

# Os Pataxó de Prado – Ba: uma leitura em vozes diversas<sup>1</sup>

## The Pataxó of Prado - Ba: a lecture on various voices

Vera Lúcia da Silva\*

PUC/RJ

Rosana Kohl Bines\*\*

PUC/RJ

**Resumo:** Este trabalho pretende apresentar o povo Pataxó do Prado através da leitura de quatro narrativas: 1) a de origem dos Pataxó; 2) a Carta de Achamento do Brasil; 3) os fragmentos de Viagens pelo Brasil (1815-1817) em que Wied-Newied registra a presença Pataxó no extremo sul baiano; 4) e a do Fogo de 51. A discussão será embasada em intelectuais indígenas como Munduruku (2008, 2010, 2012, 2013), Potiguara (2004), dentre outros, além dos filósofos Foucault (2010) e Wiesel (1994). Esta abordagem adotará uma perspectiva intercultural já em sua forma, a fim de perceber as potencialidades dessas narrativas em fricção no contexto de uma educação indígena diferenciada.

**Palavras-chave:** Pataxó. Narrativas. Intercultural. Educação indígena.

**Abstract:** This paper aims to present the Pataxó Prado people by reading four narratives: 1) the source of Pataxó; 2) Letter of Achamento of Brazil; 3) fragments Travel to Brazil (1815-1817) in which Wied-Newied Pataxó records the presence in the extreme south of Bahia; 4) and the Fire 51. Discussion is grounded in indigenous intellectuals like Munduruku(2008, 2010, 2012, 2013), Potiguara(2004), among others, and philosophers Foucault(2010) and Wiesel(1994). This approach adopts an intercultural perspective already on your way in order to realize the potential of these narratives in friction in the context of a differentiated indigenous education.

**Keywords:** Pataxó. Narratives. Intercultural. Indigenous education.

### Introdução

A opção por apresentar os Pataxó à luz de diferentes olhares, já que teremos aqui ao menos o olhar indígena Pataxó sobre si mesmo, o do colonizador português e o do ocidente no terceiro século de invasão europeia, colocará as narrativas em fricção, em conflito, uma vez que não constituem de forma alguma um enredo uno, convergente e pacífico. No entanto, não se afirma com isso uma fixidez de lugares de fala, de individualidades e coletividades absolutas, impermeáveis. Nesse sentido, o antropólogo francês Marc Augé (1994, p.23) alerta que “não é possível falar de uma posição

<sup>1</sup> Este artigo é derivado da dissertação de Mestrado “Leitura e interculturalidade em uma escola Pataxó do Prado - BA” realizada no programa de pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio com apoio do CNPq, sob a orientação da professora Rosana Kohl Bines e defendida em fevereiro de 2014.

\* Mestre em Literatura, Cultura e Contemporaneidade. vsilva.lucia@hotmail.com

\*\* Doutora em Literatura Comparada. rkbines@gmail.com

dentro do sistema (primogênito, caçula, segundo filho, patrão, cliente, escravo...) sem referência a um certo número de outros”, sendo que os outros são sempre resumidos em nomes que os simplificam, reduzindo-os a conjuntos supostamente homogêneos.

Destarte, o “nós” das narrativas indígenas se define sempre a partir de um outro ocidental, seja ele europeu ou brasileiro não-indígena. Também o “nós” europeu, tanto o do colonizador quanto o do pesquisador curioso constitui-se através do contato com o outro “incivilizado”, “selvagem”, “alteridade radical incompreensível”. Para Augé (1994, p. 23) essa polarização é que institui um sistema de diferenças demarcador e legitimador dos lugares de uns e de outros.

Em entrevista ao filósofo Daniel Munduruku(2012), Ailton Krenak, jornalista e um dos principais representantes do Movimento Indígena Brasileiro, reflete:

Se não existissem brancos aqui, a UNI<sup>2</sup> não existiria, e eu estaria lá na minha aldeia, com o meu povo, com a minha tribo, caçando, guerreando, namorando. Mas como os brancos existem, tive que trocar toda essa vida paradisíaca por uma vida chata de ficar aqui conversando com as pessoas, negociando politicamente, sendo transigente ou intransigente, sendo tolerante e, às vezes, sendo duro. (MUNDURUKU, 2012, p.197)

<sup>2</sup> União das Nações Indígenas cuja articulação permanente ocorre a partir de 1979.

