na prática, o acervo memorial e histórico da humanidade é constituído pela memória cultural de seu povo. Para os povos indígenas, o espírito se manifesta pela fala do que é passado pelo pai, pelo avô, pelo tataravô. É assim que o indígena toma conhecimento da sua história, ou seja, da história de seu povo.

Segundo Jecupé (1998 *apud* GOVERNO DE PERNAMBUCO, 2008, p.16):

Há povos que começam a sua história desde quando eram seres do espírito das águas. Outros trazem a memória animal como início da história, assim como há aqueles que iniciam a sua história a partir da árvore que foram. E desse modo entendem-se o seu lugar e o seu papel em seu ambiente e no mundo. Essa história de um povo firmar o caráter identitário que é trazido através dos ensinamentos passados de geração em geração e é fundamental para difundir a tradição de cada povo indígena.

A convivência próxima com outra cultura permite observar que os ensinamentos dos antepassados, transmitidos às novas gerações, criam uma base cultural que estrutura a história grupal, pois são reforçados pela cotidianidade de seus afazeres, rituais e cerimônias.

²² Educação por impregnação – é a educação que acontece por aprendizagem direta. Aprende-se com o outro observando o que o outro faz. É o conhecimento elaborado a partir da vivência diária. Aprender a fazer, fazendo. (ANDRADE, 2011, p.30)



Imagem 17: Desenho a lápis retratando a anciã Taquara Pataxó, mãe das lideranças fundadoras da retomada do território da Jaqueira e residente local. Raywã Pataxó, 2018.

O ponto de partida para inaugurar os fatos e relatos pertencentes à memória histórica de um grupamento, não pode estar noutro lugar, que não seja seus antepassados, aqueles parentes antigos que precederam as gerações atuais e que formam o corpo ancestral de um povo. Os ancestrais habitam o mundo espiritual e podem se comunicar com seus descendentes de maneira onírica ou pelos sons das águas, do vento, das árvores, da floresta ou qualquer outro elemento da natureza. Eles se manifestam de forma a proteger e preservar seu povo, exercendo assim um papel de verdadeiras divindades anciãs. Como exemplo, na Reserva da Jaqueira, taquara, atualmente com 98 anos exerce esse papel e nos honra com sua presença.

É natural que essas personalidades sejam respeitadas não apenas por sua sabedoria, mas por representarem uma parte imprescindível da herança cultural de

cada povo. Nos mitos fundacionais, os povos indígenas têm a compreensão de que seus antepassados nasceram de elementos da mãe natureza como a terra, a água, um animal ou uma árvore. Alguns também acreditam que ao morrerem tornam-se estrelas e passam a morar no céu junto a todos os demais parentes já falecidos.

Segundo Jecupé (1998 in ANDRADE, 2011, p.30), como por exemplo:

[...] é da natureza indígena reverenciar os antepassados. Fazem isso em sinal de gratidão, pois foram eles os modeladores e os moldes do tecido chamado corpos, feito dos fios perfeitos da terra, água, fogo e ar, assentando o organismo, os sentimentos e os pensamentos que comportam um ser, que é parte da Grande Música Divina.

A visão de mundo que deriva dessa crença gerada pelos antepassados é chamada de cosmovisão, pois considera aspectos mitológicos e cosmológicos de cada povo e comungam com “os princípios universais que têm norteado a existência da humanidade”. (ANDRADE, 2011, p.31) Esse conhecimento serve como lastro para reflexão e análise sobre os problemas, que por ventura, venham acometer a comunidade no desenvolver de suas vidas e em cada fase. Os mitos podem ter vários significados e vão sendo apresentados aos mais jovens conforme a vida for se apresentando com seus mistérios. Ao passo que as pessoas vão amadurecendo, vão descobrindo novos significados para as mesmas histórias.

Esses princípios cosmogônicos são reavivados por meio de rituais, danças e cântigos, que variam a depender de cada etnia. Nesse processo se constrói uma interação entre os seres humanos, as divindades, os mundos animal e vegetal. É nessa comunicação sutil entre os mundos, que se baseia a existência das pessoas e da sociedade. “Sem isso a vida perde o sentido e a lógica da criação”. (ANDRADE, 2011, p.31)

Todas as sociedades humanas têm suas hierarquias e conjunto de regras que regem a humanidade para um viver pacífico que eleve seus membros rumo à transcendência. As sociedades indígenas compreendem que a vida possui um ordenamento próprio de forças antagônicas, que ora soltam e ora retêm. Esse movimento gera o que chama-se tempo, e, é nesse tempo que os seres se reencontram com o passado, com seus ancestrais, suas origens, seus princípios universais.

3.3 De onde vem o nome Pataxó?

Pataxó muká, mukaú
 muká, mukaú
 Pataxó mayô werimehe
 Mayo werimehe
 Hetô, Hetô, Hetô Pataxó
 Kotê Kawi Suniatá Heruê
 Heruê-Hê-Hê-Heruê, Heruê
 (JERRY MATALAWÊ)²³

A letra da música acima convida o povo Pataxó a se unir, se reunir e ser a luz do amor, seguindo suas tradições de dançar suas danças e beber o cauim.

O termo Pataxó, academicamente, designa o coletivo de “um povo indígena de língua da família Maxacali, do tronco Macro-Jê” (ALBUQUERQUE, 2010, p.24).

Mas, diante da necessidade de se inserir histórias e conceitos embasados na concepção marcada pela autodeclaração, o presente texto estará permeado pelo contraponto das próprias declarações orais colhidas pela autora, durante a convivência e pautado em seus registros de pesquisa.

Rayô Pataxó, Diretora da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, 2006 informa que “Esse nome não se usa no plural, viu pró?”.

Nitinawã Pataxó, frente aos alunos da UEFS, no kijemi²⁴ grande da Reserva Indígena da Jaqueira, em 2010, relata que os mais velhos contavam que eles moravam na mata de Monte Pascoal e, de vez em quando, vinham à beira da praia, pescavam mariscos, se alimentavam e depois iam dançar. Quando sentavam nas pedras para descansar, ficavam ouvindo o barulho do mar naquele vai e vêm batendo nas pedras e o som provocado por esse movimento da água do mar... “Então, preste bem atenção no barulho da água, porque as ondas do mar vêm bater na pedra e fazem pa-tá e quando voltam fazem xó”.(BAHIA, 2005, p.13)

3.4 Patxôhã – a língua da etnia Pataxó

²³ Letra de música do cacique Pataxó Jerry Matalawê intitulando o povo de “luz do amor” e convidando o povo Pataxó para se reunir.

²⁴ Kijemi – Construção de madeira de contorno arredondado, com cobertura de palha que serve de abrigo. Pode ser fechado nas laterais quando usado como casa ou aberto quando utilizado para encontros, rituais e danças. (nota da autora).

O livro “Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas escolas” (2005) relata a forma livre de vida dos indígenas, seu nomadismo, sua habilidade com as flechas, seu povo guerreiro e sua autodefesa. Nessa luta para preservar a lembrança do passado e continuar existindo como povo, os autores questionam o porquê do abandono de sua forma de vida:

Por que um povo considerado agressivo foi convencido a deixar pra lá sua cultura, sua língua e suas tradições? Será que foi vencido pelas perseguições diversas, calou-se, cansou-se de lutar e abandonou valores e ideais? (BAHIA, 2005, p. 14)

Há quem afirmasse, inclusive, que a língua-mãe estava morta, que o povo não a fala mais. Contudo, o Pataxó argumenta “nossa língua não foi perdida porque quisemos. A língua Pataxó nos foi tirada, nos foi proibido e negado o direito de continuar falando nossa língua.” (2005, p. 14).

Após o aldeamento, nem tudo foi perdido, pois algumas palavras sagradas e cânticos permaneceram na memória dos mais antigos. A partir daí, foi possível fazer comparações e descobrir que a família linguística era Maxacali, do tronco Macro-jê. Esse fato ficou confirmado, não apenas pelos sons semelhantes, como também pela similaridade dos costumes dos dois povos.

Num processo lento de conscientização étnica e resgate cultural, os educadores e lideranças Pataxó tomaram para si a responsabilidade de reorganizar a sociedade e, de forma independente, fazer estudos mais aprofundados da língua.

Mesmo sem ter os conhecimentos básicos da linguística, um grupo resolveu se dedicar ao estudo e sistematização da língua e, em decorrência desse trabalho, muitas outras descobertas ocorreram. A denominação escolhida foi Patxôhã, cujo significado segue como descrito: pat é a raiz da palavra pataxó; atxôhã é língua; e Xôhã é guerreiro, ou seja, linguagem de guerreiro Pataxó.

O incentivo do uso da língua teve início em Barra Velha, por ser considerada Aldeia-Mãe, desde 1998, os mais velhos contavam histórias e tentavam lembrar palavras e expressões usadas nos tempos antigos. Depois, ampliou-se para a aldeia de Coroa Vermelha com incentivo dos habitantes da Reserva da Jaqueira. Em 1999, foi elaborado um projeto para captar recursos para continuar a pesquisa, com ênfase na “História, Cultura e Língua Pataxó”. Os dados foram se avolumando e, após coletar muitos termos e informações com os índios mais velhos das aldeias

próximas, somaram-se documentos de pesquisadores e relatos de viajantes, num montante que precisava ser analisado, e a partir daí, escolhida a melhor forma de sistematizar tal riqueza de dados.

No capítulo “A História da Língua Pataxó”, sua autora, Nitynawã Pataxó, relata como se organizaram para buscar o conhecimento junto aos mais velhos. Muitos deles ainda estavam “vivos e guardavam na sua memória a história, a língua, as danças, os cânticos e os conhecimentos das ervas medicinais” (2011, p. 46). A autora relata os motivos atuais dos anciãos não quererem ensinar a língua aos mais jovens no seguinte trecho:

Como é habitual em nossa cultura, o conhecimento é passado oralmente, e nós queríamos registrar esse conhecimento pelo fato de termos perdido muito com a morte dos mais velhos. Eles não tinham condições de registrar nada, porque não sabiam ler e nem escrever e, por outro lado, também tinham medo, vergonha e receio de passar sua sabedoria para os mais jovens, para que não sofressem como eles sofreram com a discriminação, o preconceito e as humilhações. (NITYNAWÃ PATAXÓ, 2011, p. 46).

Apesar dos medos e restrições traumáticas, Seu Prejuízo e Seu Benedito se reuniam, no fim do dia, para contar histórias aos moradores da Reserva da Jaqueira; e, assim, surgiram as primeiras palavras: Jokana (mulher), jokana baixú (mulher bonita), kitôk (menino), entre outras.

Nitynawã Pataxó (2011) conta que o grupo dos mais jovens se reunia na casa de Taquara, fazia um fogo e assava peixe, enquanto os mais velhos contavam histórias. Os mais novos anotavam as palavras que iam surgindo dessas histórias.

A princípio, houve um levantamento de vocabulário que girava em torno de 200 palavras, algumas bem conhecidas e de uso corriqueiro da população. Com o avanço dos trabalhos de pesquisa, em 2005 o total de termos colhidos era de 2500 palavras.

O texto relata a grande dificuldade em assegurar a origem da língua, visto que havia muitos encontros com outros parentes de outras aldeias, assim, ocorreu, ao longo do tempo, a assimilação de muitos termos que não pertenciam ao mesmo tronco linguístico. Fato que se explica, pois “de acordo com a história, a aldeia de Barra Velha foi um lugar de aldeamento forçado, onde, além da maioria pataxó, acabavam convivendo com outros grupos como maxakali, botocudos, komonaxó [...]

(BAHIA, 2005, p.15)” Porém, as dificuldades não abalaram o desejo de revitalização da língua-mãe e consequentemente da cultura Pataxó. E, assim, se justificam:

Não porque achamos que para alguém ser índio é preciso falar língua indígena. Acreditamos que a língua é importante, pois ela carrega em si muitos segredos e valores de um povo. A língua leva o povo a ter mais resistência às mudanças de costumes. (BAHIA, 2005, p. 16)

Dessa maneira, os primeiros voluntários para a pesquisa da língua foram Anarí e Conceição, da Aldeia de Barra Velha, juntamente com os professores de lá. Nayara começou a dar palestras sobre a cultura Pataxó, na Coroa Vermelha e, por isso, foi escolhida para participar junto com Katão e Matalawê, que tinha avançado mais nos estudos e poderia coordenar o projeto que contava com a colaboração de Aruã, Jandaya e a própria Nitynawã.

Para que a língua pudesse retomar sua força e significado, desde 2003, as escolas das aldeias de Barra Velha e Coroa Vermelha passaram a fazer um trabalho de reaprendizado da língua. Esse trabalho tende a se ampliar, visto que outras aldeias estão pedindo apoio para iniciar essa retomada, em suas comunidades.

Nitynawã Pataxó (2011) relata, de forma agradecida, que a professora América, pesquisadora de linguística da UFBA, ajudou a elaborar o projeto, que foi levado às lideranças Pataxó do sul e do extremo sul da Bahia e obteve amplo apoio do Conselho de Caciques.

Na verdade, as primeiras palavras apreendidas serviram de base para formular músicas e cânticos, para, logo em seguida, passar a fazer parte do cotidiano do grupo de estudos e, aos poucos, com o trabalho nas escolas, finalmente ser possível o uso diário do Patxôhã.

Essa pesquisa começou na aldeia Coroa Vermelha através de um apelo e incentivo vindo da Reserva da Jaqueira, reunidos com membros da aldeia Coroa Vermelha e da aldeia mãe Barra Velha. Na aldeia Barra Velha eles já faziam um trabalho de pesquisa e ensino da língua, só que era um trabalho interno. A partir de 1998 foi quando começamos a fazer um trabalho de pesquisa mais aprofundado em conjunto com a aldeia Barra Velha e depois socializado com as demais comunidades Pataxó. (AWÓY PATAXÓ, 2018 em esclarecimento ao próprio texto.)

Entre 2003, quando o Patxôhã passou a ser ensinado nas escolas, até 2016, a pesquisa já havia feito uma longa trajetória e a língua tomou forma, com mais de

1.500 verbetes, colhidos com ajuda da FUNAI que proporcionava transporte e alimentação, durante o deslocamento para coleta de dados em outras aldeias. Aliados aos professores Awóy e Ajuru, estudiosos da língua e da cultura desde 1998, os outros professores foram percebendo a importância de falar a própria língua não só entre os colegas, mas também entre os familiares. Com a entrada na Licenciatura Intercultural Indígena, muitos outros aderiram aos estudos e foram se empoderando de sua cultura e tomando consciência das consequências de seus estudos linguísticos. Por outro lado, mesmo sem serem professores, espontaneamente, outros elementos das aldeias foram se agregando aos estudos e acrescentando termos que estavam adormecidos na memória.

Seguem algumas palavras em Patxôhã:

Ahnã – eu	Miãga – água
Dxê'ê – tu	Kijemi – casa
Kepây – ela	Kawatá – coração
Topehe – ele	Kahtãga – lealdade
Anehô - você	Mãgutxi – comida
Kãupetõ – meu	Goyá – bebida
Kanã – minha	Kayãbá – dinheiro
Kotenokô – seu	Jokana – mulher
Hukã – teu	Kakusú – homem
Kahrnetú – nosso	Anemãvêy – casamento
Napinatõ – nossa	Hamikahay – aniversário
Kramiã – agora	Ihixú – Nação
Hayô – sol	Xôhã – guerreiro
Ãgohó - lua	Niamisú – Deus
Hãhãw – terra	

Tabela 3: Nitynawã Pataxó, 2011, p.50

Para complementar informações em favor da língua, a Comissão de Constituição e Justiça do Senado aprovou hoje (12/06/2013) projeto do senador Cristovam Buarque (PDT-DF) que estabelece a obrigatoriedade de os cartórios respeitarem os prenomes escolhidos pelos indígenas no momento do registro das

crianças. O projeto retira dos oficiais de cartório, neste caso, o direito que eles têm por lei de se recusarem a registrar uma criança com nome que considere vexatório ou com risco de expor o portador ao ridículo no futuro. E justifica usando as palavras do próprio senador:

O tratamento legal dispensado aos índios deve ser diferenciado em razão de sua cultura, que acentua valores da natureza e os aplica aos nomes dos filhos. A etnia também conta, pois é honra entre índios atribuir ao filho o nome de um antepassado. (Senador Cristovam Buarque, 2013)

Buarque (2013) diz que muitos dos nomes indígenas acabaram sendo assimilados de maneira definitiva pela cultura brasileira. É o caso dos nomes femininos de Indiara, Iara, Iracema e Moema, ou dos masculinos de Ubirajara, Tabajara, Ubiratã ou Irapuã.

O senador alega que, apesar disso, há outros nomes menos conhecidos e que, por terem pronúncia difícil, podem ser barrados nos cartórios. São os casos de Kraó, Aaem, Sassanaam, Murusuru entre muitos. “Esses nomes têm valor especial para os integrantes do grupo ou da etnia, e não deve a lei proibi-los, como faz relativamente às pessoas de cultura não índia” (idem 2013).

Apesar de uma extensa gama de exemplos de troca de nomes indígenas por nomes em língua portuguesa, serão citados apenas alguns a título de ilustração:

Ademário Braz Ferreira (Kamassari)
 Diana Conceição Bonfim (Mayon)
 Edenildo Lopes Santana (Tapurumã)
 Givania Pereira Silva (Flytxialha)
 Jerry Adriane Santos de Jesus (Matalawê)
 Jussimar Guedes de Souza (Kamarutê)
 Kelly Cristina Ferreira dos Santos (Taquarina)
 Marilene da Conceição Ferreira (Merky)
 Maria das Neves Conceição Alves dos Santos (Nitynawã)
 Nilcéia Conceição Alves dos Santos (Naiara)
 Raimunda de Jesus Matos (Rayô)

Dessa forma, resgatando e colocando em uso o nome próprio na língua tradicional, é mais uma estratégia de retomada da língua original e todos os direitos concernentes a essa atitude. Resta agora conseguir o direito de usar o nome natural e indígena na carteira de identidade.