Ao evocar ironicamente um “paraíso perdido”, Krenak faz uso de imagens estereotipadas produzidas e difundidas pela sociedade não indígena com quem é obrigado a conversar e negociar, “sendo transigente ou intransigente”. O jornalista joga com imagens que dão força para um dos adjetivos mais cotidianos atribuídos ao indígena – o de preguiçoso. Além disso, a “vida paradisíaca” descrita por ele reforça argumentos contrários à demarcação dos territórios tradicionais, já que para o ocidente não se justifica terra fértil em poder de indivíduos que pretendem viver “caçando, guerreando, namorando”.

Quando diz que “se não existissem brancos aqui, a UNI não existiria” Krenak discute que as instituições indígenas foram criadas por força das urgências geradas pelas políticas de extermínio ou assimilação implementadas desde o início do processo de colonização. Ao ceder espaço, nesse caso consciente, à voz dos “brancos” através do uso irônico de um campo semântico próprio deles, sugere que, mesmo antes da criação das instituições, foram criados também espaços discursivos em que é preciso atuar com mais ou menos contundência a fim de negociar significados, desacreditá-los através de reapropriações potentes como faz o próprio Krenak no texto da entrevista.

Talvez haja nas narrativas que se seguem mais polifonia do que se gostaria de admitir, já que no momento em que a primeira pessoa que toma a voz, o faz sempre considerando a perspectiva de uma terceira, de um

outro diferente de si mesmo, de forma que assumindo seu lugar de fala para contrapor um certo discurso, para afirmar sua alteridade, permite com mais ou menos clareza também a esse outro circular no espaço que julga ser individual. A narrativa estaria então entre, *inter*, espaço povoado de “nós” e “eles” em convergências e/ou conflitos.

## Um povo feito de água

Antigamente, na terra, só existiam bichos e passarinhos, macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, capivara, cutia, paca, tatu, sariguê, teiú... cachichó, cágado, quati, mutum, tururim. Jacu, papagaio, aracuã, macuco, gavião, mãe-da-lua e muitos outros passarinhos.

Naquele tempo tudo era alegria. Os bichos e passarinhos viviam numa grande união. Cada raça de bicho e passarinho era diferente, tinha seu próprio jeito de viver a vida. Um dia, no céu, formou-se uma grande nuvem branca, que logo se transformou em chuva e caiu sobre a terra. A chuva estava terminando e o último pingo de água que caiu se transformou em um índio.

O índio pisou na terra, começou a olhar as florestas, os pássaros que passavam voando, a água que caminhava com serenidade, os animais que andavam livremente e ficou fascinado com a beleza que estava vendo ao seu redor.

Ele trouxe consigo muitas sabedorias sobre a terra. Conhecia a época boa de plantar, de pescar, de caçar e as ervas boas para fazer remédios e seus rituais. Depois de sua chegada na terra, passou a caçar, plantar e cuidar da natureza. A vida do índio era muito divertida e saudável. Ele adorava olhar o entardecer, as noites de lua e o amanhecer.

Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia seu corpo. Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam suas noites mais alegres e bonitas. Quando era à tardinha, apanhava lenha, acendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado. Pela madrugada, acordava e ficava esperando clarear para receber o novo dia que estava chegando. Quando o sol apontava no céu, o índio começava o seu trabalho e assim ia levando sua vida, trabalhando e aprendendo todos os segredos da terra.

Um dia, o índio estava fazendo ritual. Enxergou uma grande chuva. Cada pingo de chuva ia se transformar em índio.

No dia marcado, a chuva caiu. Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados.

O índio reuniu os outros e falou:

- Olha, parentes, eu cheguei aqui muito antes de vocês, mas agora tenho que partir.

Os índios perguntaram:

-Pra onde você vai?

O índio respondeu:

- Eu tenho que ir morar lá em cima no Itohã, porque tenho que proteger vocês.

Os índios ficaram um pouco tristes, mas depois concordaram.

- Tá bom, parente, pode seguir sua viagem, mas não se esqueça do nosso povo.

Depois que o índio ensinou todas as sabedorias e segredos, falou:

- O meu nome é Txopai.

De repente o índio se despediu dando um salto, e foi subindo... subindo

... até que desapareceu no azul do céu, e foi morar lá em cima no Itohã.

Daquele dia em diante, os índios começaram sua caminhada aqui na terra, trabalhando, caçando, pescando, fazendo festas e assim surgiu a nação pataxó. Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar (PATAXÓ, 1997).<sup>3</sup>

A bela narrativa de fundação do povo Pataxó traz o que é recorrente em outras tantas, orientais e ocidentais, o homem como ser miraculoso criado ou simplesmente surgido a partir de um elemento da natureza, no caso dos Pataxó, a água da chuva. Para Daniel Munduruku (2008), as histórias de origem constituem um diálogo entre natureza e cultura, visto que retratam a relação do ser humano com o ambiente, assim como a experiência humana de buscar algo além de si, de buscar respostas para a questão da existência. Tais histórias seriam então uma leitura de uma certa forma de estar no mundo.

Parece-me que é Tupã ou *Niamissun*, deuses maiores, que dão pela falta do homem, esse animal semelhante a eles mesmos, para compor a paisagem da terra, pois conforme Kanátyo escreve, antes do primeiro ser humano só “existiam bichos e passarinhos, macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, capivara, cutia, paca, tatu, sariguê, teiú ... cachichó, cágado, quati, mutum, tururim. Jacu, papagaio, aracuã, macuco, gavião, mãe-da-lua e muitos outros passarinhos.” É nesse cenário que Txopai surge, do último pingo de uma grande e mágica chuva.

É interessante ressaltar que a relação desse ser primevo com a natureza era *a priori* de contemplação, cuidado e gratidão, como é possível perceber em “começou a olhar as florestas, os pássaros que passavam voando, a água que caminhava com serenidade, os animais que andavam livremente e ficou fascinado com a beleza que estava vendo ao seu redor”.

<sup>3</sup> O texto foi narrado por Apinhaera Pataxó (Sijanete dos Santos Brás) e escrito por Kanátyo Pataxó (Salvino dos Santos Braz) em um livro financiado pelo Programa de Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais.

O uso do advérbio “depois” pressupõe a passagem de um tempo em que o primeiro Pataxó se dedicou a conhecer, a admirar a floresta, a entendê-la, a aprender “todos os segredos” com ela e somente em um “depois de sua chegada na terra, passou a caçar, plantar”.

No contexto da narrativa, cuidar da natureza, conhecer “a época boa de plantar, de pescar, de caçar e as ervas boas para fazer remédios e seus rituais” era algo da dimensão do sagrado, tal como é dito por Apinhaera Pataxó quando esta conta que “Ele trouxe consigo muitas sabedorias sobre a terra”. Trouxe de aprendizagens ancestrais, do além mágico e sagrado de onde viera ou mesmo do contato com a natureza, ela mesma como ser espiritual que sabe e oferece generosamente seu conhecimento ao homem necessitado de saberes cruciais para sua sobrevivência. Nesse sentido, Munduruku(2010) discute que o povo indígena

Possui um conhecimento da natureza transmitido ao longo das gerações. No entanto, não se trata de um conhecer teórico, escrito no papel, mas de um saber apreendido na prática do dia a dia. Para nós, o conhecimento está inscrito no próprio corpo, na busca da satisfação de nossas necessidades por meio da caça, da pesca, da colheita. Buscamos a cura de nossas feridas, dores e humores nas plantas e ervas que a própria natureza oferece. (MUNDURUKU, 2010, p.75)

Passado o tempo da solidão necessária para conhecer e fazer agir seus conhecimentos anteriores à experiência na Terra é dada a Txopai, durante um ritual, a visão de que outros indígenas surgiriam da água da chuva, até hoje para o povo Pataxó sinônimo de benção e vida. E é assim que, no dia já antes revelado, cai a chuva cujos pingos, ao encontrarem-se com a *Imakamã*, encheriam a terra de indígenas Pataxó.

Após o episódio fantástico, Txopai anuncia aos filhos da chuva, como ele mesmo o era, que precisa partir para protegê-los desde o Itôhã. Porém, na cosmologia indígena, o inexperiente aprende com o velho, aquele que sabe mais. Para os Pataxó, o princípio maior que rege as relações em comunidade é o do respeito e reverência à ancestralidade. O mais velho é quem conhece a tradição, esta, já como resultado de aprendizagens construídas antes dele e transmitidas no fazer cotidiano do trabalho, das festas e rituais. Assim, Txopai “ensinou todas as sabedorias e segredos”, disse seu nome e subiu ao lugar sagrado de Tupã para de lá proteger os Pataxó: “água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar.” Ir embora é próprio daqueles que consideram a vida sobre a terra uma breve passagem, mas suficiente para deixar sulcos, para marcar de forma ainda que suave e passageira o caminho percorrido rumo a águas maiores.