3.5 Pintura corporal Pataxó

O corpo humano pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade, mas não porque carregue uma natureza animal que deve ser velada e controlada pela cultura. Ele é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. Por isso, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização. (Goldman 1975:178; S. Hugh-Jones 1979:141-142 in Viveiros de Castro, 1979, p.22)

A afirmação acima de Viveiros de Castro, para além do contraste entre o humano e o animal, ressalta um conceito de corpo como expressão social do sujeito. Tal expressão pode ser expressa pelo corpo despido, mas isso não é uma exigência intrínseca, até porque existem populações indígenas, ameríndias que habitam lugares montanhosos, onde a maior parte do ano as temperaturas são baixas e seria arriscado uma exposição ao relento. Sobre isso, Roberto Benjamin (2011) denuncia um equívoco que deixa perceber um preconceito malicioso:

A partir da carta de Pero Vaz de Caminha, vem se repetindo a afirmação de que os índios brasileiros andavam nus. Trata-se de uma generalização inadequada, que serviu de motivação sensual aos pintores do período romântico. A diversidade cultural dos povos e sua localização em regiões de climas diferentes determinou as modalidades de vestuários dos indígenas. (p.42)

Outra vertente curiosa de pensamento se dá no relato de como o chefe Tuiávii²⁵, de uma tribo indígena Tiavéa, dos mares do sul reflete sobre o homem branco - que ele chama de Papalagui - e sua preocupação em cobrir bem sua carne, dando a entender que apenas o que está acima do pescoço, sua cabeça e sua

²⁵ Tuiávii, chefe da aldeia de Tiavéa, na ilha de Upolu, que pertence ao arquipélago de Samoa. (Scheurmann, s/d, p.9)

mente, são o que realmente importa. O autor que o relata, Erich Scheurmann(s/d) declara sua intenção de levar aos brancos instruídos, a forma como um ser humano, estreitamente ligado à natureza, observa “o outro” e em sua forma pueril de se expressar, manifesta seu ponto de vista:

A carne é um pecado, segundo diz o Papalagui, porque seu espírito é grande, é o que ele pensa. O braço que se ergue à luz do sol, para atirar, é flecha do pecado; o peito, sobre o qual palpitam as ondas do respirar, é habitação do pecado; os membros com que a moa convida para a dança são pecadores. E também os membros que se tocam para fazer seres humanos, alegrando a vasta terra, são pecaminosos. Tudo que é carne, é pecado. Um veneno existe em todos os tendões, malicioso, que salta de um homem para o outro. O espetáculo da carne, por si só, é suficiente para envenenar quem o contempla, intoxica-lo, corrompê-lo e torná-lo tão abjeto quanto aquele que se deixa ver. É o que proclama a moral sagrada do homem branco.[...] Compreende-se, portanto, que o corpo do Papalagui seja branco e pálido, sem a cor da alegria.(p.15)

Genericamente, o corpo é compreendido pela Antropologia, a História e a Teologia não apenas por sua dimensão física, como também como uma construção social. Nesse sentido, Peter Burke (1992, p. 296) afirma que o corpo não deve ser encarado como um objeto de carne e osso, mas uma “construção simbólica”.

Os estudos sobre o corpo, em que pese a presença física, que o descrevem e classificam, que propõe suas funções e significados, deveriam estar nos capítulos da cultura. Considerando-se que tanto quanto as representações suscitadas por ele, pertencem à história, as percepções que se tem dele, devem compor a história social.

Graciela Chamorro (2009) em publicação sobre a história e a etnografia do corpo entre os Guaraní reflete sobre a necessidade de integração dos conhecimentos:

La historia del cuerpo, por lo tanto, no puede ser una cuestión de tritular las estadísticas vitales sobre lo físico, ni apenas un conjunto de métodos para la decodificación de las representaciones. Es antes un llamado a comprender la acción recíproca entre los dos. (CHAMORRO, 2009, p.112)

No âmbito Pataxó, o corpo não é um inimigo do espírito religioso, mas uma parte dele, um conceito psíquico-espiritual do ser humano maduro, no qual a alma reforça a corporalidade, pois a ela pertence, tem a forma do corpo, que é seu

invólucro. Pode-se inferir que no corpo não existe pecado inerente, mas exerce suas funções para ser o portador de inteligência, sabedoria e alegria.

Para absorver com profundidade os motivos pelos quais os povos indígenas pintam seu corpo, será necessário sair da ideia simplista de que é algo semelhante a uma tatuagem, porque não é. Também não é uma forma de adorno temporário, assim como não é um passatempo ou uma mera preparação para a guerra, pois seria reduzir demais seus propósitos.

Para um entendimento mais amplo, é preciso levar em consideração a cosmovisão que permeia as culturas indígenas, nas quais as formas desenhadas extrapolam a arte e adquirem um significado transcendente que o antropólogo Viveiros de Castro (1979) denominou de Perspectivismo Ameríndio. Para explicar o que os não índios veem com total estranheza, ele se refere à concepção indígena, segundo a qual o mundo é povoado de outros agentes, além dos seres humanos, que podem ser entidades animais, vegetais, minerais ou etéreas e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos.

“Uma das teses do perspectivismo é que os animais não nos vêem como humanos, mas sim como animais” (p. 35), aponta Viveiros de Castro (1979). Por exemplo: para os homens, as onças no mato são apenas animais, “bestas”, “feras”; mas para as onças no mato, os homens é que não passam de bichos (e de carne sedutoramente succulenta).

Viveiros de Castro, com aquilo que aprendeu morando e convivendo com os nativos da Amazônia, convida-nos a olhar o mundo com *outros olhos*, num exercício de *outramento* através do qual podemos vivenciar o real à maneira do perspectivismo ameríndio, isto é, concebendo uma multiplicidade de consciências que se esparramam por toda a paisagem do real, sendo que cada animal teria uma tendência a fazer de sua perspectiva uma espécie de “centro-do-mundo”, de conceber-se como “subjetividade” e objetificar o outro.

Em muitos mitos indígenas, deparamos com a noção de que os animais são criaturas que *foram* humanas um dia. “Tal humanidade pretérita dos animais nunca é esquecida, porque ela nunca foi totalmente dissipada, ela permanece lá como um inquietante potencial – justo como nossa animalidade “passada” permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” (p. 36).

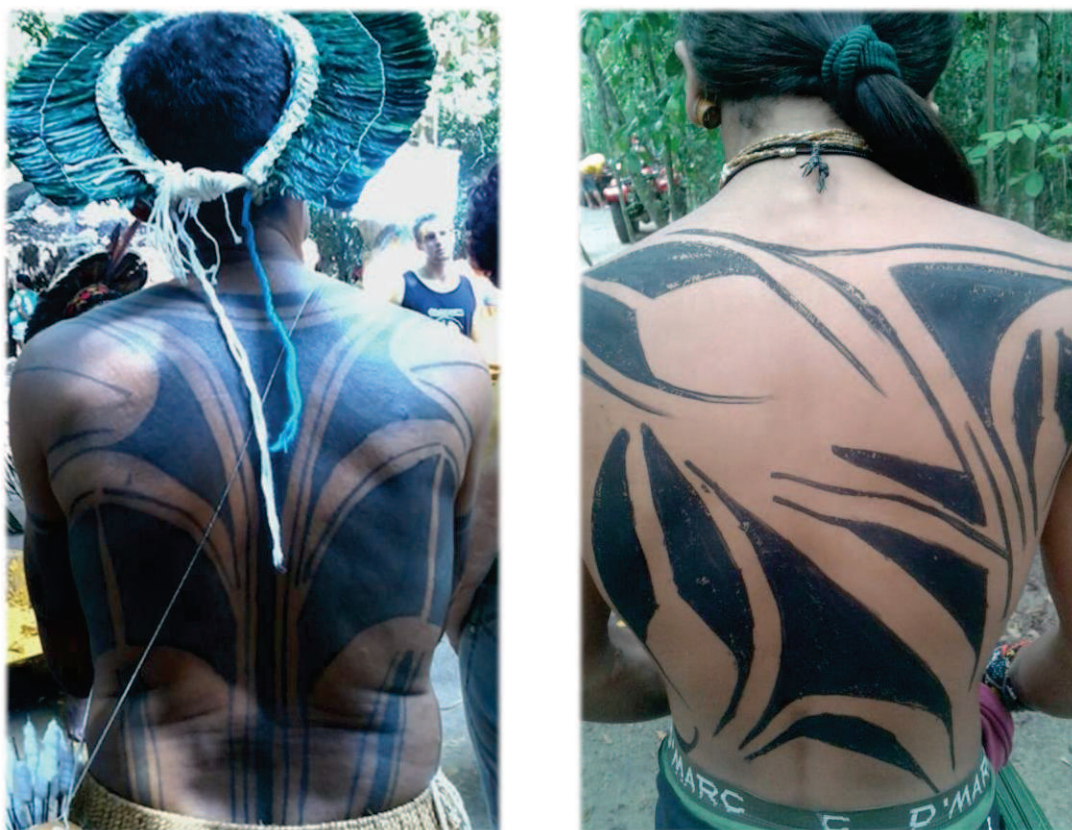
Donde emergem frases, aparentemente absurdas, altamente poéticas, inspiradoras de reflexões altamente interessantes, como *“onça também é gente”* ou *“a oncidade é uma potencialidade das gentes”* (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 38).



Imagem 18 - Ubiranã Pataxó durante os jogos Indígenas em 19/04/2016, Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabrália, Bahia. Mávis Dill Kaipper, 2016.

A pintura corporal Pataxó se divide em várias regiões do corpo, e cada parte do corpo traz uma mensagem específica e importante. A pintura mais aparente é a facial, que distingue se a pessoa é solteira ou casada. Os solteiros se esmeram bastante nessa pintura, com traços finos e delicados, essa tarefa pode demorar horas. Nas imagens a seguir, vê-se o desenho tradicional usado nas costas, sendo também uma forma de identificação da etnia. Ela representa o desenho das asas de um besouro que vive na região e inspirou o primeiro desenho. Ao lado, um desenho mais contemporâneo, assimétrico, sem sinais do uso da tinta tradicional de jenipapo.

Com muito senso de humor, Viveiros de Castro aponta: “considerar que os humanos são animais não nos leva necessariamente a tratar seu vizinho ou colega como trataríamos um boi, um badejo, um urubu, um jacaré. Do mesmo modo, achar que as onças são gente não significa que se um índio encontra uma onça no mato ele vai necessariamente tratá-la como ele trata seu cunhado humano. Tudo depende de como a onça o trate... E o cunhado... (p.38 in SZTUTMAN, 2005, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arawete>)



Imagens 19 e 20: Pintura corporal tradicional e contemporânea durante os festejos do Aragwaksã. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia Pintura corporal tradicional e contemporânea durante os festejos do Aragwaksã. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Registro da autora, 1º/08/2016.

Para a pintura corporal, o jenipapo é a fruta de pigmento preferencial dos índios do nordeste. Sua tinta ficará mais escura quanto mais vezes se repassar. Pode ser acrescida de pigmento de carvão ralado; e permanece na pele entre 15 e 20 dias. Além do pigmento escuro, tem o vermelho, fornecido pela semente de urucum²⁶, a argila amarela (tawá) ou branca (tubatinga), materiais que fornecem uma variada gama de combinações com traços finos e grossos ou regiões maiores, como as costas ou a barriga e o peito, com desenhos geométricos, ou de inspiração em animais ou plantas.

Por vezes, os braços também são pintados e trazem em si um significado forte, de vínculo com a aldeia mãe na parte superior. Ao longo do membro superior os traços lineares caraterísticos do homem e da mulher. Ao final da pintura corporal, a aparência é impressionante, chegando a ser hipnótica. O resultado é semelhante a uma veste exótica e requintada.

²⁶ Tinta de urucum é feita com óleo de côco ou água, de preferência com a semente verde e um socador de sementes (Kapimbará, informação oral em 19/04/2018).

As linhas traçadas nas maçãs do rosto podem ser duas linhas paralelas e retas sob os olhos, que significa o compromisso do casamento. Quando as linhas são abertas > e < saindo do nariz em direção às orelhas, significam que a pessoa ainda está solteira, ou sem compromisso. E, estando solteira, pode e deve se enfeitar bastante, com plumas, braçadeiras, colares e brincos.

Na figura a seguir estão representados os traçados básicos da pintura corporal indígena Pataxó para as mulheres. No convívio, pode-se perceber que para as meninas são utilizados os mesmos desenhos, porém em tamanho menor e com traços mais finos e delicados. Também é patente a discrição dos desenhos para as mulheres casadas e as mais velhas, estas se enfeitam pouco e são muito cuidadosas com seu corpo, sem muita exposição. É importante ressaltar que nenhum padrão de desenho impede a criatividade durante o ato da pintura, pois as possibilidades são infinitas, na repetição de linhas ou na inserção de outras cores, que não sejam as tradicionais preto, vermelho, amarelo e branco.

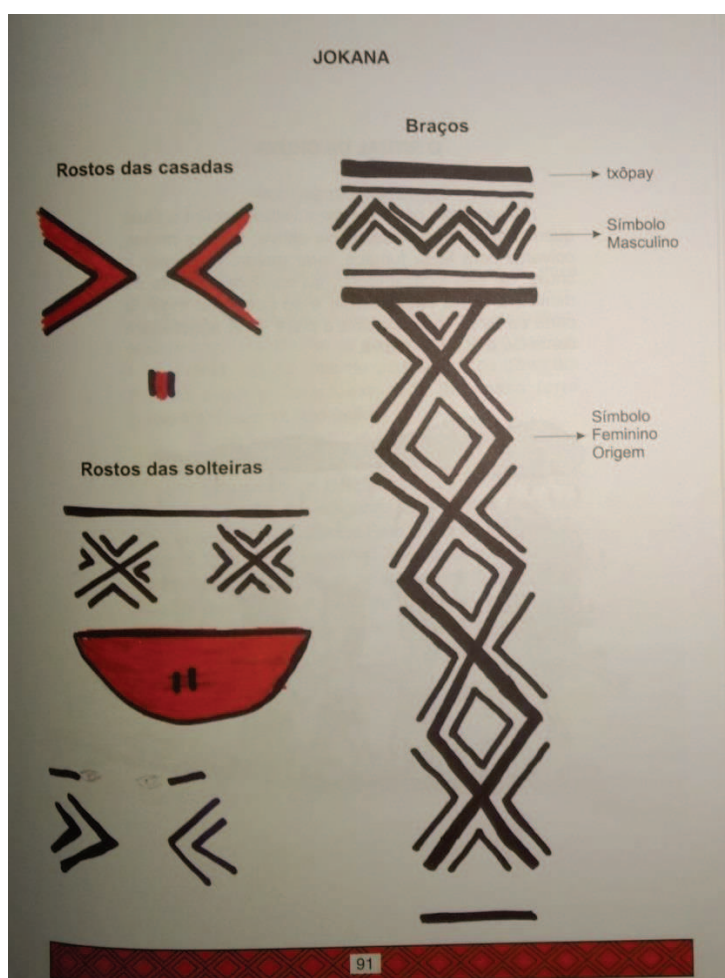


Imagem 21 – Modelo de pintura para a mulher indígena Pataxó no rosto e nos braços. Extraído do Livro Raízes e Vivências, 2005.

Os homens também utilizam a pintura corporal e segue padrões idênticos no que diz respeito ao fato de ser solteiro ou casado, na utilização da pintura facial e dos braços.

O convívio nas aldeias indígenas Pataxó tem demonstrado que os rapazes são muito caprichosos na arte de se pintar, pois criam desenhos com base no tradicional, que em muito extrapola o original. Eles também convidam amigos e parentes de outras etnias para se pintarem em dias de festa. Percebe-se o esmero nos traços e na execução do trabalho. Muitos rapazes pintam seu próprio rosto, mas existe uma parceria muito importante na pintura das costas, onde os desenhos são mais complexos, são signos identitários e podem levar em torno de três horas na execução completa da pintura.

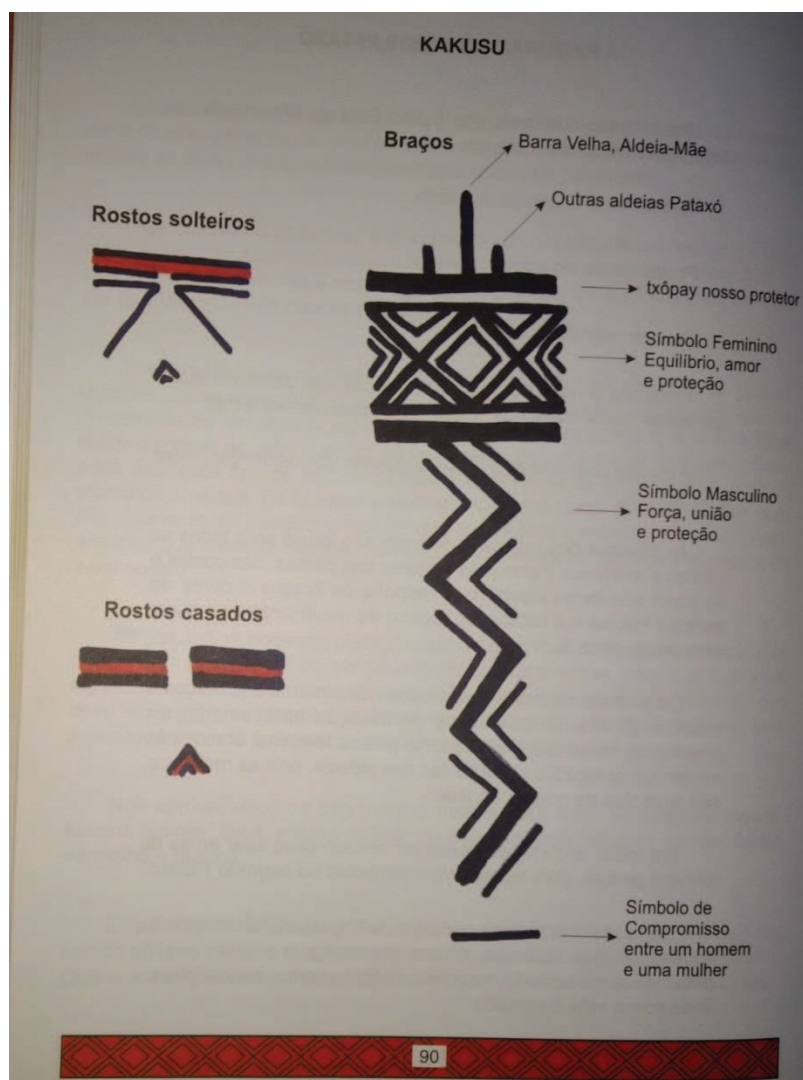


Imagem 22 - Modelo de pintura para o homem indígena Pataxó no rosto e nos braços. Extraído do Livro Raízes e Vivências, 2005.

Para os detalhes da pintura, os traços finos são feitos com pequenos galhos flexíveis que são colhidos na hora; para as regiões mais extensas, são utilizados pincéis.