## A carta de Pero Vaz de Caminha: leituras

Na tentativa de ler o olhar do português colonizador registrado nas narrativas da presença dos ancestrais Pataxó no sul/extremo sul baiano, julgo ser interessante realizar um breve passeio pela carta de Pero Vaz de Caminha, que a escreve no intuito de cumprir com um dever do qual é signatário, como ele mesmo diz:

Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que ora nesta navegação se achou, não deixarei também de dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que – para o bem contar e falar – o saiba pior que todos fazer. Tome Vossa Alteza, porém, minha ignorância por boa vontade, e creia bem por certo que, para aformosear nem afeiar, não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu. (CAMINHA, 2013)

Chama-me à atenção a promessa feita pelo escrivão de não “aformosear nem afeiar”, de não colocar na missiva nem mais e nem menos do que o visto e o percebido”, compromete-se assim, apesar de não utilizar o termo literalmente no texto, com a verdade. Parece-me que o português sequer desconfia da parcialidade com que certamente leria as cenas vistas, de que o faria a partir de uma compreensão de mundo muito particularmente marcada pela ideia de soberania do monarca e da fé católica.

Não convém aqui nos determos na descrição da paisagem e dos procedimentos tomados pela tripulação a partir do emblemático “houvermos terra à vista” do dia vinte e um de abril de mil e quinhentos, mas é importante evidenciar que o litoral avistado, não era (discussão já superada) inicialmente o que hoje corresponde ao território indígena de Coroa Vermelha no município baiano de Santa Cruz de Cabrália. Tratava-se da Barra do Cahy, extremo sul da Bahia, tanto é que o acidente geográfico primeiro avistado é o imponente Monte Pascoal, impossível de ser visualizado do mar de Coroa. Essa evidência é cantada pelos Pataxó em música composta para o ritual do Awê<sup>4</sup>

Hoje eu vim subir no monte na terra que eu nasci

Em cima daquele monte lá do alto é visto o mar

Em cima daquele monte lá do alto é visto o mar

E a baliza do Brasil é o Monte Pascoal

E a baliza do Brasil é o Monte Pascoal

(RODRIGUES; SILVA; SOARES, 2005, p.30)

<sup>4</sup> Ritual de música e dança realizado em momentos decisivos para o povo Pataxó (festa, reuniões, manifestações etc.). Também chamado *toré*.

Confirmando a perspectiva presente na música Pataxó, José Conceição Ferreira ou José Fragoso, cacique da aldeia Tibá do Território Indígena Cahy-Pequi ou Comexatiba afirma sem nenhuma dúvida:

“todo mundo sabe que quando os portugueses chegaram no Brasil as nações que tinham aqui eram todas indígenas, eles estão negando hoje, dizendo que a terra não é dos índios, mas quando eles encostaram o primeiro ponto foi na Barra do Cahy, porque quem passa fora do mar, primeiro avista o Monte Pascoal e quem segue na direção do monte só vai para a Barra do Cahy. (RODRIGUES; SILVA; SOARES, 2005, p. 18)

Quanto aos habitantes da terra, aos filhos dos pingos de água da chuva miraculosa do grande dia antevisto por Txopai, Caminha registra suas primeiras impressões

Dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito, segundo disseram os navios pequenos, por chegarem primeiro.

Então lançamos fora os batéis e esquifes, e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do Capitão-mor, onde falaram entre si.

E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens.

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio: e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem de aljaveira, as quais peças creio que o Capitão manda a vossa Alteza, e com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar (CAMINHA, 2013).

*A priori*, os portugueses não conseguem identificar se os nativos podem compreendê-los ou não em decorrência do barulho das ondas do mar, no entanto foi possível já defini-los como não brancos e não negros – eram “pardos”. O texto sugere ainda que o narrador lusitano, desde esse primeiro momento, entende os moradores da terra achada como seres tendenciosos à obediência, visto que aquiesceram diante da ordem para baixar as armas: “Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.” (CAMINHA, 2013, p.2).

Além da aparente docilidade do povo achado, os portugueses inferiram também uma disposição patente para os negócios, no fato de os indígenas aceitarem de imediato o presente (sem nenhum valor) de Coelho e em retribuição terem ofertado os adereços que traziam consigo. Isso se confirma mais adiante, quando atendendo ao convite para entrarem na nau do Capitão, um dos nativos encanta-se com um rosário

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo.