Imagem 23: Detalhe da pintura corporal em cores. Casamento Cultural Pataxó. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.

3.6 Confeção e uso de adereços tradicionais

A vestimenta dos indígenas é composta por vários itens que vão ser usados de acordo com a personalidade, a posição social ou religiosa, e a disposição para confeccionar e usar os adereços conforme a tradição. Os elementos básicos são o cocar e o tupsay, mas a caracterização é muito variável. Às vezes, numa reunião na cidade ou uma visita numa escola, alguns kakusú usam apenas o cocar com uma calça e uma camiseta de algodão. Já as jokanas têm mais possibilidade de variação com tiaras no cabelo, que podem ser de palha simples ou bordada com lã colorida e desenhos tradicionais; braçadeiras, brincos e enfeites de cabelo, com plumas coloridas, colares com sementes variadas e contas coloridas.

Nesse momento, percebe-se que os adjetivos, substantivos e verbos não são suficientemente exatos e esclarecedores para descrever os detalhes e combinações de cores. Um visitante não índio, mesmo imerso num ambiente absolutamente natural, pode permanecer absolutamente inebriado com tanta variedade de arranjos harmônicos entre plumas, sons, cheiros e paladares que se apresentam numa festa. As sensações são arrebatadoras e os estímulos visuais hipnotizantes.



Imagem 24: Jokana vestida conforme a tradição, com palha, côco, plumas e sementes durante os festejos do Aragwaksã em 1º/08/2016. Reserva indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.

Na cabeça, costumam usar o cocar Pataxó, que caracteriza-se por duas tiras, sendo uma na testa e outra no alto da cabeça que distribui um feixe de plumas aberto em leque.



Imagem 25: Dhahara pintando Nawí, ornadas com cocares, brincos e pulseiras durante o Aragwaksã em 1º/08/2016. Reserva indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.

Só nós, índios, podemos pintar ou usar pinturas Pataxó, porque não é qualquer pessoa que pode pintar ou ser pintado de qualquer forma, sem que tenha um significado. Temos que manter o respeito por ela, pois quem está pintado não deve tirar a pintura até suar bastante. O suor é sinal de renovação corporal. A pessoa renovada é capaz de receber mais favores do sagrado.” (BAHIA, 2005, p. 88)

No pescoço, colares de contas, sendo o vermelho a cor de preferência, mas podem ser feitos com dentes de animais ou até de algum time de futebol que lhes agradem. Na cintura, alguns levam um cinturão com couro de cobra ou raposa sobre o Tupsay, mas há os que prefiram contas ou cascas de castanhas, que fazem um som muito peculiar, semelhante ao de uma chuva torrencial.

Na cabeça, levam o cocar Pataxó com duas tiras e um feixe de plumas aberto em leque, sendo que uma tira segura a testa e a outra fica elevada, na parte traseira da cabeça. Essas tiras costumam ter um desenho losangular, no sentido horizontal, nas cores preto, branco e vermelho. Assim explica Syratã (2018):

Olha professora, em relação aos cocares, a gente temos aqui tem um padrão Pataxó, que é o que eu uso, que é feito com penas de papagaio, né, os caciques que utiliza hoje. Mas assim, os cocares com três penas maiores no meio, eles representam a hierarquia na aldeia. Como nós temos aqui as lideranças, Nitynawã, Jandaia e

Naiara, então essas três guerreiras, são as encarregadas de estar usando esses cocares com três penas maiores no meio. Normalmente as duas penas grandes representa quem já é casado, que já tem sua família. E quem tem uma pena só, representa quem é solteiro. (depoimento oral, em 21/05/2018, via what's app).



Imagem 26: Syratã Pataxó, 20 anos, residente da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.



Imagens 27 e 28: Perneiras e tornozeleiras tradicionais. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2016.

As braçadeiras e perneiras de contas ou plumas são facultativas. De qualquer forma, mesmo seguindo um padrão, é possível perceber a personalidade de cada um na variedade de elementos que usam e na forma como se pintam.

Sobre as perneiras, Jean de Léry tem um trecho muito curioso, onde diz:

Para dançar, beber e *cauinar*²⁷, o que constitui uma ação ordinária, procuram algo que os anime, além do canto com que em geral acompanham as danças; para isso colhem certo fruto do tamanho da castanha-d'água e com ela parecido. Depois de secá-lo, tiram-lhe os caroços e colocam no lugar algumas pedrinhas; amarram-nos então aos tornozelos, pois assim dispostos fazem tanto barulho quanto os guizos dos europeus, dos quais aliás se mostram muito cobiçosos. (LÉRY, 2007, p.116-117)

3.7 Arte indígena - Bioarte

²⁷ Cauinar – o verbo sugere a epistemologia do termo tupi cauim, que também se aplica em patxôhã, que assimilou alguns termos mais usados pela convivência nas reduções jesuíticas, como ocorreu na aldeia de Barra Velha com o povo Pataxó e outros. Entende-se que cauinar dá indicação de beber kauí. (Nota da autora)

Assim como na língua, na música, na cestaria, na canoagem, na gastronomia, a arte plumária, especificidade da cultura indígena, foi delegada ao esquecimento. Até mesmo as escolas de comunidades indígenas, que deveriam ser espaço de formação de conhecimento na aldeia, precisam ser lembradas da necessidade da transmissão dos costumes e das crenças seculares. Mas hoje, os índios Pataxós não a rejeitam, convivem com essa escola, “pensada pelo branco”, mas resistem ao



Imagem 29 - Arranjo de cabelo com plumas coloridas e contas. Jogos Indígenas. Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia. Registro da autora, 2016.

seu movimento cultural, para que ela venha a se adequar à comunidade. O Referencial Curricular Nacional de Educação - RCNE/Indígena (2002) incita que a cultura tradicional seja referência para o sistema escolar das comunidades indígenas, servindo para todo o Ensino Fundamental, independente dos professores serem índios ou não índios. É consenso que a educação imposta aos povos indígenas, desde o início da colonização portuguesa, tinha como objetivo a dominação, a negação, a destruição de suas culturas e mais recentemente sua integração à sociedade dominante, que no fundo significou o extermínio e o genocídio (BANIWA, 2004, p.13).

Por outro lado, os estudos de Basil Bernstein (1996) sobre classes, códigos e controle pedagógicos asseguraram a aspirar um currículo pensado para as populações indígenas, indicando a rigorosidade ao planejamento na visita à aldeia, porque a pesquisa etnográfica exige a sistematização da observação do objeto em estudo. Nesse quadro, tanto a história quanto a antropologia, esforçam-se em compreender como o fazer artístico e a arte indígena podem se conectar, dentro de uma proposta de educação brasileira.

Já o homem ocidental tende a julgar as artes dos povos indígenas como se pertencessem à ordem estética de um Éden perdido. Dessa forma, deixa de captar, usufruir e incluir, no contexto das artes contemporâneas, em pé de igualdade, manifestações estéticas de grande beleza e profundo significado. “São as investigações históricas [...] o que convém para descobrir a origem deste ou daquele traço cultural e para interpretar a maneira pela qual toma lugar num dado conjunto sociocultural” (BOAS *apud* LARAIA, 2005, p. 36).

O estudo da arte indígena e seus objetos têm revelado a capacidade expressiva de significados simbólicos, uma verdadeira experiência sobre o objeto artístico, capaz de unir o real e o imaginário, tentando articular as emoções mais íntimas, a uma linguagem universal. (LÉVI-STRAUSS *apud* VIDAL, 2000, p. 289). A base estrutural que se apresenta com a grande diversidade de materiais e suportes utilizados, investe-se em algo construído para refletir o caráter simbólico dos sentimentos. Os significados simbólicos - sociais, cosmológicos e individuais - revelam a criatividade e o envolvimento expressivo de categorias sociais e cognitivas, mas anuncia a transcendência para um patamar lúdico e prazeroso dos artistas indígenas com sua arte. (DALL’IGNA e ALMEIDA, 2013, s/p.)

Com relação à essa forma de produção, no caso das mulheres artesãs, seria difícil nomeá-las, visto que todas trabalham numa atividade artística coletiva. São como imagens anônimas, congeladas num passado remoto. Contrário a isso, Price (*apud* VIDAL, 2000, p. 290), ajuda a ver toda a ambigüidade da visão ocidental no que se refere às artes não-ocidentais, e lembra que estas fazem parte das artes do mundo contemporâneo e devem ser tratadas com honestidade e em pé de igualdade com as demais que compõe este mesmo mundo.

3.8 Aragwaksã – aniversário da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira

O Aragwaksã tem um profundo significado étnico, visto que é um marco na luta pela retomada das terras historicamente ocupadas pelos ancestrais indígenas. Sabe-se, através de relatos dos mais antigos sobreviventes do povo Pataxó, que o topo da montanha, era um dos locais preferidos pelos Pataxó, devido à floresta no entorno, que os protegia e fornecia alimento. Sendo um povo de tradição nômade, passava ali um tempo colhendo frutas e pescando, depois seguiam para outros locais. Esse local, hoje chamado de Jaqueira, foi assim batizado, devido a um

grande pé de jaca ter se deitado e enraizado várias outras mudas da planta. Então, devido à essa prodigalidade da floresta, onde havia um pé de jaca, hoje tem vários. Esse é o local central do terreiro, o pátio escolhido para erguer os kijemi em volta.

Tem se tornado costumeiro, pois talvez ainda não possa ser chamado de tradicional, a realização das cerimônias que integram os festejos do Aragwaksã, em 1º de agosto de cada ano, quando se comemora o aniversário de reconhecimento das terras do povo Pataxó na Reserva Indígena da Jaqueira. A festa começou a ser comemorativa em 1998, quando ocorreu o 1º Aragwaksã, e, no decorrer do tempo, foi se ampliando. Segundo Nitynawã, uma das líderes locais, em 1999 os festejos foram abertos à visitação de público externo. A partir de 2000, começaram a realizar os novos casamentos, no sentido de fortalecer os laços familiares e integrar o ritual da cerimônia matrimonial como uma das formas de resgate cultural da etnia. Coincidentemente ou não, foram sendo privilegiados os casamentos intraétnicos de ramos familiares distintos. (NITYNAWÃ, INFORMAÇÃO ORAL EM 21/04/2018). Dessa forma foram se fortalecendo a genealogia originária da Barra Velha, donde vieram os primeiros componentes das famílias Ferreira, Alves, Conceição, Brás, e em menor número, Matos, Bonfim, conforme relatam o Pajé Itambé, Kapimbará e Wekanã.

Em 2007, foi incorporado o ritual de batismo com a argila, cuja cerimônia continuou acontecendo nos anos subsequentes. (JANDAIA, INFORMAÇÃO ORAL EM 21/04/2018). Dentro dos costumes Pataxó, eles tinham um teste de levar para perto do rio e colocar uma rã em cima do bebê para ver se chorava, se chorasse, não iria ser corajosa, mas se aguentasse calada o incômodo, iria ser um guerreiro firme e corajoso. (PAJÉ ITAMBÉ, INFORMAÇÃO ORAL EM 03/11/2017) Segundo Syratã, jovem cacique da Reserva da Jaqueira, em 2015 eles receberam a visita dos Maxacali e ensinaram o ritual deles. Conforme a explicação, os seres humanos são feitos de água e barro porque quando “o primeiro pingo de chuva caiu no chão, se enamorou do barro” (SYRATÃ, INFORMAÇÃO ORAL EM 2/11/2017) e daí se formou o ser humano. Por esse motivo, o batizado é feito com o barro e a chuva, cerimônia na qual o barro fortalece o corpo, sua saúde e vitalidade, e a água simboliza a pureza da alma que habita cada ser vivo.

Os padrinhos da criança o seguram, o abençoam e o protegem pintando seu corpo com o barro previamente preparado pelos mais velhos, que o pisam até misturar bem a água e o barro. Com essa mistura pastosa, os padrinhos pintam seu

afilhado, repetindo seu nome e apresentando o novo “guerreirinho” à comunidade que fica em volta observando a reação da criança. Em seguida, o pajé profere as palavras sagradas em patxôhã, incensando o kitoki com a fumaça de seu cachimbo.

Todos esses rituais têm também o papel de harmonizar qualquer desavença que haja entre os habitantes da aldeia e seus parentes, pois a sacralidade dos rituais eleva o espírito de todos que estejam presentes, sem que seja necessário nenhum ato explícito sobre isso. Emerge naturalmente um sentimento de alegria e respeito, que toma conta de todos os presentes e passa ser um consenso.

Em estudo semelhante sobre o povo Deni, Sass(in MARKUS, ALTMANN e GIERUS, 2014, p.17) relata que

[...] a maioria das festas se liga à fartura que se encontra na natureza: na mata, na água e no roçado. Há cantos e danças sobre animais, frutas, caçadas, pescarias e brincadeiras entre mulheres e homens. Os cantos não são cantados individualmente, mas sempre coletivamente.[...] Os conflitos e as tensões dos relacionamentos entre pessoas e diferentes aldeias ficam minimizados.

Com o objetivo de reforçar a contemporaneidade das vestes e as formas de criatividade possível, sem que se ferissem as tradições étnicas, extraordinariamente, em 2016, houve em meio ao evento do Aragwasã, o concurso da beleza indígena, no qual desfilaram indígenas de várias aldeias, exibindo grande variedade nas vestes e ornamentações criadas pela artista local, Exina/Ludmilla²⁸ Bonfim. (NAIARA, INFORMAÇÃO ORAL EM 21/04/2018).

Todas as representantes de suas comunidades se esmeraram em exibir da melhor forma os adereços de confecção local e regional, reunindo-se em grupos para a pintura e preparação de cada uma. Como nas comunidades de não índios também ocorre, esses concursos servem para mostrar os novos modelos de enfeites e vestes desenvolvidos em cada aldeia, assim como o aproveitamento de novos materiais e desenhos.

²⁸ As pessoas têm um nome em português e outro em patxôhã. (Nota da autora)



Imagem 30 - As sete finalistas do Concurso Beleza Indígena durante os festejos do Aragwaksã Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia, Patel, 2016.

Depois de colhidas as informações, as irmãs Nitynawã, Jandaia e Naiara, se reuniram e entraram em consenso sobre as datas de cada evento, esclarecendo que, em 2017, não aconteceram os festejos tradicionais, por mortes e doenças em pessoas notáveis para o povo Pataxó.

Na imagem abaixo está retratado o cartaz alusivo ao 19º Aragwaksã/2017, cuja temática aborda a relação do índio com a Mata Atlântica, remetendo ao equilíbrio do ser humano com a natureza. O tema das homenagens varia de ano para ano.



Imagem 31 - Cartaz alusivo ao Aragwaksã, 2017, Preservação da Mata Atlântica. Reserva Indígena da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Registro da autora, 2018.

3.9 União conjugal indígena

Conforme vem sendo argumentado, são muitas as diferenças de combinação matrimonial entre os grupos indígenas, mas, em todos, existem regras, exatamente como em todos os costumes. Uma variante, por exemplo, é o número de cônjuges permitidos em cada cultura. Melatti (2007), no capítulo “Amor e Casamento”, exemplifica a poliginia entre os Xavantes, na qual um homem pode casar com mais de uma mulher (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 38 in MELATTI, 2007, p.131), assim como os Tupinambás (STADEN, 1968, p. 250 in MELATTI, 2007, p.131). De outra maneira, os Timbiras exigem monogamia e os Nambiquaras só aceitam a poligamia aos chefes de bandos (LEVY-STRAUSS, 1957, p. 332 in MELATTI, 2007, p.131). Os Xoclengues, no entanto, convivem com uniões instáveis, sendo permitido tanto a monogamia como a poligamia, ou até mesmo a poliandria ou “o casamento grupal, no qual mais de um homem pode casar com mais de uma mulher”. (HENRY, 1964, p.19; 35-47 *apud* MELATTI, 2007, p. 132).

De modo transpessoal e unânime, exatamente igual a qualquer outra sociedade conhecida, o incesto é veementemente rechaçado. Nenhuma pessoa pode se casar com quem bem entender. Tal comportamento, nas comunidades indígenas, não é diferente. Se um homem pretende se casar, não será nem com sua mãe, nem com sua irmã e nem com sua filha. Qualquer relação de intimidade sexual

é considerada crime nessas condições, por se tratar de uma relação incestuosa, mas a concepção de incesto pode variar de uma sociedade para outra.

Nas linhagens indígenas ou nos grupos onde existem clãs, as uniões entre pessoas de um mesmo clã são consideradas incestuosas e podem, nessa hipótese, serem punidas com a morte, devido à grande indignação que causa entre seus outros parentes. Como em qualquer sociedade, os povos indígenas do Brasil não aceitam casamentos entre mãe e filho, pai e filha, ou entre irmãos, mas isso não se aplica à primos entre si ou a tios e sobrinhas, por exemplo. As sociedades Mundurucus (MURPHY, 1960, p. 89 *apud* MELATTI, 2007, p. 133) davam preferência aos casamentos entre primos cruzados, a fim de que as linhagens não se afastassem demais dos interesses grupais. Para exemplificar, Tanivaldo Santos da Conceição, Wekanã Pataxó, nascido na Aldeia de Barra Velha, em 02/05/1978, afirma, em entrevista datada de 24/10/2017, na Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia, que “não tem proibição de casar entre primos”. Além disso, ele relata ser casado com sua prima Suryang Pataxó, nascida em 3/06/1988, com a qual teve cinco filhos: Txaiwã, Watxahary, Wekanã, Txawanahara e Wekanayrã.

Convém observar, que, por mais isolada ou primitiva que uma comunidade seja, sempre haver interesses no contexto social dos casamentos, que não estarão ligados apenas aos desejos românticos do casal. Todo casamento envolve interesses do grupo familiar, que poderá estar ligado à sobrevivência, num sentido mais rasteiro, como também poderá incluir motivações políticas, territoriais, de acesso a alimentos, como frutas, caça e pesca. Wekanã lembra que “os Pataxó de Minas Gerais [...] eles não aceita outras etnias se misturarem com eles, não gosta nem que more perto” ²⁹. Esse testemunho de Wekanã reafirma a importância de casar com “parentes” para não perder a tradição e nem perder terras na união com outras etnias.