(...) Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. E depois tornou as contas a quem lhas dera. (CAMINHA, 2013, p. 3)

A atitude do indígena diante das contas de rosário e do colar do capitão sugere aos portugueses – porque assim desejavam crer, que na terra achada havia ouro, metais e pedras preciosas que lhes seriam entregues em estado bruto pelos artefatos bem elaborados dos europeus. Claro que essa compreensão só ocorre porque o projeto português em sua origem já possuía a clara intenção de espoliar o novo território e seus habitantes.

No decorrer da narrativa, Caminha vai aclarando o projeto colonizador, o que seria a instauração de uma colônia portuguesa. Como parte inserida forçosamente nele, o povo indígena foi tratado desde esse primeiro contato em que tão bem receberam os visitantes, como “gente que ninguém entende”, bárbaros sem religião que deveriam aprender a falar. Enfim, uma gente que deveria ser pacificada, amansada e salva pela santa igreja. Em outras palavras, gente que poderia ser facilmente despojada de sua vida em detrimento da vontade de outrem. Essa discussão fica clara em

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não tem, nem entendem em nenhuma crença. E, portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-à ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. É, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar de sua salvação. (CAMINHA, 2013, p.12)

Bondade, simplicidade, receptividade e, acréscimo aqui, ainda que sob rasura, ingenuidade, são pré-requisitos para a dominação pretendida. Caminha sugere que a substituição da língua, a imposição da fé católica e

de um modo de viver alheio serão tarefas fáceis e dá como certo o sucesso da empreitada de Vossa Alteza. Ainda na mesma carta, consola a si e os portugueses quanto à incerteza da existência de metais e pedras preciosas, com a assertiva de que a terra achada possui muita água, e em possuindo-a “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo” (CAMINHA, 2013, p.14).

Na carta da “invasão”, esse importante documento inaugural, já está inscrita a desqualificação dos saberes indígenas. Para melhor ler essa inscrição tomo as palavras do filósofo francês Michel Foucault (2010, p.8) para dizer que desde o primeiro momento do contato os conhecimentos dos povos tidos como originários foram tomados “como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos”. Assim, não é demais inferir no discurso português a proposta, que seria em grande parte efetivada, de sepultamento desses saberes, e claro, da própria cultura indígena em nome de uma homogeneidade eurocêntrica, já que para o escrivão, os nativos sequer sabem falar.

É preciso que o soberano de Portugal faça “crescer as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita” (FOUCAULT, 2010, p.31). Desse modo, sujeitar os povos autóctones significava fazer crescer o sempre instável poder do reino português, bem como o da Igreja, em um contexto cujas inquietações culminariam naquele mesmo século na Reforma Protestante. Claro, que além da imposição cultural, religiosa, da apropriação do tempo e do trabalho, havia também a intenção não disfarçada no que se refere às riquezas e bens da nova terra.

A história que começa a ser escrita a partir da Carta, não explicita nenhum desejo de igualdade, nenhum respeito aos habitantes primeiros. O narrador dá a ver o mencionado, quando sem pudor algum e até com um certo orgulho, escreve que os indígenas eram muito mais amigos deles, do que eles os seus. E o diz reiteradamente, evidenciando, portanto, a intenção colonizadora de pilhar, de dilapidar tudo que a nova terra oportunizasse. A respeito, transcrevo o pertinente comentário que Munduruku(2013) faz da carta de Caminha

Cabral não encontrou ouro algum. Encontrou uma gente relativamente pacata, vivendo uma vida relativamente pacata, sem pressa e sem medo. Era gente bonita, escreveu Caminha, o escrivão. Era bonita de ver, pois não escondiam as vergonhas. No entanto, ouro que era bom, nada. Cabral voltou para Portugal deixando por aqui alguns exploradores que acabaram “descobrimdo” outra forma de viver. A terra era boa, disse Caminha, o escrivão. Tudo o que se plantar, nasce. Ele recomendava que se fizesse a colonização (MUNDURUKU, 2013, p. 3).