Por outro lado, com o pensamento voltado para a atualidade, os interesses podem residir na facilidade de trabalho formal, proximidade à escola, farmácia, mercados e serviços ou ainda acesso aos meios de transportes e veículos de comunicação como telefonia e internet. Enfim, os integrantes das comunidades indígenas atuais buscam seu direito à cidadania, com todas as implicações inerentes a essa escolha, sendo o casamento étnico uma forma de preservação da cultura

²⁹ Em entrevista, em 24/10/2017, na Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia.

endógena, mas também uma forma de fortalecer a comunidade com mais uma célula familiar.

Independente dessas questões que são básicas para qualquer comunidade humana, “o casamento é uma forma de unir grupos sociais: unem-se clãs, unem-se linhagens, unem-se aldeias” (MELATTI, 2007, p. 136). Por meio do casamento, grupos se solidarizam e formam alianças. O contrário também é verdadeiro, pois aqueles grupamentos que têm qualquer tipo de hostilidade, histórica ou não, jamais se unirão por casamento.

A união conjugal incita muitas outras reflexões, mesmo em se tratando de uma comunidade indígena, uma vez que as questões de posse da terra podem estar envolvidas no contexto, exatamente como nos mostra a história nas cortes europeias, durante muitos séculos. Se a filha de um cacique se casa com o filho de outro cacique da mesma etnia, eles ficarão em território naturalmente habitado e cultuado por seu povo. Mas, se o casamento ocorrer entre um Pataxó e um Fulni-ô, por exemplo, cederá aquele que tiver menos posses (provavelmente a esposa) e irá morar na aldeia onde houver melhores recursos para a sobrevivência do casal e sua futura prole. De qualquer maneira, uma proposta de casamento sempre trará, em seu bojo, um convite à paz, à colaboração e à solidariedade entre os povos.

É comum, entre diferentes grupos ou comunidades, ofertar presentes por ocasião de uma visita. Essa atitude pode indicar boa disposição para a paz, o apreço entre as partes envolvidas ou simplesmente um agrado para quem está sendo presenteado.

A história relata que, no contato entre índios e portugueses, os índios lisonjeados, com a visita de além-mar, forneceram alimentos, aves raras, pau-brasil em troca de espelhos, utensílios e ferramentas. Centenas de anos depois das trocas ocorridas, o bom senso aconselha a não julgar as conveniências que levaram cada grupo a oferecer tais prendas, visto que os hábitos e costumes eram absolutamente desconhecidos dos dois lados, assim como a língua falada.

Sabe-se que, para além da troca de presentes, existe, nesse ímpeto de solidariedade entre povos, como alguns autores abordam, o costume de troca de mulheres. Mas isso não seria uma troca banal de uma mulher por outra, visto que, em muitas aldeias, há grande respeito pelas mulheres casadas. Essa troca, na verdade, ocorre entre comunidades distantes e entre um irmão solteiro que tem

irmãs solteiras com outro índio solteiro de outra comunidade que tem irmãs solteiras. Havendo interesses mútuos, a troca seria exitosa.

Entretanto, essa prática não é usual, em comunidades urbanas, como na aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, na Reserva da Jaqueira, em Porto Seguro, e com todos os parentes das outras comunidades próximas, pois os interesses ocorrem, preferencialmente, entre pessoas da etnia Pataxó ou entre pessoas de ascendência indígena.

Para além dos interesses culturais e étnicos, os integrantes da comunidade se unirão aos colegas de trabalho, a alguém muito inteligente e atraente que conheceram, ou à uma personalidade muito intrigante que os apaixonou, exatamente como qualquer outra pessoa casadoira no resto do mundo. Esquecidos os interesses econômicos, vale a lei do amor e do apaixonamento. O Pajé Itambé/

Alberto do Espírito Santo Matos gosta de dizer que “o casamento leva o nome de segurança, é um compromisso de respeito ao outro que deseja uma união por amor”³⁰.

E reafirma o valor da confiança nas relações de casamento dizendo: “há muito tempo é difícil encontrar alguém para confiar. O difícil, hoje, é que quando encontra de um jeito, não encontra de outro”. (PAJÉ ITAMBÉM, 2017). Ele insinua, dessa forma, que tanto um pretendente como o outro pode ter adquirido maus hábitos pela convivência fora da aldeia. Assim, pode considerar equivocadamente que a fidelidade seja uma coisa banal.



Imagem 32 - Pajé Itambé Pataxó. Aldeia Urbana de Coroa Vermelha, Santa Cruz de Cabrália, Bahia. 2/11/2017. Registro da autora, 2017.

³⁰ Entrevista, em 23/10/2017, dada pelo Pajé que nasceu em 21 de novembro de 1934. É um dos anciãos da Aldeia Urbana de Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália, na Bahia. E, perto dos seus filhos e netos, que a toda a hora chegavam para tomar a bênção, ele concedeu essa entrevista.

Em conversa informal com uma jovem mulher Pataxó, no Shopping indígena de Coroa Vermelha, ela relatou que os casamentos indígenas são para sempre, mas



que uma índia não precisa se sujeitar a viver com um companheiro que a maltrata. Portanto, se não tiver o apoio da comunidade para se separar, ela pega seus filhos e foge, mas não fica aguentando maltratos.

Sobre tais atitudes o cacique Syratã Pataxó/ Jucimar da Conceição Carvalho, 28 anos, casado há 11, afirma: “casamento de índio é para a vida toda, até ficar maqueando”. Rapidamente, ele percebe que a entrevistadora não conhecia o termo maqueando, e explica, “até fica véinho”³¹.

Imagem 33: Cacique Syratã Pataxó. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Patel, 2016.

A constituição das famílias ocorre muito cedo, pois, a partir dos 14 anos, um índio Pataxó já considera que tem conhecimento suficiente para fazer tudo que é necessário para manter uma família. Tanto ele como ela sabem caçar, pescar, plantar, construir sua casa, fazer artesanato para vender e proteger sua família. Depois que se entendem, pedem permissão ao cacique e constroem sua casa para morarem juntos e seguirem as mesmas tradições dos pais, além de trabalharem para se sustentar, isto é, fazer artesanato, plantar e fazer farinha.

Sobre isso o Pajé Itambé explicou “Quando os dois se interessa, os pajés e os caciques percebe e vão logo palestrando com eles para ver se quer o compromisso do casamento”.³²

³¹ Entrevista em 24/10/2017, na Reserva Indígena da Jaqueira, Porto seguro, Bahia.

³² Entrevista em 3/11/2017, na aldeia urbana de Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia.

Atualmente, com o crescimento das aldeias urbanas, muitos índios são direcionados para o trabalho formal em repartições públicas ou no comércio local. Dessa maneira, também adquirem o hábito de casar mais tarde, depois que já têm alguma estabilidade no emprego. Fato esse que deve acontecer a partir dos vinte e cinco anos ou mais. A constituição da família costuma ser grande, com 10 filhos ou mais. Os pais costumam se reunir com os filhos para contar histórias e tomar cauim, bebida típica entre o povo Pataxó.

O Pajé Itambé cita com orgulho o nome dos filhos: Patiguri (Antonio), Suturyana (Luzia), Pankarawê (José), Ubirajara, Ubiratã, Ubiraci, Ubiranã, Ubiraí, afirmando que todos falam a língua natal Patxôhã e que só, nos últimos tempos, ele conseguiu registrar os filhos com nomes indígenas³³.

Em se tratando da parte legal e de reconhecimento civil percebe-se a importância fundamental dessa cerimônia para estreitar o processo de coesão social e afirmação identitária e considerando a especificidade da tradição cultural Pataxó e as prováveis perdas que o choque entre as concepções de índios e não índios podem acarretar, por isso, a seguir faz-se uma análise da união indígena à luz da lei brasileira.

A história relata que até a década de 1940 era muito comum que os noivos apresentassem declarações de testemunhas no lugar de certidões ou documentos de identificação pessoais. De qualquer maneira, a **habilitação de casamento** é uma fonte importante para os interessados em obter informações genealógicas de seus ancestrais. Independente desse valor, a CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988 faz referências aos direitos indígenas NO TÍTULO III - "DA ORGANIZAÇÃO DO ESTADO", CAPÍTULO II, III e IV onde o seu Artigo 129 trata sobre as funções institucionais do Ministério Público, entre elas defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas.

No Artigo 232 esclarece que "os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo"(BRASIL, 1988).

³³ Informações prestadas por entrevista em 23/10/2017, na aldeia urbana de Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia.

Independente de ser índio ou não, existe uma documentação que é exigida para dar entrada no pedido, assim como restrições legais e impedimentos como, por exemplo, a idade mínima de 16 anos; ou para menores de 16 anos a lei exige uma autorização judicial para poderem se casar oficialmente. No caso de maiores de 16 e menores de 18 anos, os pais de ambos deverão assinar uma autorização permitindo a realização do ato. Já os maiores de 18 anos são livres para casar sem exigência de nenhum consentimento formal, que não o próprio desejo dos nubentes em se unir.

Como vimos nos relatos orais e entrevistas de pessoas que vivem a cultura Pataxó, os relacionamentos incestuosos são totalmente rechaçados na imensa maioria das sociedades humanas, e entre eles não é diferente. Segundo a Constituição Brasileira a proibição atinge parentes colaterais até 3º grau: é vetado o casamento incestuoso entre irmãos unilaterais ou bilaterais. Chegando o impedimento até o 3º grau como exemplo, tio casar com a sobrinha, levando-se em consideração a ligação por laços afetivos inclusive.

As proibições mais graves estão relacionadas à pessoas já casadas, por caracterizar crime de bigamia (artigo 253 Código Penal); ou também, cônjuge sobrevivente com o condenado por homicídio, ou mesmo, por tentativa de homicídio: é vetado o direito a um dos cônjuges casar com o assassino do cônjuge falecido.

Com relação ao local da realização do casamento civil, a lei exige que o casamento no civil seja realizado em Cartório ou um local autorizado pelo Juiz de Paz. A cerimônia deverá ser pública e na presença de **testemunhas**. Por exemplo: se o casal quer casar em um sítio (ou numa Reserva Indígena), poderá realizar o casamento no civil no mesmo local do religioso (ou cultural) desde que peça autorização no Cartório e com a presença do juiz.

Estando tudo acertado entre os noivos, os pais dos dois, (o cacique, o pajé e os outros parentes, no caso dos índios) as exigências e os documentos necessários para o casamento no civil são: duas testemunhas maiores de 18 anos (não precisam ser necessariamente um casal), conhecidas do casal e que estejam portando um documento de identidade. Os documentos usuais exigidos para os solteiros são: o documento de identidade com foto, CPF (original), certidão de nascimento (original); os divorciados deverão acrescentar a certidão de casamento com averbação do divórcio e lista com o nome e idade dos filhos do casamento anterior, se houver; os

viúvos deverão levar também certidão de casamento com averbação do óbito ou certidão original do óbito, lista com o nome e idade dos filhos do casamento anterior, se houver, e ainda poderá ser pedido o Formal de partilha.

As circunstâncias, os interesses de uma união matrimonial não se diferenciam tanto de uma cultura para outra, talvez a maior diferença esteja nas exigências e implicações legais, principalmente no que tange à heranças e posses de terra. No presente trabalho será analisada somente a possibilidade de reconhecimento legal dentro das leis vigentes no Brasil.

Da leitura do texto constitucional assim como do Código Civil em diversos dispositivos (como os artigos 1514, 1517, 1565) se extrai que o casamento se dá na união entre homem e mulher. Contudo, como ressalta GONÇALVES (2013), o STJ e o STF alteraram a interpretação destes dispositivos para reconhecer aos nubentes em relação homoafetiva a via do casamento civil, seguindo, assim, a interpretação já sedimentada quanto à união estável.

Analisando ainda uma outra situação especial, que é o casamento nuncupativo³⁴ é possível que a autoridade celebrante seja suprimida, quando não for possível obtê-la, nem a de seu substituto. Os próprios contraentes conduzirão o matrimônio manifestando seu desejo perante 6 testemunhas, que com eles não tenham parentesco em linha reta ou colateral, em segundo grau (art. 1.540). Essas testemunhas devem comparecer dentro de 10 dias perante a autoridade judicial mais próxima, pedindo que lhes sejam tomadas declarações a termo (art. 1.541). Caso não compareçam, podem ser intimadas por qualquer interessado. Nas declarações, as testemunhas afirmarão: I- que foram convocadas pelo enfermo; II- que este parecia em perigo de vida, mas em seu juízo; III- que em sua presença declararam os contraentes livre e espontaneamente receber-se por marido e mulher. Por determinação dos parágrafos desse artigo, o juiz, com a oitiva do MP, procederá às diligências necessárias para verificar se os contraentes poderiam ter-se habilitado regularmente, ouvirá os interessados que o requereram dentro de 15 dias, para após acolher ou rejeitar a pretensão. Será verificada a idoneidade dos cônjuges. Havendo recuperação, o ato deve ser ratificado na presença do juiz e do oficial de registro em 10 dias, sem a necessidade das testemunhas. Caso nem as testemunhas nem os

³⁴ Casamento nuncupativo, o artigo 1.539 dispõe a respeito do chamado casamento em caso de moléstia grave, que tem por premissa o precário estado de saúde de um dos nubentes, com gravidade que o impeça de se locomover e também de adiar a celebração. GAVIÃO, Fausto Carpegeani de Moura. *Do casamento nuncupativo e do casamento em caso de moléstia grave*. Disponível em <http://www.lfg.com.br>. 18 de maio de 2009.

nubentes comparecerem perante a autoridade nesse prazo, o casamento não se ratifica, tornando-se inexistente.

Por seu turno, o casamento religioso não gera qualquer efeito civil, equivalendo ao concubinato. O casamento no Brasil é regido pelas leis civis, mas admite-se que o casamento religioso tenha efeitos civis. Os raros casos de registro civil de casamento religioso são os efetuados por autoridades religiosas em situação de casamento nuncupativo. O art. 1.515 rege que o casamento religioso, que atender às exigências da lei para a validade do casamento civil, equipara-se a este, desde que registrado no registro próprio, produzindo efeitos a partir da data de sua celebração. Os nubentes, devidamente habilitados, pedirão a certidão ao oficial, com prazo de validade, para se casarem perante a autoridade religiosa (art. 71-Lei 6.015/73). O termo ou assento de casamento religioso, assinado pelos nubentes, pela autoridade religiosa e por 2 testemunhas, conterá os mesmos requisitos do assento de matrimônio civil, relacionados no art. 70-Lei 6.015/73. No prazo de 30 dias a contar da celebração, o celebrante ou qualquer interessado poderá requerer o registro do casamento ao oficial do Registro Civil. Se os nubentes ou alguém por eles não promover o registro, conclui-se que os desinteressaram dos efeitos civis do casamento. Depois desse prazo, se os nubentes desejaram os efeitos civis, terão de se submeter a uma nova habilitação e a uma nova celebração. No entanto, o STF dá como existente o casamento com efeitos civis, se foi feita a devida habilitação prévia. Há até quem dispense o registro para dar ao casamento religioso efeitos civis, aplicando nesses casos o princípio in dubio pro matrimonio. É permitido que a habilitação seja feita após a celebração religiosa, contanto que os nubentes apresentem ao oficial de registro toda a documentação necessária e a prova do casamento religioso. Com essa documentação, serão publicados os editais. Não havendo impedimentos, será lavrado o assento. Esse registro produzirá efeitos retroativos à data da celebração do casamento. Quanto ao regime de bens, não havendo pacto nupcial e silenciando o registro, prevalecerá o regime da comunhão parcial.

Para melhorar a compreensão da formação familiar e como forma de registrar a complexidade da festa tradicional que envolve o casamento em meio ao Aragwaksã, no próximo capítulo far-se-á uma descrição de cada etapa da cerimônia e com imagens que ilustram os detalhes.

4.0 CASAMENTO CULTURAL PATAXÓ (ANEMÃVÊY)



Imagem 34 - Casal de noivos. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia, 2008. Patel, 2008.

Os fatos aqui apresentadas mostram a sequência de atos de um Casamento Cultural³⁵, da etnia Pataxó, localizada no Município de Porto Seguro, mais especificamente, na *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*.

O Casamento Cultural Indígena Pataxó obedece a várias etapas, desde o enamoramento, as provas que o noivo deve cumprir, a aprovação do pajé e do cacique, a comunicação aos pais, até o real enlace, a celebração tradicional com toda a pompa e circunstância e, finalmente, a festa de comemoração.

4.1 Enamoramento

Como acontece com jovens de qualquer comunidade humana, ao entrarem na adolescência, começam a andar em grupos e a se interessar por amizades cada vez mais próximas, até essas relações se transformarem em compromisso.

³⁵ Casamento Cultural é assim denominado por ser aberto à assistência de não indígenas, termo que deixa evidente a necessidade de um outro tipo de cerimônia, quer seja civil ou religiosa, restrita ou não à comunidade Pataxó. (Nota da autora)

Na comunidade Pataxó, ocorre igualmente esse interesse e os jovens contam que tudo acontece de forma natural, num cortejo que beira a ingenuidade, pela sutileza das etapas em que se desenvolve.

Ao se interessar por uma moça, o rapaz esconde-se na mata e joga pedrinhas no caminho da sua escolhida para chamar sua atenção. Se ela aceitar a corte, irá retribuir o gesto e se entender com seu pretendente por olhares. Assim contam Jaguarari (2004), Juari (2005), Nitynawã (2009) e Indiara (2015), nas palestras organizadas no Kijemi Grande, para os visitantes que vêm conhecê-los na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira.



Imagem 35 - Orquídeas da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Patel, 2008.

Num outro momento mais adiante, ele irá procurar a flor mais bela que encontrar para oferecer à sua escolhida. Se aceita, estará selado um compromisso entre eles. Depois que o casal se entende, os dois vão conviver discretamente nas atividades da comunidade, até chegar o momento de falar com o Pajé. Este será procurado para conversar com os noivos, aconselhá-los e cumprir seu papel que é o de comunicar o casamento aos pais deles.

Takwara Pataxó, anciã da aldeia, atualmente com mais de noventa anos, conta que “de primeiro ninguém se casava, se juntava e ia morar junto”, dando a entender que não havia necessidade de registro civil para que uma união fosse reconhecida pela comunidade. Perguntada sobre o ritual, ela esclarece: “era

igualzinho ao que a gente vê hoje no Aragwaksã”. E complementa citando sua própria história: “eu tinha por volta de 15 anos”³⁶.

Tudo isso pode ocorrer muito cedo, visto que, aos catorze anos, um menino Pataxó já é considerado preparado para formar e prover uma família. Sabe caçar, pescar, trançar cestos e objetos de palha, esculpir objetos de madeira, conhece os caminhos dentro da mata, as plantas comestíveis e curativas, domina sua cultura, sabe construir seu próprio kijemi e deve ter condições de proteger sua mulher e seus filhos.