Na narrativa de Caminha não cabe a história dos indígenas do sul/extremo sul da Bahia. Confirmo aqui o que discute Foucault (2010, p. 59)

quando desmente o pressuposto da soberania de “que a história dos fortes” traria “consigo a história dos fracos”. Acrescenta a seguir que “a história de uns não é a história de outros”. Enfim, a narrativa dos que foram considerados pela história vencidos, não pode ser a mesma daqueles tidos vencedores: é preciso então que haja um novo discurso, uma contra-história, que para o filósofo “mostrará [as histórias institucionalizadas] como abuso, como atos de violência, confiscos, pilhagens, tributos de guerra coletados violentamente de populações submissas”.

É preciso falar do “lado da sombra, a partir da sombra” (FOUCAULT, 2010, p. 59) dos enredos daqueles que foram silenciados e que agora tomam a palavra para contar, para “desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque, ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e disfarçada” (FOUCAULT, 2010, p. 61). Munduruku (2013, p. 1) denuncia que “A história que nos foi contada traz o ponto de vista do narrador”, sugerindo que há a necessidade de outras narrações, sob outros pontos de vista e desde outros lugares de fala. Para ele “é preciso dar voz e vez às gentes que estavam aqui presentes antes do Brasil ser Brasil.”

No intuito de contra-narrar, fazer uso da voz e da vez, Kaluanã Tupinambá<sup>5</sup> conta:

Há quinhentos anos atrás, os portugueses invadiram nossas terras, deram o nome de Brasil ao nosso território ancestral e apelidaram os nativos de índios, achando que tinham chegado à Índia. Aí começou a desgraça contra os povos nativos, contra os verdadeiros guardiões dessa terra. Os portugueses enganaram, mataram, escravizaram, estupraram nossas índias e dizimaram muitos povos.

Para os povos que não morreram, os portugueses forçaram muita coisa: não falar mais nossa língua materna, vestir roupas e não fazer mais nosso ritual sagrado, ou seja, queriam descaracterizar um povo que sempre teve sua própria cultura. (POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, 2012, p.4)

Para acrescentar ao narrado pelo jovem Tupinambá, trago a importante reflexão do cacique Joel Braz - Xarru Ingorá Pataxó, conforme ele mesmo define: um guerreiro “com coragem de morrer na luta”:

Antes da colonização, nós indígenas, tínhamos uma cultura própria, com nossa lei e religião. / Tínhamos a nossa tradição. Quando os ‘civilizados’ estrangeiros chegaram aqui, nas nossas terras, não impusemos nenhum preconceito nem exigências. (POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, 2012, p. 44)

Tanto o Tupinambá quanto o Pataxó constroem um discurso que dilacera o discurso oficial, encontra seu ponto de estrangulamento na tentativa de, a partir dele, confrontar as relações de poder impostas pelos colonizadores ao mesmo tempo em que propõe outras relações, construídas sobre

<sup>5</sup> Povo que habita o sul da Bahia em uma área situada a dez quilômetros ao norte da cidade de Ilhéus e se estende da costa marítima de Olivença até a Serra das Trempe e a Serra do Padeiro. Em meados do ano de 2013 um indígena Tupinambá foi assassinado em decorrência dos intensos conflitos ligados à questão da demarcação do território na região citada. Além disso, sete carros oficiais foram queimados e professores da Licenciatura Intercultural Indígena – LINTER oferecida pelo Instituto Federal de Educação e Tecnologia da Bahia, campus de Porto Seguro foram impedidos de trabalhar, sendo que o coordenador, Edson Machado Brito, citado nesse trabalho foi espancado por homens armados a serviço dos fazendeiros em guerra contra a demarcação.

outras bases, bem diferentes daquelas que tiveram sua pedra fundamental fixada, assim como a cruz católica o foi, nas areias do território indígena de Coroa Vermelha.

O texto dos indígenas confirma as consequências do estabelecimento do poder soberano do reino de Portugal, tão bem antecipadas através de qualquer leitura não tão cuidadosa da Carta de Achamento do Brasil: subjugação, depauperamento da terra e dos seres humanos que a reverenciavam e guardavam. Se a Carta é o documento que marca a fundação de nosso país, significa que este foi fundado sob os signos da ganância, da escravidão do corpo e do pensamento, do engodo, do etnocídio.

### **Os Pataxó no século XIX – olhares**

O encontro narrado na Carta de Achamento do Brasil, por Pero Vaz de Caminha faz supor que os selvagens sem entendimento de “nenhuma crença” e sem domínio de um sistema linguístico, seriam facilmente “amansados e pacificados”. Então Vossa Alteza do reino de Portugal cumpriria a sua devota missão de levar o evangelho pregado pela santa igreja àquela terra de pagãos, e claro, poderia explorar as riquezas naturais evidentes no novo Éden, apesar da incerteza quanto à existência de pedras e metais preciosos.

Caminha sugere que Portugal procederá com uma colonização não fundada na violência física, o que pode ser lido em:

E nisto concluíram. E tanto que a conclusão foi tomada, perguntou mais se lhes parecia bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui por eles outros dois destes degredados.

Sobre isto acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que ali de tudo quanto lhe perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende. Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam, quando Vossa Alteza cá mandar.

E, que, portanto, não cuidassem de aqui tomar ninguém por força nem de fazer escândalo, para de todo o mais os amansar e apacificar (CAMINHA, 2013, p. 6-7).

Porém, o antropólogo Mércio P. Gomes (1991, p. 48) denuncia que “a cada território conhecido e a ser colonizado vinham as guerras de extermínio” e que na Bahia de 1558 o governador geral “Mem de Sá arrasou a resistência e rebeldia Tupinambá, matando entre quinze e trinta mil índios, com complacência e encorajamento de todos”. Acredito caber no conjunto

sugerido, a própria Igreja, apesar de seu propósito santo e devoto de alcançar novas almas para o reino dos céus. Sobre o episódio citado Kaluanã Tupinambá denuncia:

Governo, fazendeiros e coronéis não falam dessa dívida que têm com o povo Tupinambá de Olivença. Lembremos que em 1560, Mem de Sá ordenou que matassem todos os Tupinambá de Olivença. Historicamente, esse ato ficou conhecido como a Batalha dos Nadadores, no rio Cururupe – que significa rio dos sapos. Mas também ficou conhecido como rio de sangue, porque a água do rio ficou vermelha como sangue. Centenas de corpos de guerreiros Tupinambá foram colocados, enfileirados, no meio da praia. Quem não morreu, fugiu. (POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, 2012, p. 4)

Evidências históricas, apesar do discurso Pataxó contrário à idéia, mostram que o povo que recepcionou a esquadra de Cabral e primeiro sofreu as violências do contato não foi os Pataxó<sup>6</sup>. A respeito, o antropólogo Rodrigo Azeredo Grünwald (1999) salienta “a insuficiência e imprecisão dos dados sobre as populações indígenas” que habitavam a costa da invasão. O pesquisador sugere que havia um *continuum* Tupi em toda região litorânea do Brasil, interrompido em alguns pontos, entre estes, o que seria o sul da Bahia, pelos Aymoré. Os grupos não-Tupi foram denominados genericamente pelo colonizador de *tapuias*, “inimigos contrários” ou Aymoré.

Se a resistência indígena Tupi ou Tupiniquim foi vencida pelos portugueses, Grünwald (1999) chama à atenção para o fato de que desde o século XVI os indígenas de Porto Seguro sempre estiveram em posição de não-aceitação e confronto direto com os donatários dessa Capitania, mais a de Ilhéus e Espírito Santo. Como já foi assinalado antes, os grupos inicialmente identificados de Aymoré e Tapuia, eram na verdade Botocudos, Kapoxó, Kumanaxó, Makuni, Malali, Panyame, Kamakã, Kutaxó, Pataxó e Maxacali. Uma diversidade que só começa a ser descrita pelos viajantes do século XIX.

A reação desses povos, mais a falta de investimentos da Coroa, culminaram na falência das referidas capitanias em meados do século XVIII. Porém, o insucesso desse primeiro projeto, não implicou nenhum processo de paz para os indígenas da região. A fim de torná-la habitável, foram implantados diversos quartéis militares<sup>7</sup> para combate aos indígenas resistentes em pontos estratégicos dos territórios a serem explorados. Além disso, aldeamentos foram criados no intuito de neutralizar a reação Pataxó aos invasores, sempre articulada a outros pequenos grupos, em especial aos Maxacali. A lógica dos quartéis e mesmo dos aldeamentos era a mesma: violência, extermínio através das epidemias, da desnutrição e da diluição étnica através do contato intenso com o europeu colonizador.