Nas fotos da cerimônia registrada em imagens, os noivos passaram dessa fase adolescente, pois sentiram necessidade de estudar, devido aos compromissos sociais e intertribais, dos quais fazem parte.

4.2 As provas de proteção, força e sobrevivência

Após todos os consentimentos e acertos para o casamento, o noivo tem que cumprir três provas e demonstrar que está apto para o casamento. Essas provas fazem parte integrante do ritual do casamento.

A primeira prova é construir seu próprio kijemi, tarefa que demanda retirar a madeira da mata, respeitando as árvores sagradas do seu povo, montando e trançando as paredes de forma que o contorno das paredes fique circular, e preencher com “supapo” de barro, como é o costume, colher a palha e desfolhá-la para fazer a cobertura tradicional. Como a cozinha da aldeia é comunitária, a casa só precisa ter espaços de descanso para guardar material de trabalho e objetos pessoais. Essa etnia não costuma usar redes. Geralmente, os indígenas preferem fazer “taipas” com galhos em 3 níveis que são usadas cobertas com colchões e proporcionam um pouco de conforto para os habitantes. No primeiro nível, dormem os idosos, mais perto do fogo, que fica num buraco central no chão. No segundo, ficam os adultos, zelando pela porta e vigiando contra a entrada indesejada de animais nocivos à saúde. No andar de cima, perto da cobertura, dormem as crianças, protegidas por um cercado e pela fumaça de “amesca” que afasta os insetos.

³⁶ As três informações foram dadas pela anciã em entrevista datada de 24/10/2017, Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia.



Imagem 36 - Moradias na mata da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia, 2010.
Registro da autora, 2010.

A segunda prova que o noivo tem de cumprir para poder casar é caçar um animal na mata. Essa prova significa que o guerreiro é capaz de sustentar sua família. É um ritual ancestral e simbólico, mas de qualquer maneira define a importância do homem suprir as necessidades alimentares de sua família. Nessa caçada, normalmente o noivo mata um porco (ou outro animal disponível), que é cercado por outros guerreiros que ajudam na tarefa, na morte e na comemoração ao final da empreitada, carneando o animal, que fará parte dos petiscos assados na brasa e ofertados aos convidados. Os jovens guerreiros Pataxó perseguem e tigem o animal, acompanhando e protegendo o noivo, ajudam-no a carregar o animal e, depois de morto e apreendido, vêm cantando pelas trilhas da mata, anunciando a realização de mais uma prova.

Perguntados o que aconteceria se o noivo não conseguisse cumprir a prova, eles entreolham-se e riem... mas não respondem. Apesar dos anos de convivência, algumas vezes surge a dúvida se não seria um desrespeito à valentia dos guerreiros levantar tal hipótese.



Imagem 37 - Animal caçado e morto como prova de habilidade do noivo em caçar e alimentar sua família. Patel, 2008.

A terceira prova do noivo para firmar seu compromisso com sua pretendida é carregar um tronco de árvore no ombro, pelo menos por duzentos metros. Normalmente, essa tarefa é desempenhada correndo por espaços que podem ter ladeiras, vegetação fechada ou córregos. A prova deve simular uma situação de fuga, em que o guerreiro precise colocar sua mulher no ombro e correr com ela para colocá-la a salvo de algum perigo. O tronco deve ter o peso semelhante ao da noiva, e, de forma empírica, o tronco é colocado em equilíbrio sobre outra base e contrabalançado com a noiva. Depois de pesado e medido, o tronco é pintado e decorado para a cerimônia. Portanto, cada tronco é específico para cada noiva e cada casamento.



Imagem 38 - Noivo carregando a tora, acompanhado de outros guerreiros, na terceira prova, para firmar compromisso com a pretendida. Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Patel, 2008.

Na imagem, Kakusú³⁷, o noivo, carrega o tronco para o kijemi grande acompanhado de outros guerreiros³⁸, na Reserva da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia.

Essas provas simbolizam a capacidade que o guerreiro (Xohã)³⁹ Pataxó tem de abrigar e alimentar sua família, proteger sua “jokana”⁴⁰, em caso de fuga ou conflitos, por isso a mulher é representada pelo tronco de árvore. Essas duas últimas provas são realizadas horas antes do casamento e conta-se aos visitantes que, caso o noivo não consiga cumpri-las, o casamento não se realiza, mas isso nunca aconteceu. Nitynawã sempre narra a história desse costume de seu povo, e sua mãe, Takwara dá seu testemunho:

Eu era gorda quando casei. Ele garantia a mulher se carregasse a tora para subir e para descer. Catarino, o marido, pescava muito bem no mar e alimentava a família, trocava (a pesca) por farinha e aipim⁴¹.

³⁷Kakusú - termo em Patxôhã para designar home, moço, rapaz. (Nota da autora).

³⁸ Nos arquivos da autora constam vídeos com as danças e cânticos que acompanham o momento da vitória do guerreiro sobre a caça e apresentação da presa para a comunidade que aguarda no terreiro central inquieta para testemunhar os resultados.

³⁹ Xohã – guerreiro na língua nativa Patxôhã. (Nota da autora).

⁴⁰Jokana – termo em Patxôhã para designar mulher, moça ou esposa. (Nota da autora).

⁴¹ Entrevista, dia 24/10/17, dada por Taquara/Ana da Conceição, 97 anos, anciã da aldeia.

Kapimbará, primo de Nitynawã, nasceu e cresceu em Barra Velha, uma das aldeias tradicionais do povo Pataxó. Ele observa as diferenças que ocorriam nas provas antigamente e compara:

O Pataxó era um povo pequeno, mas agora tem a mistura com outros povos, a alimentação mudou, as mulheres engordaram —a índia era franzina- o peso maior era de 50 kg. A prova do tronco era muito importante, era uma prova de resistência (para provar) que você carregaria a sua esposa nas costas para as situações de fuga. Mas agora a prova do tronco se tornou uma dificuldade, pois o índio não aguentaria carregar duas toras nas costas⁴².



Imagem 39 - O noivo no momento da entrega da tora. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Patel, 2008.

A foto acima mostra Kakusú Pataxó, o noivo, que ainda carrega o tronco pintado e decorado por ele próprio e que serviu como peso simbólico na prova de resistência, representando sua noiva e sua capacidade de carregá-la em necessidade de possível fuga de perigos, em prova realizada no dia de seu casamento em 2008.

4.3 A noiva

⁴² Kapimbará Pataxó/ Amilton Alves dos Santos, 58 anos, comerciante local, em entrevista dia 3/11/2017.

Iniciam-se os preparativos de ornamentação da noiva, que pode ser pintada de branco, com os desenhos étnicos tradicionais dos Pataxós e, por cobertura, os traçados com tinta de jenipapo como manda o costume. Durante os festejos, cada participante do povo Pataxó, parentes e convidados se arrumam e se enfeitam à sua maneira para as comemorações. Nas imagens a seguir, a noiva está sendo pintada para a cerimônia nupcial.



Imagem 40 - Arissana pintando a noiva para a cerimônia. Patel, 2008.

A noiva escolhe as cores da plumagem que irá enfeitar seu cocar e outros enfeites. Os adereços combinam preferencialmente com os das crianças e dos jovens que irão formar o seu cortejo para a chegada no local da cerimônia. Essas kytoki ⁴³ e jovens *jokanas* usam cores iguais ou semelhantes, todas com cocares,

⁴³ Kytoki – termo em Patxôhã para crianças, filhos

“tupysay”⁴⁴ e adornos de colorido semelhante para engrandecer a alegria da noiva. Nesse caso, a cor escolhida foi o vermelho (cor preferencial do povo Pataxó) para a noiva e verde (que simboliza a natureza e a floresta) para as jokanas que farão parte do cortejo que acompanhará a noiva em sua entrada por entre a mata até o kijemi grande, onde irá se realizar a cerimônia das trocas de cocares, a Bênção do Pajé e dos guerreiros e a mudança da pintura facial, que irá selar a união matrimonial.



Imagem 41 - A chegada da noiva e seu cortejo no kijemi grande. Patel, 2008.

O noivo também é pintado por seus amigos, que se esmeram em detalhes com traços finos, cobrindo quase todo o corpo. Aofinal, seguem todos pela mata para o awê⁴⁵ no kijemi grande ou Aragwá.

⁴⁴ Tupysay - Vestimenta Pataxó feita de piaçava com longas franjas no qual o cinturão costuma ser de contas vermelhas ou pode ter desenhos com linhas que se cruzam formando losangos, bordados em vermelho, preto e branco ou com franjas. .

⁴⁵ Awê – combinação de canto e dança, no qual o canto muitas vezes é a duas vozes, com o acompanhamento do som de chocalho (maracá), tocados para este fim apenas por homens. Normalmente o compasso é binário e as músicas são cantadas em Patxôhã, o que fortalece a união do povo no uso da língua mãe.

4.4 Aragwá

No centro do local do casamento, o kijemi grande, é montado um “altar” com objetos sagrados e símbolos que abordam as questões do momento e as cores do povo Pataxó.



Imagem 42 - Centro do Aragwá, altar montado para o casamento, com objetos sagrados e símbolos. Patel, 2008.

Nesse dia, em 2008, havia as pedras que simbolizavam as terras indígenas; duas esculturas em madeira, representando os noivos; e o tronco que foi utilizado para cumprir a prova de capacitação do noivo à subsistência da família. Em torno desse “altar”, ocorre o incensamento para purificação dos noivos e dos convidados, a troca de cocares, as bênçãos dos pajés, a oração dos guerreiros. A finalização do ritual acontece com o Awê (dança) que circula e se desenrola em volta do centro.

4.5 O Pajé



Imagem 43 - Kamaywra incensando o local da cerimônia no Aragwaksã. Reserva Indígena Pataxó da Já-queira, Porto Seguro, Bahia. Balmukund Niljay Patel, 2008.

Seguem-se as bênçãos dos caciques simbolizadas pelo compartilhamento do cachimbo e as bênçãos do Pajé através do incensamento dos presentes. Os pajés têm vários papéis na comunidade indígena e isso também vai variar de acordo com as habilidades manifestadas desde criança.

A esse respeito, referindo-se a um fenômeno mais global, Weber (1971) esclarece:

O líder carismático ganha e mantém autoridade exclusivamente provando sua força na vida. Se quer ser profeta, deve realizar milagres; se quer ser senhor da guerra, deve realizar feitos heroicos. Acima de tudo, porém, sua missão divina deve ser “provada”, fazendo que todos os que se entreguem fielmente a ele se saiam bem. Se isso não acontecer, ele evidentemente não será o mestre enviado pelos deuses. (*apud* SENNA, 2014, p. 157).

O pajé pode ter uma habilidade nata para conhecer as plantas e saber sobre o seu poder curativo e forma de utilizar, onde plantar, em que lua colher, qual parte usar (folhas, raízes, frutos, casca) e também a forma de obter o elixir curativo (chá, pomada, unguento, incenso *etc*). Essa mesma entidade pode proferir rezas e bênçãos em língua sagrada, usando folhas verdes ou incensos para afastar maus presságios ou energias de pouca vibração.

Sobressai o questionamento sobre o processo de escolha de líderes religiosos nas aldeias, e, instintivamente, eleva-se o termo mágico, pois remete tanto à ideia de sagrado como à sabedoria botânica ou aos mistérios das dores que afligem as almas. São esses mistérios que impõem limites do que um pesquisador sabe e deve respeitar, e sobre tais assuntos não lhe será permitido perguntar. Portanto, simplesmente aceita-se que:

As qualidades do mágico – não é o mágico quem quer: há qualidades cuja posse distingue o mágico do comum dos homens. Umas são adquiridas, outras são congênicas; há as que lhe são atribuídas e outras que ele possui efetivamente. (MAUSS, 1974, p. 57)

O pajé ainda poderá utilizar seus atributos longamente desenvolvidos de sabedoria e ciências sagradas para ser uma espécie de juiz ou conselheiro que age ao lado do cacique em situações difíceis. Será imbuído de todos esses poderes que o pajé, a pajé ou os pajés formularão as bênçãos do matrimônio.

Seguem-se as bênçãos dos caciques simbolizadas pelo compartilhamento do cachimbo⁴⁶ e as bênçãos do Pajé, que faz a purificação dos parentes e convidados presentes pelo incensamento com as ervas sagradas e aromáticas.

4.6 A cerimônia de casamento

Quando todas as exigências forem cumpridas, acordado com o cacique e o pajé, a comunidade se reúne com os convidados de outras aldeias e outras etnias

⁴⁶ Syratã explica que o fumo do cachimbo é composto por sálvia, capim de Aruanda e amesca. Amesca provoca fumaça suave que não faz chorar. Kanatxio, parente de Minas Gerais, contou em visita, que havia uma linda índia, branquinha, filha do cacique, e muitos queriam casar com ela. Durante a cerimônia de casamento dela, o pajé avisou que ela não conseguiria engravidar. Quando ela engravidou, eram duas crianças. Na hora do parto, ela teve que escolher entre a vida dos filhos ou a dela. Sem hesitar, ela optou pela vida dos filhos. Ela foi enterrada próximo à aldeia, e, relata-se que no local nasceu uma planta cuja resina queima sem irritar os olhos, pois ela morreu em prol dos filhos, sem arrependimento. O fruto tem sementes gêmeas e a resina é conhecida como resina da felicidade, pois não provoca choro. SIRATÃ, relato oral em 03/11/2017.

(que são chamados de parentes), incluindo a etnia branca (também chamados de não índios), e promovem a cerimônia, que, atualmente, é denominada de Casamento Cultural Pataxó.

O Pajé profere as bênçãos, faz os sinais do casamento, incluindo a troca de cocares entre o noivo e a noiva, um dos atos simbólicos da cerimônia, acompanhada de orações na língua mãe, que se chama Patxôhã, na etnia Pataxó.

Os funcionários da FUNAI presenciam todas as cerimônias e registram-nas em um livro, conforme constam nos anexos B, C, D, E, F, G e H.



Imagem 44 - Syratã desenha os sinais sagrados que firmam o compromisso do novo casal. Reserva Indígena da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia, 2008. Patel, 2008.



Imagem 45 - Cerimônia da troca de cocares. Reserva Indígena da Jaqueira, Porto Seguro, Bahia. Patel, 2008.

Em seguida, haverá as orações em grupo, cuja dinâmica pode variar um pouco, a depender de quem ministra a cerimônia.



Imagem 46 - Momento da bênção dos guerreiros para a felicidade dos noivos. Kijemi Grande, 2008. Patel, 2008.



Imagem 47 - Jaguatiri Pataxó compartilhando kawí com os guerreiros depois da Bênção. Patel, 2008.



Imagem 48 - Casamento duplo realizado durante o Aragwaksã de 2016 por Naiara Pataxó (com o cocar de papagaio). Patel, 2016.

Após as juras entre os noivos e as bênçãos de caciques de outras aldeias, o pajé profere o aconselhamento final. O ritual culmina com os cantos e a dança dos guerreiros Pataxó. Em seguida, convidam o restante dos componentes da aldeia e convidados em geral para dançar o Awê, em comemoração ao casamento.



Imagem 49 - Dança que encerra a cerimônia matrimonial. Patel, 2008.

4.7 Ritual de canto e dança – Awê

O Awê é feito com muita alegria para trazer sorte aos noivos. A roda do casamento tem uma formação diferenciada, pois normalmente vão os homens na frente marcando o compasso com o maracá e, em fila circular, seguem as mulheres e as crianças. Nesse caso, a formação foi em pares, onde todos cantaram e dançaram, juntamente com os convidados voluntários que entraram no final da fila.

Pode-se observar que, quando os mais jovens guerreiros dirigem as danças, elas tomam uma conotação lúdica que acelera o passo para que os outros, que veem atrás, não possam acompanhar o ritmo, o que provoca muitos risos entre participantes e os assistentes.

O ritmo vem marcado pela batida do pé na terra e do maracá, num compasso binário, que pode parecer monótono ao observador, mas o contato do pé descalço com o solo proporciona aos que dançam uma sensação de organização da vida, de expulsão de males, de calor e acolhimento, de união grupal e harmonia, nem sempre percebida, nem sempre experimentada, mas certamente nunca totalmente explicável.

Escobar (1993 *apud* Menezes, 2009, p. 230), em abordagem sobre outras etnias, classifica a dança indígena como arte, e traça um paralelo com as manifestações dançantes de outras etnias,

[...] definindo esse tipo de sociedade com a-moderna. Dessa forma, essa arte não cumpre os requisitos da genialidade individual, tão pouco é vista como fruto de uma criação individual absoluta, mas representa gestos e imagens de uma experiência coletiva, totalmente entrelaçada na tradição cultural.

Menezes (2009), analisando a dança como elemento de identidade grupal, situa “a perspectiva da dança indígena como inversa à concepção moderna ou contemporânea da dança ocidental” (p.230). Obviamente, não é possível compreender a dança indígena, dentro dos liames das concepções da dança contemporânea; mesmo que se tratasse de dança de rua, não existiria aproximações dado ao caráter coletivo da execução, ou pelo contexto cosmológico que a envolve.

Conhecer a movimentação corporal, a definição de passos, a estrutura da dança significa conhecer a organização da vida, no modo de ser do povo Pataxó. Conforme Laban (1978 *apud* Menezes, 2009, p. 231) “pode-se perceber o quanto o ritmo de movimentos reflete o ritmo de situações”. Os passos da dança que pode ser apreciada cotidianamente na Reserva da Jaqueira têm resistido ao tempo e às variações, sem deixar de receber acréscimos, pois novos cantos permitem novos passos. Menezes (2009, p. 231) complementa salientando que

[...] os passos da dança são contínuos e rítmicos. Existe uma concentração de energia que sugere que as pessoas devem dançar e dançar sem parar. Há uma educação para o equilíbrio e uma constância no ato de caminhar e na existência coletiva.

Pode-se claramente identificar dois momentos diferentes da dança Pataxó, um ritualístico, de caráter religioso; e outro, mais profano, de apresentação aos visitantes e turistas, nos quais eles demonstram a dança para a divulgação de sua identidade étnica e, automaticamente, para dar visibilidade à sua cultura tradicional.

A dança, da forma como é conhecida, guarda forte ligação com a música. Mas o que dizer da música indígena? Se houve um triângulo étnico que formou o povo brasileiro, o branco, o negro e o índio, na música só restaram dois vértices. Não houve espaço para o índio na mestiçagem que esteve na base da formação da música brasileira. Menezes de Castro (*apud* TUGNY; QUEIROZ, 2006, p. 115) pergunta: “qual o nexos dessa perda ou esquecimento?” se o reconhecimento da

influência indígena vai da língua falada à alimentação, à religião, passando pela genética, outros universos e domínios do conhecimento.

No primeiro contato, pode ser paralisante, pelo ritmo do maracá e da batida dos pés no chão. Depois se torna hipnótico, com as franjas dos tupsay e as plumas dos cocares balançando em círculo. A seguir passa a ser terno, pois kitoky bem pequenos acompanham a roda. E, finalmente, passa a ser surpreendente porque eles nos chamam a entrar na dança e compartilhar o ritmo binário da Awê. Mas como descrever o que acontece depois? TUGNY e QUEIROZ (2006, p.19) descreve assim:

Daí tudo é movimento (acontecimento) e só o compreendemos, mesmo que de forma efêmera e parcial, se paramos em algum instante. O que é a música? Ela não é apenas simetria, regularidade, fundamento, composição, mas também a fluidez das *ténuités* das vibrações sonoras que se opõem às perenidades arquiteturais. É forma e energia (Désesquelles, 2000). Mas, ela, a música, ainda é mais que isso, é ritual. E ritual é a suspensão de um tempo vivido: performance daquilo que o mito, a arte ou a ciência, cada qual com seus instrumentos, aspiram a realizar: ordenar, estruturar a matéria e o pensamento... A música, assim como disse Lévi-Strauss (1967:24), é um dispositivo de obliterar o tempo... “A audição da obra musical, em razão de sua organização interna, imobilizou, portanto, o tempo que passa: como uma toalha fustigada pelo vento, atingiu-o e dobrou-o. De modo que ao ouvirmos música, e enquanto a escutamos, atingimos uma espécie de imortalidade.” A música, o ritual, não são nada mais que movimento e, sabe-se, “cada coisa ao mover-se, num momento ou outro, aqui e ali, marca um tempo de paragem.

O momento presenciado escapa a todas as tecnologias do mundo moderno, suas máquinas de captar imagens, áudios e outros registros sonoros, mas elas não gravam o invisível, o indizível, o inefável vazio que fez o tempo parar, “tão essencial para o mundo do sensível” (LÜHNING APUD TUGNY; QUEIROZ, 2006, p. 18).

4.8 Măgutxi e Goyá

Após as comemorações com os parentes e convidados, são servidas iguarias da alimentação tradicional, que, na sua língua, denomina-se *măgutxi*⁴⁷ e acompanha o *goyá*⁴⁸, que é a bebida, nesse caso a bebida tradicional chama-se *kawí*⁴⁹.

⁴⁷ Măgutxi- palavra na língua Patxôhã para designar alimentação.

⁴⁸ Goyá – palavra na língua Patxôhã para designar bebida.

⁴⁹ Kawí – bebida tradicional indígena feita da fermentação da raiz de mandioca triturada (nota da autora)

O almoço de casamento é oferecido dentro das condições financeiras da família dos noivos. A preferência deles é um churrasco de carne bovina, mas nem sempre é possível oferecer uma refeição rica e farta para um número de visitantes, que gira em torno de quinhentas pessoas.

O Aragwaksã é uma festa muito concorrida, não apenas com a visita de parentes das aldeias próximas, mas convidados não índios e de outras etnias distantes. Então, para alimentar todos, pode oferecer uma refeição mais corriqueira, como um feijão bem temperadinho com arroz, ou uns espetinhos, onde cada um encosta no fogo e assa o seu.

Historicamente, o povo Pataxó sempre esteve próximo ao litoral, devido a isso desenvolveu um gosto quase unânime por mariscos e peixes. Eles se divertem comendo caranguejos ou separando as espinhas dos peixes para comer. O peixe é assado na folha da patioba, que libera uma resina quando vai ao fogo, proporcionando à carne do peixe um sabor suave e muito apreciável. Normalmente, para acompanhar o peixe assado, é servida a farinha de mandioca, de textura grossa. Essa farinha é mais fácil de pegar para aqueles que têm o hábito de amassar a comida, fazer um bolinho e comer sem o apoio de talheres.

Na imagem, veem-se algumas gamelas de madeira com beijú⁵⁰ de carimã, assados nas folhas de bananeira; o sabor lembra a mandioca da qual é feita, mas é suave e levemente adocicado.



Imagem 50 – Beijú. Patel, 2008.

⁵⁰ Beijú – iguaria feita com uma das variedades de farinha de carimã, derivada da mandioca e leite de côco, depois assada no fogão.

Tempass (in SILVA, 2009) lembra que “nada mais elementar para o ser humano do que a alimentação, afinal é através dela que são ingeridos os nutrientes essenciais à sobrevivência de qualquer ser vivo” (p.133). Some-se a isso o fato de que “cada ser humano dedica entre quinze a vinte por cento da sua vida para o ato de comer”. (TEMPASS, 2009 in SILVA 2009, p.133) São necessárias muitas horas de trabalho para plantar, colher, armazenar, comercializar, sem falar do tempo de preparação, consumo e limpeza dos utensílios. Dessa forma, um alto percentual dos salários das pessoas é revertido na compra de alimentos previamente limpos, preparados ou mesmo prontos e congelados. Embora essas tarefas sejam corriqueiras, não podem ser consideradas banais, visto que extrapola em muito sua função nutricional.

“Nós, humanos, exclusivamente possuímos a faculdade de simbolizar. Nós atribuímos sentido a tudo, inclusive à comida.” (TEMPASS, 2009, p.133). Dessa forma, é possível afirmar que “não nos alimentamos apenas de nutrientes, mas também de imaginário” (Fischler,1995 *apud* TEMPASS, 2009, p.133). Assim, o ser humano, ao comer, cumpre uma série de regras, das quais nem se dá conta pela natureza inconsciente que esse costume vai assumindo ao longo do tempo. É a função simbólica da alimentação que explica o fato de não comermos tudo. Apesar de sermos onívoros, o ser humano se alimenta apenas com uma restrita parcela dos alimentos biologicamente possíveis de consumo, porque muitos deles não são culturalmente aceitáveis.

Nesses termos, essa função nutricional foi sendo elaborada ao ponto de o ser humano ser o único animal que cozinha. A culinária transforma o alimento cru da natureza, em comida, culturalmente elaborada. E “como todas as sociedades humanas desenvolveram formas de preparação dos seus alimentos, pode-se afirmar que a cozinha é um elemento universal” (MACIEL, 2001 *apud* TEMPASS, 2009, p.134).

Baseada nessa ideia, cada cultura, entendida como um sistema simbólico, apresenta uma culinária específica. Segundo Mauss (1974), ela perpassa todos os elementos do sistema cultural, estando relacionada à saúde, à cosmologia, à reprodução e à divisão de tarefas. O autor recomenda o método etnográfico para assimilar as práticas alimentares de forma holística. (HERNANDEZ E ARNÀIZ, 2005) apresenta alguns trabalhos, como o da horta, para informar, por exemplo, que homens e mulheres trabalham juntos, de igual para igual. Com relação à caça e à

pesca, são tipicamente masculinos, enquanto que cozinhar normalmente cabem às mulheres. Donde concluímos que é melhor não alterar qualquer elemento do sistema alimentar de um grupo, pois é provável que provoque alterações no sistema como um todo. Semelhante a isso, na culinária, pode-se afirmar que “a mudança de práticas alimentares modifica a cultura como um todo”. (TEMPASS, 2009, p.135).

Dessa forma, a culinária é utilizada como um ícone de contraste entre uma cultura e outra. “Ela é um “distintivo” grupal” (p.136). O autor destaca a culinária Mbyá-Guarani, a qual ele estudou, porém o caráter holístico da alimentação, naquela comunidade, se assemelha amplamente ao observado entre o povo Pataxó. As duas culinárias apresentam um caráter holístico, isto é, uma intrínseca dependência com os demais elementos sutis que constituem a sua cultura. (TEMPASS, 2009 in SILVA, 2009, p.136) Devido a essa interdependência, que vários autores consideram “um dos mais importantes traços culturais. E um dos mais fortes também... Até ser o último a desaparecer”. (p.136)

Observa-se que mesmo os grupos aldeados no entorno de grandes metrópoles, frequentemente em áreas territoriais reduzidas, têm dificuldades para produzir seu alimento e conseguir as condições apropriadas de manter seu “modus vivendi” indígena. Seria necessária uma boa extensão de mata, que proporcionasse coleta e caça, assim como rios para pescar e terra fértil para plantar. Não é o caso dos Pataxó do sul da Bahia, que conseguiram o reconhecimento de larga extensão de terras, mas, nem por isso, há produção de alimento suficiente, que permita dispensar compras no comércio próximo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Nos barrancos desse meu rumo
Me aprumo na incompletude
Chorando com as dores do mundo
Sorrindo na graça de sua magnitude
Pelejando com a pomba da paz
E pela nobreza de nossa dignidade.
Miguel Almir, 2017, p.11*

A proposta que delineia esta pesquisa foi inicialmente impulsionada por Jerry Matalawê, nos idos de 2004, quando ele questionava o papel das Universidades, que estimulavam a pesquisa na área indigenista, mas no decorrer da pesquisa, unicamente se serviam dos dados coletados, faziam seus trabalhos, obtinham seus títulos e não se propunham a proporcionar nenhum retorno ou qualquer benefício para as aldeias ou os índios. Por outro lado, Nitynawã, em setembro de 2006, questionava a estranheza dos turistas e visitantes pelo fato dos índios quererem usar calça jeans, andar de carro, morar na cidade e assistir televisão. Sem entender o posicionamento dos não-índios, ela argumentava, de forma singela, que os índios também eram gente, que também queriam chuveiro quente e cama macia. Com base nesses dois testemunhos, a pesquisa tornou-se um desafio válido e compatível com a linha de pesquisa ofertada pela Unisinos a partir de 2014.

Naquele momento, era preciso estreitar laços com os moradores das aldeias de Coroa Vermelha, onde ficava a Escola Indígena, que havia sido o primeiro contato, e, a seguir, a Reserva da Jaqueira, onde seus habitantes ofereciam mostras de cultura variada a cada visita semestral. A sequência de tarefas da pesquisa sugerida pela metodologia etnográfica exigiria uma convivência diária, que possibilitasse muita observação, registros de imagens, entrevistas, assim como sons e imagens em movimento. Para cumprir essa etapa seria necessário morar próximo ao campo de pesquisa.

A partir do primeiro seminário de pesquisa em 2015, o roteiro foi posto sob apreciação acadêmica e delineou-se o recorte temático, com a evidência preponderante do Araguaksã. Tomada essa decisão, não seria mais necessário morar em Porto Seguro, visto que a festa só ocorre no dia 1º de agosto de cada ano. Bastava apenas manter o contato firme, com visitas frequentes e entrevistas

dirigidas aos “mais velhos”. As circunstâncias determinaram uma mudança de rota, embora fosse evidente a permanência da opção etnográfica, que desde o início mostrou-se como o método mais adequado, por sua flexibilidade na aproximação entre a pesquisadora e os pesquisados.

Julgou-se apropriado o uso de representações iconográficas como parte do texto como forma de compor a contextualização de espaços e personalidades que se destacam na cena da pesquisa, numa tentativa de mostrar a diversidade entre os indivíduos do próprio grupo e suas representações étnicas particulares, pois na maior parte do tempo são pulverizados na imagem de um tipo indígena ideal e único. O trabalho de selecionar as imagens, teve o cuidado de preservar, o máximo possível, a historicidade dos processos e dos lugares representados, os protagonistas delas, seus fazeres e construções culturais (tradicionais ou ressignificadas) e das apropriações que delas se fez ou se faz. Assim, essas se transformam em subsídios palpáveis de um tempo histórico para que historiadores e pesquisadores possam levar avante a luta intensa e pacífica de reconhecimento cultural, visto que tais subsídios podem ser cotejados como qualquer outra fonte histórica.

A pesquisa etnográfica que funda esse texto registrou o povo Pataxó das comunidades da região sul da Bahia, especificamente do entorno de Coroa Vermelha e da Reserva da Jaqueira, atuando como protagonista de sua historicidade numa conjuntura de relações interétnicas, muitas vezes por força das atividades de etno-turismo, que pesa na escolha de atividades lucrativas na região e praticamente os obriga a conviver com pessoas de muitos países diferentes e por consequência, muitas culturas diferentes. Esse fato os beneficia temporariamente pela entrada de numerário que os ajuda na manutenção de suas despesas básicas, mas também os prejudica pela conotação de serviço, que são obrigados a cumprir, por necessidade de “mostrar” seu modo de vida, reafirmar sua cultura e repetir a cada novo contato, suas bases culturais e a reafirmação de sua identidade étnica numa tentativa, nem sempre exitosa, de evitar a discriminação e a curiosidade invasiva do olhar do “outro”.

O problema moderno da alteridade está creditado à chegada dos portugueses e espanhóis ao continente americano, onde o outro é o ameríndio. O outro não é o

européu que chega na América, a batiza com seus nomes, em sua língua e a invade com suas armas, seus costumes e sua prepotência. O outro, na visão do invasor, passa a ser o habitante nativo, o dono das terras, donde tira sua subsistência, que preserva com sabedoria milenar e considera sagrada. Os colonizadores usaram toda a força do etnocentrismo, trataram os povos indígenas do Novo Mundo como seres inferiores e aculturados. Os termos degradantes, para designar os índios, encontrados na historiografia clássica brasileira e outros escritos da época, envergonham qualquer pesquisador atual. Tal imagem negativa se deve ao período da colonização, e a consequente emergência em ocupar e povoar a terra recém descoberta, permitindo-se pregar sua própria superioridade racial e cultural. Destaque-se o espírito de guerra, que se instalou então e como as onças, cobras venenosas e jacarés, paralelamente aos índios foram tratados da mesma forma, como forças primitivas da natureza que se apresentavam como desafios à conquista.

Para enfrentar tal desafio, os colonizadores valeram-se de pactos com as ordens religiosas e eclesiais para catequizar os povos “selvagens” e angariar novas almas para a sua fé. Valeram-se de expedições durante séculos para caçar e escravizar os povos indígenas, ao tempo em que exploravam e mapeavam as novas terras conquistadas. Esse capítulo triste que compõe a História do Brasil, eivada de matança, extermínio e submissão foi intensamente relatada por escrivãos portugueses e religiosos que testemunharam tais fatos. Talvez tenha chegado a hora, passados mais de cinco séculos, de ser dada a voz àqueles que sobreviveram às lutas e chacinas, os índios. Ou por fuga, ou por subserviência, esses remanescentes de culturas indígenas ancestrais clamam por igualdade e justiça. São homens e mulheres do tempo presente, que querem ser vistos, respeitados e considerados nos moldes de sua própria cultura.

A partir do século XIX, num ímpeto nacionalista dos escritores e intelectuais brasileiros, a inegável participação indígena na formação do povo brasileiro ganha novas cores no cenário etnogênico e é retirado do passado pré-colombiano para ressurgir timidamente na história ganhando o reconhecimento do seu papel na agricultura, na culinária, no conhecimento de ervas, inclusive como a “barriga” que gerou tantos filhos de portugueses.

Retomando o espírito que move esse trabalho, no sentido de corrigir injustiças e dar voz contrária aos autores, que minimamente cuidaram de pintar os índios com tons exóticos corroborando com os jogos de interesses políticos e religiosos durante séculos, promovendo discursos que marginalizam e silenciam os povos indígenas. Em detrimento dessas circunstâncias, para além dos argumentos historiográficos, colaboram outras linguagens como o cinema, a imprensa, as artes, a literatura e os recursos didáticos, lamentavelmente, veiculando imagens e concepções equivocadas, preconceituosas e discriminatórias sobre os índios.

Isso remete a ideia que se deslinda durante todo o capítulo “América, continente vazio?” onde foram mostrados os períodos, os tempos, os instrumentos e algumas formas de discriminação e extermínio físico e cultural dos povos indígenas, sendo que isso se aplica inteiramente aos povos do sul da Bahia, especificamente aqueles que viviam no litoral, como os Pataxó, que eram alvos fáceis aos invasores e à conquista de território, devido ao acesso por mar. Naquele trecho se trata sobre os massacres, as proibições de falar a língua e a consequente dispersão e fuga para outras regiões, que motivaram a recente retomada de territórios e costumes Pataxó.

Na tentativa de colaborar com essa luta, se elaboram esforços para resgatar cada uma das características da cultura indígena Pataxó, que até então, só eram percebidas pelos não-índios através da venda de artesanato nas praias próximas às aldeias. Várias iniciativas marcavam a presença do povo Pataxó na região de Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro, um centro comercial construído com formato e materiais tradicionais, a escola indígena, nos mesmos moldes construtivos, parecendo kijemis distribuídos no pátio, a retomada das terras da Jaqueira, o estudo da língua mãe Patxohã.

É fácil perceber a indivisibilidade entre o que é de ordem mítico-cosmológica e o que é de ordem política e ideológica em cada palavra que eles expressam e nos significados visíveis de seu corpo pintado, seus adornos, suas moradias e tudo enfim que se pode ver e sentir durante uma estadia na Reserva. O levantamento de campo permitiu constatar que os Pataxó possuem claramente uma postura crítica perante os desafios que têm que enfrentar com os representantes não indígenas do país onde vivem. Não deixam transparecer nenhuma aceitação dos conceitos dicotômicos evolucionistas que enclausuram o índio num mundo mitológico ou cosmogônico. É evidente que os significados atribuídos ao povo Pataxó e seu

“modos vivendi” precisam ser revistos, e dessa vez, interpretados como resultado da própria forma como eles compreendem sua tradição ancestral e como esse conhecimento se conecta com sua consciência histórica. A sua prática cotidiana de conviver com a diversidade de povos e culturas, de certa forma, amplia sua concepção intercultural e os capacita a dialogar com os parâmetros individualistas e metafísicos da ontologia não índia, estabelecendo um equilíbrio dinâmico entre os fundamentos de sua cosmologia e os fundamentos ideológicos dos “outros”.

A construção dos significados das manifestações observáveis, pelo desdobramento de ideias cosmológicas, pelas marcas de identidades expressas em cada trilha da comunidade, cada indivíduo pintado e adornado, cada “mangute” experimentado, cada som cantado ou de apito, cada passo de dança Pataxó remete ao sentido interno e externo dos rituais, fixa bases que estão muito além da fala (ou da escrita, se houver), e se constituem em instrumento fundamental para interpretar a lógica dos significados que se podem obter pela análise do discurso nativo. Têm sido protagonistas nesse papel de ressignificação cultural os anciãos das aldeias, aqui representados por Takwara Pataxó (Ana da Conceição, nascida em 10 de junho de 1922) que, valendo-se de sua memória informa, orienta e atualiza os seus descendentes sobre a língua, os ritos e mitos Pataxó desempenhando uma função primordial não apenas na identidade da comunidade, mas na sua união.

Esse empenho em retomar as terras e retomar a luta na direção de se auto-desbravar e se conhecer mais como índio e como índio Pataxó, a língua e as músicas destacam-se num papel imprescindível. O movimento de reafirmação étnica e de retomada dos territórios tradicionais do povo Pataxó, gradativamente foi se fortalecendo e tomando forma, a ponto de ganhar fama e adquirir adeptos. Esse movimento foi capaz de trazer de volta aqueles parentes, que cansados de tanta discriminação, tinham abandonado seu povo e negavam sua ascendência.

Dessa forma, a Reserva da Jaqueira, que ocupa um território de 840 hectares, no início contava com pouco mais de vinte habitantes, atualmente se aproxima dos cem, enquanto que a aldeia urbana de Coroa Vermelha, inaugurou em seu entorno novas aldeias, a exemplo de “Nova Coroa”, que apesar de recente, já tem seu centro de artesanato e promove suas próprias festas.

O Aragwaksã, serve de exemplo na luta por retomada de terras e fortalece outros parentes a se sentirem empoderados e instituírem outras lutas em outros territórios que permanecem em discussão. Esse um é desafio muito grande, pois é

necessário comprovar a utilização permanente da terra, sem que a haja o respaldo de documentos escritos, devido a população anciã ser ágrafa e inclusive ao costume nômade, de não esgotar a natureza, permanecendo num local poucos meses, só até a colheita, para logo em seguida retornar a tradição de se deslocar para outro lugar.

Sendo uma festa de ressignificação étnica, cumpre belissimamente o papel exuberante de expor suas tradições culturais, por meio de sua música, sua dança, seus costumes e suas comidas. Essa festa tem por carisma atrair visitantes de variados países e muitas outras etnias, curiosos por saber como é possível conviver com as tradições sagradas e a modernidade.

A partir do Aragwaksã, pode-se perceber nitidamente o papel da memória Pataxó como instrumento e força motora da retomada de suas tradições culturais, ainda que de alguma maneira permeada pelo longo tempo de contato com populações não indígenas. É no decorrer da festa que os Pataxó encontram o instrumento e as estratégias necessárias para afirmarem-se identitariamente, dentro e fora do grupo.

Na medida em que busca-se fazer, nessa pesquisa, uma articulação entre diferentes fontes (especialmente orais e iconográficas) e conceitos como o de memória e história, delineando-se a sua importância na etnicidade de uma população indígena, acredita-se ter alcançado o objetivo principal da tese, que foi investigar os aspectos da cultura e da história indígena Pataxó que os identificam e os individualizam como povo através de sua festa maior, o Aragwasã, na qual tornam vivas suas memórias no seio do próprio grupo, assim como também os elementos culturais e simbólicos que os ratificam.

É nesse clima de alegria e vitória que o Aragwaksã ocorre desde 1998 e desde então ocorre concomitantemente uma festa de casamento. Anemãvéy, que significa casamento em Patxohã, acontece como propósito legítimo de reafirmação cultural, de união intra étnica, sem ser restritivo, demonstrando aos parentes e visitantes todas as etapas do processo: as provas de resistência, proteção e provimento familiar que o kakussu desempenha, o próprio ritual da cerimônia que é composto pelas bênçãos do pajé, a troca de cocares, a mudança de pintura corporal de solteiro para casado, a bênção dos guerreiros e finalizando com o Awê coletivo e comemorativo.

Interessa a esse trabalho as repercussões práticas que venham melhorar as condições de vida e de reconhecimento legal de seus costumes expressando real

respeito por sua cultura. Como foco de pesquisa, levou-se em consideração que o casamento é um momento único e muito especial na vida de um casal, quando resolvem oficializar a relação para formar uma família. Mas, por ser um ato jurídico e previsto por lei, existem requisitos e obrigações que devem ser cumpridos para que possa ser formalizado.

Segundo o artigo 1521 do Código Civil Brasileiro não podem realizar o casamento no civil parentes diretos, entende-se como pais e filhos, avós e netos, a lei impede o casamento de parentes naturais consanguíneos ou biológicos, impedindo também o parentesco civil, com filhos adotivos. Só para esclarecer, tal impedimento se estende aos parentes em linha reta, englobando conjugues ou companheiros em união estável em relação aos parentes do outro em linha direta, nesse caso incluiria ainda nora e sogro, sogra e genro, padrasto ou madrasta com enteados, etc. Nos casos de adoção, fica impedido a união entre o adotante com quem foi cônjuge do adotado e vice versa.

O casamento é previsto na Constituição em seu art. 226, que estabelece, primeiramente, ser o mesmo civil, com celebração gratuita, e assegura ainda os efeitos civis ao casamento religioso, nos termos da lei. No Código Civil, regula-se pelos artigos 1.511 a 1.590.

Por conceito, o casamento é considerado um ato de celebração da união em matrimônio de duas pessoas que passam então a manter uma relação jurídica matrimonial. Assim, ele é um ato jurídico (celebração), que cria entre duas pessoas, que a ele voluntariamente aderem, uma relação jurídica de efeitos pessoais e patrimoniais, chamada relação matrimonial.

Dessa forma, após a análise da legislação, o Livro de Casamentos da FUNAI, atualmente qualificando o matrimônio como “administrativo”, conforme exemplos que constam nos anexos B, C, D, E, F, G, H, por conceito, preenche todos os requisitos necessários ao reconhecimento civil do Casamento Indígena, bastando apenas que se reconheça o ofício do funcionário da FUNAI e se anexe os documentos dos noivos, visto que a cerimônia e as testemunhas fazem parte tradicionalmente dos festejos. Isso implica na possibilidade de que tais casamentos, realizados no âmbito do Aragwaksã, possam ser considerados legítimos, proporcionando enfim um dos pressupostos identitários do povo Pataxó e lhes assegura, de forma real, sua continuidade cultural.

Awêri (Obrigada).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Amélia Maria Brito; MELO, Antonio Francisco Teixeira; SOUSA, Manoel Alves. *Os povos indígenas no Brasil: uma história de resistência*. Fortaleza: IMEPH, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ÁLVARES, Myriam Martins. Yãmiy – o canto e a pessoa Maxakali. In: TUGNY, Rosângela Pereira; QUEIROZ, Ruben Caixeta. *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ANARÍ PATAXÓ. Desenho extraído do livro *Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas Escolas*, Autoria Coletiva, 2005, p.20.

ANDRADE, Tânia Maria de. *O Brasil indígena: um contexto amplo e diversificado*. Livro 8, 9º ano. João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2011.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso. *Etnografia da prática escolar*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1995.

ARAÚJO, Miguel Almir de. *Pela dignidade e boniteza humanas*. Feira de Santana-Ba: Imprensa Universitária UEFS, 2017. Ilustração de capa: Mandala do Movimento Zapatista no México. Cordel.

ARANDA, Dário. *Masiva marcha indígena a Plaza de Mayo en reclamo de los derechos historicos*, EL PAÍS, Viernes, 21 de mayo de 2010.

AZEVEDO, Thales de. *Panorama Demográfico dos grupos étnicos da América Latina*. México: América Indígena, 1957.

BAHIA. Secretaria da Educação. *Professores indígenas povo Pataxó: raízes e vivências do povo Pataxó nas escolas*. Salvador: MEC/FNDE/SEC/SUDEB, 2005.

BANIWA, G.. Educação indígena: cidadania e diversidade. *Abceducatio*, ano 5, n. 33, abr. 2004.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988, 292p. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-06-12/senado-aprova-projeto-que-obriga-cartorios-respeitarem-nomes-indigenas-0>>. Acesso em: 06 dez. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. *Referencial curricular nacional para as escolas indígenas – RCNE/Indígena*. Brasília: MEC/SEF, 2002.

BELMIRO, Célia Abicail. Um estudo sobre relações entre imagens e textos verbais em cartilhas de alfabetização e livros de literatura infantis. Tese de Doutorado. Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Aldigueri Goulart, 2008. Disponível em: < <http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/textos-visuais>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

BENJAMIN, Roberto. *O Brasil indígena: um contexto amplo e diversificado*: livro 5, 6º ano/ João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÉRGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERSNSTEIN, Basil. *A estruturação do discurso pedagógico: Classes, Códigos e Controle*. (Volume IV da edição inglesa), Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Luiz Fernando Gonçalves Pereira, Ed. Vozes, Petrópolis, 1996.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S.. *Investigação qualitativa em educação*: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Porto Editora, 1994.

BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: T. A Queiroz Editor, 1987.

BOUCHARD, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*. Montréal: Boréal, 2001.

CADERNO DE CULTURA PERNAMBUCO. Secretaria de Educação. *Projeto Educar*. Governo do Estado de Pernambuco. 2008.

CALIXTO DE LIMA, Silvana Maria. A recategorização de referentes numa perspectiva cognitivo-discursiva. *Revista de Letras*. Fortaleza: Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, 2018. Disponível em: < <https://portalseer.ufba.br/index.php/estudos/article/view/24686>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

CARMO, H.; FERREIRA, M.. *Metodologia da investigação*: guia para autoaprendizagem. Lisboa: Universidade Aberta, 1998.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Org.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012.

CASTRO, Therezinha de. *História documental do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1968.

CATÁLOGO DA EXPOSIÇÃO: BRASILEIRO, BRASILEIROS. Curadoria de Emanuel Araujo. Prefeitura da Cidade de São Paulo; Secretaria de Cultura; Museu Afro Brasil; Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. Patrocínio Petrobrás. São Paulo: s/d.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo em los pueblos Guaraní* – Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009.

COLEÇÃO Brasil 500 anos. *Período 1500 - 1530*. v. 1. São Paulo: Abril, 1999.

COLLET, Célia. *Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2014.

COUTINHO, Clara Pereira. *Metodologia de investigação em ciências sociais e humanas: teoria e prática*. Coimbra: Almedina, 2011.

CRESWELL, John. *Qualitative inquiry and research design: choosing among five traditions*. Thousand Oaks: SAGE, 1998.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 1.ed. em 1999. Bauru: Edusc, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro(org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Secretaria Municipal da Cultura: FAPESB.

CUNHA, Rejane Cristine Santana. *O Fogo de 51*. 2010. Dissertação de Mestrado em História Regional e Local, UNEB. Orientadora: Profa. Dra. Suzana Severs,

DA COSTA TORINO, I.: *A memória social e a construção da identidade cultural: diálogos na contemporaneidade*, en contribuciones a las Ciencias Sociales. Disponível em: www.eumed.net/rev/cccss/26/memoria-social.html>. Acesso em: dic. 2013.

DALL'IGNA, Marta Beatriz dos Santos; ALMEIDA, Antonio Cavalcante de; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura do. *Iconografias da arte indígena guarani e kaingang do sudoeste do paraná*: propósito para a memória das minorias étnicas. IX Simpósio Internacional Processo Civilizador: Tecnologia e Civilização. Ponta Grossa, Paraná, 2013.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras; CARVALHO, M  Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/ FAPESB, 1998.

DEBRET. J.B.. Carta enviada aos senhores membros da Academia de Belas Artes do Instituto de França. In: DEBRET. J.B.. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*.

Tradução de Sérgio Millet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil. 3. Série Especial, tomo primeiro).

_____. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução de Sérgio Millet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil. Série especial, tomo primeiro).

_____. *Índios da Colônia Brasilis*. Pintura à óleo, 1830, color...

DECCA, Edgard de. *O estatuto da história*. Revista Espaço e Debates, São Paulo, v.11, n.34, 1991.

DIAS, Gonçalves. Os *timbiras* (1857). Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Os_Timbiras>. Acesso em: 27 mai. 2018.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução de Sandra Castelo Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRANCO, José Eduardo. *O Marquês de Pombal e a invenção do Brasil: reformas colonialistas iluministas e a protogênese da nação brasileira*. In: CADERNOS IHU ideias/ Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, ano XIII, n. 220, v. 13. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2015.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da “fala boa” ao português na amazônia brasileira. *Revista Ameríndia*, n.º 8, Paris: 1983.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Fala de Índio, História do Brasil. O desafio da Etno-História Indígena. *História Oral* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 7, 2004.

GAVIÃO, Fausto Carpegeani de Moura. *Do casamento nuncupativo e do casamento em caso de moléstia grave*. Disponível em <http://www.lfg.com.br>. 18 de maio de 2009.

HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Caracas: Anthropos Editorial, 2004.

_____. *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Vertice, 1990.

HERNÁNDEZ, Jesús Contreras; ARNÁIZ, Mabel Gracia. *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel, 2005.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/>>. Acesso em: 16 jan. 2016.

IZQUIERDO, Ivan. *Memória*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

JABOATÃO, Antonio de Santa Maria. *Chronica dos frades menores da provincia do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1858. 5 v. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182923>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet; bibliografia de Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LUCIANO, Gersen José dos Santos. *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

MAGALHÃES, General Jose Vieira Couto de. *O selvagem*. 1.ed. em 1876. Rio de Janeiro: Typografia da Reforma, 1935. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182909>>. Acesso em: 19 maio 2017.

MARKUS, Cledes; ALTMANN, Lori; GIERUS, Renate (Orgs). *Saberes e espiritualidades indígenas*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães. *A abordagem etnográfica na investigação científica*. Lisboa, Portugal: 2001.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974. 2v.

MEIRELLES, Vitor. *A primeira Missa*. 1861. Pintura em óleo sobre tela. 268cm X 365cm.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2007.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. Dança-identidade: os processos de recriação na permanência do *Tekoá porã*. In: SILVA, Gilberto Freire da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Orgs.). *RS Índio: cartografias sobre a produção de conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento*. 4.ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

MOTA, Clarice Novaes. Ser indígena no Brasil contemporâneo: novos rumos para um velho dilema. *Revista Ciência e Cultura*, ano 60, n. 4, out./nov./dez. 2008.

NORA, Pierre. Entre *mémoire* et histoire: la problématique des *lieux*. IN Pierre Nora (org). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. Vol 1 La République, 1984.

OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas: Brasil, Argentina, Quebec*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.

_____. *Estranhos estrangeiros: poética da alteridade na narrativa contemporânea brasileira*. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº. 29. Brasília, janeiro-junho de 2007, pp. 233-252.

OSBORNE, Harold. *Estética e Teoria da Arte*. 1ª ed. 1968 São Paulo: Cultrix, 1974.

PARAÍSO, Maria Hilda. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Maria Manuela. *A história dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

PATAXÓ, Nitynawã. *Yêp Xohã Ui Awãkã Pataxó* (As guerreiras na história Pataxó). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.

PATEL, Balmukund Niljay. *A chegada da noiva e seu cortejo no kijeme grande*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Altar montado para o casamento, com objetos sagrados e símbolos*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Animal caçado e morto como prova de habilidade do noivo em caçar e alimentar sua família*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Arissana pintando a noiva para a cerimônia*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Beijú*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Cacique Syratã Pataxó*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*. Porto Seguro, 2016. 1 fotografia, color..

_____. *Casal de noivos*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*. Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Cerimônia da troca de cocares*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Dança que encerra a cerimônia matrimonial*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Detalhe da pintura corporal em cores*. *Casamento Cultural Pataxó*. *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..

_____. *Dhahara e Nawí ornadas com cocares, brincos e pulseiras*, *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*. Porto Seguro, 2016. 1 fotografia, color..

_____. *Jagatiry Pataxó compartilhando kawí com os guerreiros depois da Bênção. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *Jokana vestida conforme a tradição, com palha, côco, plumas e sementes. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2016. 1 fotografia, color..*

_____. *Kamaywrá incensando o local da cerimônia no Aragwaksã, Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *Momento da bênção dos guerreiros para a felicidade dos noivos. Kijemi Grande. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *Noivo, acompanhado de outros guerreiros, na terceira prova, para firmar compromisso com a pretendida. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *O noivo no momento da entrega da tora. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *Orquídeas da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *Syratã Pataxó, 20 anos, residente da Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

_____. *Syratã desenha os sinais sagrados que firmam o compromisso do novo casal. Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto Seguro, 2008. 1 fotografia, color..*

PEREIRA, Walmir e TAMANGO, Liliana. *Patrimônio cultural e povos indígenas: experiências contemporâneas latino-americanas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2012.

PILLAR, Analice Dutra. *Educação do olhar no ensino das artes*. Porto Alegre: Mediação, 2011.

PROFESSORES PATAXÓ DE BARRA VELHA (Org.). *Mãgute e Goyá Pataxó (comida e bebida Pataxó)*. Brasília: ANAI/MEC/CESE, 2007.

PUNCH, Keith. *Introduction to social research: quantitative and qualitative approaches*. London: SAGE, 1998.

REICHARDT, C.; COOK, T. D.. *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid: Morata, 1986.

RIBEIRO, Berta G.. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Graphos, 1987.

RIBEIRO, Darcy. *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1957.

_____. *As Américas e a civilização*: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RICOEUR, Paul. *Memória, História e Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Maria Regina; SILVA, Sandra Maria; SOARES, Raimunda (Orgs.). *Esperança luminosa*: histórias, contos e cantos Pataxó (Autores: Povo Pataxó das aldeias Cahy e Pequi). Brasília: A3 Gráfica e Editora, 2005.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Ponte de cipó*. 1824. Óleo sobre tela, color.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, nov. 2010. ISSN 2237-8871. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1703>>. Acesso em: 29 nov. 2016.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Senac, 2000.

SANTOS, Luis Henrique Sacchi. Sobre o etnógrafo-turista e seus modos de ver. In: VORRABER, Maria; BUJES, Maria Isabel Edelweiss (Orgs.) *Caminhos investigativos*: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SCHEURMANN, Erich. *O Papalagui*: comentários de Tuiávii, chefs da tribo Tiavéa, nos mares do sul. São Paulo: Marco Zero, s/d. 3ªed.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados: uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: construções simbólicas e ressignificações*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

SERAFIN Leite. *História da Companhia de Jesus*. Lisboa, Portugal. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1938 – 1950(10v.).

SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

SILVA, Oscar Pereira da. *Desembarque de Cabral em Porto Seguro em 1500*. 1922. 190cm X 330cm.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil*. Manuscrito de 1587. 2ª ed. por VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, 1816-1878. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242787>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

SZYMANSKI, Heloisa; ALMEIDA, Laurinda Ramalho; PRANDINI, Regina Célia Almeida Rego.(Orgs.) *A entrevista na pesquisa em educação: a prática reflexiva*. Brasília: Liber Livro Editora, 2004.

TEMPASS, Mártin César. *Orerémbiú: a relação entre as práticas alimentares e os seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRGS, 2005.

TREECE, David. *Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indigenista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. São Paulo: Nankin; EDUSP, 2008.

TRINCHÃO, Gláucia M. Costa; OLIVEIRA, Lysie dos Reis. *A história contada a partir do desenho*. In: ANAIS do Graphica 98: Congresso Internacional de Engenharia Gráfica nas Artes e no Desenho & 12 Simpósio Nacional de Geometria Descritiva e Desenho Técnico. p. 35-43. Feira de Santana: UEFS/ABPGDDT, 1998.

TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Ruben Caixeta de. (Org.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *História Indígena: 500 anos de povoamento*. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE; Centro de Documentação e Disseminação de Informação. Rio de Janeiro, 2000.

VELOSO, Caetano. *Um índio*. 1 partitura. Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?q=caetano+veloso+um+%C3%ADndio&oq=caetano+veloso+um+%C3%ADndio&aqs=chrome..69i57j0l5.11288j1j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 27 mai. 2018.

VELOSO, Caetano. *Cajuína*. Disponível em: <https://www.google.com.br/search?ei=kYkKW9iqCYyAwgTw4bflDw&q=caetano+veloso+caju%C3%ADna&oq=caetano+veloso+caju%C3%ADna&gs_l=psy-ab.3..0j0i22i30k1l6.5653.9955.0.11243.15.15.0.0.0.0.211.1685.4j9j1.14.0....0...1c.1.64.psy-ab..1.14.1680...0i67k1.0.0TnLYy_23t0>. Acesso em: 27 mai. 2018.

VIDAL, Lux Boelitz. *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: EDUSP, 2007.

VILLAR, Marcus Vinícius Pessoa Cavalcanti. *Das várias espécies de casamento*. Disponível em: <http://www.viajus.com.br/viajus.php?pagina=artigos&id=563&idAreaSel=5&seeArt=y> e s . Acesso em: 21 nov. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*. Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19, 1979. in SZTUTMAN, Renato. 2005, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arawete>. Acesso em 05 maio 2018.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BANDEIRA, Renato Luís Sapucaia. *Bandeirantes, sertanistas e aventureiros: sertão da Bahia séculos XVI-XVII-XVIII*. Salvador: Edição do autor. 2017, 296p. il.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. FERRETTI, Sérgio Figueiredo. SANTOS, Lyndon de Araújo. (Orgs.) *Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil*. São Luís: EDUFMA/FAPEMA, 2012. 408p.

CESAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril: construção de autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, SP. Orientadora: Prof^a. Dra. Marilda do Couto Cavalcanti. Campinas: 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *"Parceria ou Barbárie"*, Folha de São Paulo, 22/08/1993, p.3.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p.43.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. *A construção do imaginário nacional: entre representações e ocultamentos. As populações indígenas e a historiografia*. Universidade Federal de Rondônia. Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário. Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo1033.html>

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

MARTIUS, Carl F. P. Von. *Como se deve escrever a História do Brasil* in: O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1982.

MIRANDA, Sarah Siqueira de. *A Construção da Identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha*. Dissertação de Mestrado. Orientadora: M^a Rosário G. de Carvalho. UFBA, 2006.

POLLAK, M. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2 nº3, 1989, p.3-15.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Mabel Freitas Araújo de & SOUZA, Rafaela dos Santos. *Historiografia e memória: Construção e veiculação do estereótipo indígena. A pala re-vista*, ano 1, n. 1 (dez.2010) – Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2010, p.28-32.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VARNAGEN, F. A. *História Geral do Brasil*. 10^a ed. Integral. São Paulo, EDUSP, 1981. (1^a ed. 1867). p.30

ANEXOS

ANEXO A – AUTORIZAÇÃO DO CACIQUE PARA PESQUISA NA RESERVA
INDÍGENA PATAXÓ DA JAQUEIRA, PORTO SEGURO, BAHIA

AUTORIZAÇÃO

Eu, Cacique Siratã Pataxó
____ (nome de registro civil),
____ (nome natural indígena),
fiel representante da comunidade localizada na
Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira, Porto
Seguro, Bahia, durante o período de 2016 a
2018, autorizo a professora Mávis Dill
Kaipper a visitar, entrevistar e produzir
imagens e sons do povo Pataxó aqui residente,
durante a sua pesquisa no período acima
referido, respeitando as orientações aqui
recebidas e se comprometendo a utilizá-las
para o bem e o engrandecimento do povo
indígena Pataxó por meio da divulgação de seu
trabalho de pesquisa junto a Unisinos.

Porto Seguro, 21 de abril de 2018.

Syratã Pataxó

(Assinatura do Cacique Ou Vice-Cacique)
Mávis Dill Kaipper

(Assinatura da pesquisadora)

(73) 99833780

ANEXO B – CERTIDÃO DE CASAMENTO ENTRE TUINÃ FERREIRA DO
ESPÍRITO SANTO E TUINAR SILVA ALVES RIGAUD


Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio

COORDENAÇÃO REGIONAL SUL DA BAHIA
COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DE PORTO SEGURO

CERTIDÃO DE Casamento

A Servidor Marcos Braz, no uso
de suas atribuições e de acordo com o Art. 13 da Lei 6.001, de 19.12.73:

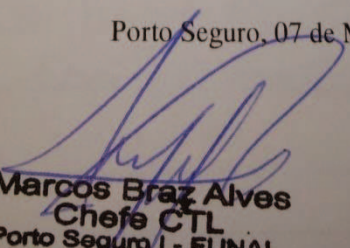
Certifico que, às fls. nº 59- Livro nº 200- CTLPS-CRSB de Porto Seguro-BA/, sob o nº 58,
o o registro administrativo de casamento TUINÃ FERREIRA DO ESPÍRITO SANTO com o indígena TAINAR SILVA
ES RIGAUD, ocorrido no dia 07 do mês de MARÇO ano de 2016, na localidade da Aldeia Aroeira, Coroa Vermelha,
rio Santa Cruz Cabralia, servindo de testemunhas o Senhor Geraldo Alves do Espirito Santo e a Vitoria Santana.

Ela nascida em 04 de Julho de 1995, filha de VALDIR BORGES RIGAUD e D. MARIA NILZA CONCEIÇÃO.

Ele nascido em 17 de Março de 1994, Pertencente à tribo Pataxó filho do Senhor Geraldo Alves Do Espirito Santo e
e Santana Ferreira.

ferido é verdade e dou fé.

Porto Seguro, 07 de Março de 2016.


Marcos Braz Alves
Chefe CTL
Porto Seguro I - FUNAI
PT/Nº 145/PRES/01/02/2010
Matrícula 1461638

Funcionário da FUNAI

ANEXO C – REGISTRO DE CASAMENTO ENTRE DAMIÃO BRAZ (IRAJÁ PATAXÓ) E ROZIANE LUIZA DOS SANTOS (RADANAN TUXÁ)

REGISTRO A

REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO DE INDIO N.º 56

Aos 09 dias de outubro de mil novecentos e dezois mil e treze 2013, na aldeia Casa Vermelha, Município de St. Carlos Estado de Bahia, na presença das testemunhas abaixo nomeadas e no fim assinadas e, perante Servidora Alcione Pimentel, receberam-se em matrimônio segundo os costumes tribais

Damião Braz (Iraja) (nome usado na tribo)
(nome no idioma nacional) e
Roziane Luiza dos Santos (Radanan) (nome usado na tribo)
Tuxá (nome no idioma nacional).

Ele, pertencente à tribo Paraxó, nascido em Barragem Velha, a 08 de Agosto de 1978, de cor Parda, filho legítimo de Alfredo Braz Salvador e de D. Sebastião.

Ela, pertencente à tribo Tuxá, nascida em Pirapora - Minas Gerais, a 19 de Novembro de 1983, de cor Parda, filha legítima de Adão Xavier dos Santos e de D. Emília Luiz dos Santos, a qual passa a assinar-se Roziane Luiza Braz.

Serviram de testemunhas Reine Maria de Jesus Silva
Fátima de Jesus

Observações

O referido é verdade e dá fé.

Posto Indígena CTL - Porto Seguro, 09 de outubro de 2013

Testemunhas:

Alcione B. Pimentel
Funcionário da CTL Porto Seguro
Substituta
PP 1448 de 19/11/12

Averbações

Noivo
Luiza dos Santos

ANEXO D – REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO ENTRE JACKKSON PEDRO CAMILO DA LUZ E LUZENILDA MATOS FERREIRA

23

REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO DE ÍNDIO N.º 037

Aos 11 dias de Abrie 2008 de mil novecentos e 08, na aldeia Boia Vermelha, Município de Santa C. Calvália Estado de Bahia na presença das testemunhas abaixo nomeadas e no fim assinadas e, perante

receberam-se em matrimônio segundo os costumes tribais

Jackson Pedro Camilo da Luz (nome usado na tribo)
(nome no idioma nacional) e
Luzenilda Matos Ferreira (nome usado na tribo)
(nome no idioma nacional).

Ele, pertencente à tribo _____, nascido em Pau Brasil, a 29 de junho de 1981, de cor Parda, filho legítimo de Apriqio Tito da Luz e de D. Adélia Sousa Camilo.

Ela, pertencente à tribo Pataxó, nascida em Porto Seguro, a 18 de fevereiro de 1991, de cor Parda, filha legítima de Genivaldo Braz Ferreira e de D. Leuzia Silva Matos, a qual passa a assinar-se Luzenilda Matos Ferreira Camilo.

Serviram de testemunhas Paula Luciana dos Reis

Noivo: Observações x Jackson Pedro Camilo da Luz
Noiva: x Luzenilda Matos Ferreira Camilo

O referido é verdade e dá fé.

Posto Indígena NAL Porto Seguro, 11 de Abrie de 19 2008

x _____
Funcionário da FUNAI

Testemunhas:

x Manoel Braga
x Almeida J. de Jesus Matos
x Blanca J. da Silva
x Maiane Nunes Lima
x Chingale S. Mats
x Joselino S. Jesus

ANEXO E – REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO ENTRE JOSIMAR DA CONCEIÇÃO CARVALHO (SYRATÃ) E NOEMIA ALVES DOS SANTOS (SUÍDARA)

15

REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO DE ÍNDIO N.º 023

Aos 15 dias de ABRIL de 2006 mil novecentos e seis Averbações

na aldeia Reserva da Jaramina

Município de P. SEGUNDO Estado de BA

na presença das testemunhas abaixo nomeadas e no fim assinadas e, perante o SEVITOR CLOTO ANTONIO DE LIMA E SILVA,
receberam-se em matrimônio segundo os costumes tribais

JOSIMAR DA CONCEIÇÃO CARVALHO (nome usado na tribo)
SIRATÃ (nome no idioma nacional) e
NOEMIA ALVES DOS SANTOS (nome usado na tribo)
SUIDARA (nome no idioma nacional).

Ele, pertencente à tribo PATAXO, nascido em C. VENEZUELA, a 10 de MAIO de 1990,
de cor PARANÁ, filho legítimo de EDUARDO ALVES CARVALHO
e de D. JOSELIA ALVES DOS SANTOS.

Ela, pertencente à tribo PATAXO, nascida em SANTA VERA, a 29 de MAIO de 1985,
de cor PARANÁ, filha legítima de ABDÍAS ALVES DOS SANTOS
e de D. MARIA DA PAIXÃO GILGIANO ALVES DOS SANTOS
a qual passa a assinar-se NOEMIA ALVES DOS SANTOS CARVALHO

Serviram de testemunhas CLAUDIO DEL BIANCO, DENISE DEL BIANCO, MARIA DAS NEVES ALVES DOS SANTOS, AURILTO ALVES DOS SANTOS

Observações: Homem da C. Venezolana
Noemia Alves dos Santos Carvalho

O referido é verdade e dá fé.

T. I. Reserva da Jaramina
Posto Indígena COROA VENEZUELA, 15 de ABRIL de 2006

[Assinatura]
Funcionário da FUNAI

Testemunhas:

[Assinatura]
[Assinatura]

[Assinatura]
[Assinatura]

ANEXO F – REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO ENTRE PAULO VINÍCIUS SOUZA DOS SANTOS E ZELIAN FERREIRA DOS SANTOS

REGISTRO ADMINISTRATIVO DE CASAMENTO DE ÍNDIO N.º 041

Aos 31 dias de julho / 2011 de mil novecentos e _____, na aldeia Boca Vermelha, Município de Ita Cruz Cabrália Estado de Bahia na presença das testemunhas abaixo nomeadas e no fim assinadas e, perante Paula Luciana dos Reis Santos, receberam-se em matrimônio segundo os costumes tribais

(nome usado na tribo) Paulo Vinícius Souza dos Santos (nome no idioma nacional) e (nome usado na tribo) Zelian Ferreira dos Santos (nome no idioma nacional).

Ele, pertencente à tribo Pataxé, nascido em Porto Seguro - Ba, a 04 de Outubro de 19 85, de cor Indígena, filho legítimo de Sebastião Manoel dos Santos e de D. Alice Souza dos Santos.

Ela, pertencente à tribo Pataxé, nascida em Porto Seguro - Ba, a 24 de Julho de 19 85, de cor Indígena, filha legítima de Amilton Alves dos Santos e de D. Lenaida da Conceição F., a qual passa a assinar-se Zelian Ferreira dos Santos Souza.

Serviram de testemunhas x Bantos,

Observações x Paulo Vinícius Souza dos Santos
x Zelian Ferreira dos Santos.

O referido é verdade e dá fé.

Posto Indígena CTL Porto Seguro, 31 de Julho de 19 2011

Testemunhas:

Bantos

Paula Luciana dos Reis Santos

Silvia Maria dos Santos

13/07/11

Funcionário da FUNAI
Kilton Gerino Maciel
Ass: SIAPE 0446849

ANEXO G – CERTIDÃO DE CASAMENTO ENTRE GERLANE SANTOS SEMEÃO E
EDICLEUDES MAIA DOS SANTOS


Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio

**COORDENAÇÃO REGIONAL SUL DA BAHIA
COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DE PORTO SEGURO**

CERTIDÃO DE Casamento
2º via

**A Servidor Damião Braz, no uso
de suas atribuições e de acordo com o Art. 13 da Lei 6.001, de 19.12.73:**

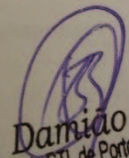
Certifico que, às fls. nº 25 - Livro nº 02- CTLPS-CRSB de Porto Seguro-BA/, sob o nº 19,
foi feito o registro administrativo de casamento da indígena GERLANE SANTOS SEMEÃO com o Senhor EDICLEUDES
MAIA DOS SANTOS, ocorrido no dia 13 do mês de Novembro ano de 2009, na localidade da Aldeia Coroa Vermelha,
Município Santa Cruz Cabralia, servindo de testemunhas o Senhor Gerdion Santos de Nascimento e a Gizelia Ferreira dos
Santos.

Ela nascida em 06 de Janeiro de 1995, pertencente à tribo Pataxó filha de Expedito Bento Semeão e D. Rute Araujo
dos Santos.

Ele nascido em 03 de Dezembro de 1992, filho do Senhor Cleude Gonçalves Santos e dona Maria Eunice Santos
Gonçalves .

O referido é verdade e dou fé.

Porto Seguro, 01 de Setembro de 2014.


Damião Braz
Chefe da CTL de Porto Seguro - FUNAI
Portaria PRES/994 de 05/07/2011
Matrícula n.º 1884889
Funcionário da FUNAI

ANEXO H – CERTIDÃO DE CASAMENTO ENTRE TAUNÃ FERREIRA DO
ESPÍRITO SANTO E MAIARA BARBOSA CARMO

CERTIDÃO DE CASAMENTO

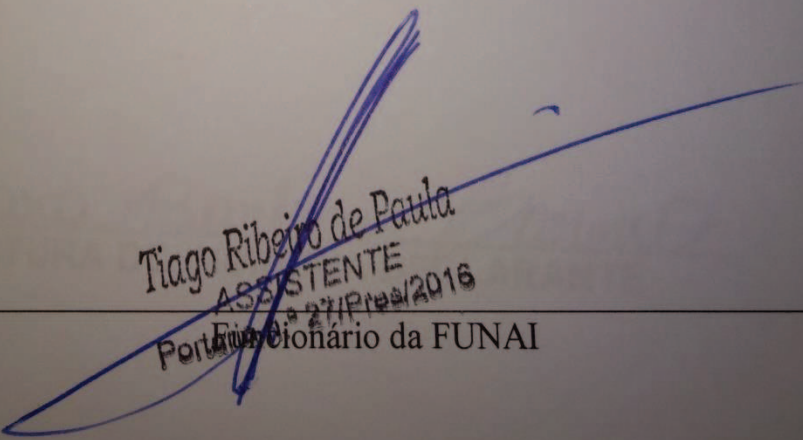
**A Servidor Tiago De Paula, no uso
de suas atribuições e de acordo com o Art. 13 da Lei 6.001, de 19.12.73:**

Certifico que, às fls. nº 60- Livro nº 02- CTLPS-CRSB de Porto Seguro-BA/, sob o nº 58.
foi feito o registro administrativo de casamento TAUNA FERREIRA DO ESPIRITO SANTO e
MAIARA BARBOSA CARMO, ocorrido no dia 25 do mês de Maio ano de 2016, na localidade da Aldeia Coroa
Indígena Coroa Vermelha, Município Santa Cruz Cabrália, servindo de testemunhas o Senhor Tiago de
Vitoria Santana.

Ela nascida em 20 de Janeiro de 1988, filha de Jose Carlos De Jesus Carmo e Eliene Basto Bar
Ele nascido em 31 de Outubro de 1991, Pertencente à tribo Pataxó filho do Senhor Geraldo Alva
a Ideilde Santana Ferreira.

O referido é verdade e dou fé.

Porto Seguro, 25 de Maio de 2016.


Tiago Ribeiro de Paula
ASSISTENTE
Porto Seguro, 27/05/2016
Funcionário da FUNAI