Há muito, o texto inicial dos conquistadores portugueses que descrevia o Brasil como um paraíso terrestre e os nativos como criaturas belas,

<sup>6</sup> Conforme Edmundo dos Santos Pataxó em texto registrado no livro Índios na visão dos índios: Pataxó do Prado “Essa terra foi Niamissun que nos deu. Essa teoria de que não tivemos nossa origem aqui serve para enfraquecer a luta pela reivindicação das nossas terras que nos foram roubadas.” (PATAXÓ, 2007, p. 8)

<sup>7</sup> Em Viagens pelo Brasil, Príncipe Maximiliano (1940, p.168) descreve por diversas vezes esses quartéis, como em: “Somente oito léguas, subindo o rio, além da cidade de S. Mateus, se encontram terras cultivadas; isto é, no ‘quartel’ de Galveias, último posto militar estabelecido contra os selvagens”.

ingênuas e inocentes, a quem se poderia inculcar qualquer crença e cultura, havia mudado. A filósofa Marilena Chauí (1994) evidencia que, na esteira da colonização surge uma nova imagem dos povos autóctones, que em nada tem a ver com a primeira

Contraposta à imagem boa e bela dos nativos, a ação da conquista ergueu outra, avesso e negação da primeira. Agora, os “índios” são traiçoeiros, bárbaros, indolentes, pagãos, imprestáveis e perigosos. Postos sob o signo da barbárie deveriam ser escravizados, evangelizados e, quando necessário, exterminados. (CHAUÍ, 1994, p. 12)

Essa maneira de pensar os povos indígenas é dada e reforçada pelas cartas dos jesuítas enviados como missionários à terra achada. Aqui tomaremos apenas o que nos diz Lúcia Bettencourt (1994) a partir de suas leituras de Manoel da Nóbrega

Em 1557, em seu “diálogo sobre a conversão do gentio”, Padre Manuel da Nóbrega propõe-se a discutir se “eles (indígenas) têm alma como nós (europeus)”. O mérito deste texto está nas conclusões a que chega o Irmão Nogueira, alter-ego de Nóbrega. Estas conclusões explicam a selvageria como fruto das diferenças sociais entre europeus e indígenas. Com uma organização política tão distinta dos sistemas de governo europeus, os índios brasileiros, apesar de sua condição humana, e, portanto, merecedora do esforço catequista, se apresentam como “bestas” – estado do homem depois do pecado original. (BETTENCOURT, 1994, p. 42)

As qualidades descritas por missionários como Nóbrega justificam e legitimam toda a violência cometida contra os povos indígenas, quiçá seu extermínio. Merece destaque a constatação da ausência de uma alma, visto que isso desobriga a igreja, representante de Deus e do rei, a concretizar o que seria sua proposição inicial: a salvação.

Ainda no intuito de materializar a ótica do colonizador registrada nas narrativas da presença dos ancestrais Pataxó no sul/extremo sul baiano, passaremos ao interessante olhar do europeu aristocrata sobre esse povo indígena, em um contexto de início de século XIX, mais de trezentos anos após a invasão portuguesa. Transcreverei fragmentos de Viagens pelo Brasil (1815-1817) do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, naturalista, etnólogo e explorador alemão, na pintura abaixo representado com o Botocudo Quack, “amigo” a quem levou para a Europa, assim como levou cobras, araras, quatis e mais uma profusão de espécimes-amostra. O indígena morreu em decorrência de problemas com o alcoolismo.

Através da narrativa do Príncipe, torna-se possível encontrar os Pataxó, já no que seria hoje a cidade de São Mateus no Espírito Santo:

Nas matas à margem do rio São Mateus, os índios não civilizados (tapuias ou “gentios”), são muito numerosos e vivem em constante guerra com os

brancos dessas paragens. Ainda durante o último ano mataram dezessete pessoas. A margem norte é freqüentada pelos “Patachos”, “Cumanachos”, “Machacalis” (os portugueses os conhecem por “Machacaris”, mas eles não sabem pronunciar bem o r) e outras tribus, até Porto Seguro. (WIED-NEUWIED, 1940, p. 168)

Os Botocudos, inimigos dos Pataxó e seus aliados, viviam na margem sul, o que não impedia que estivessem em permanente confronto. Conforme nos conta Sadraque Francisco dos Santos<sup>8</sup>, Pataxó da aldeia Águas Belas localizada no município de Prado, foram as alianças de seu povo com os outros povos menores que ocasionaram a extinção da grande e valente nação botocuda, e em contrapartida, a sobrevivência dos Pataxó, hoje maior povo da Bahia com 11.833 indivíduos<sup>9</sup>. Assim, não se pode ignorar o fato de outros povos menos numerosos terem se unido aos Pataxó sob o mesmo etnônimo, como estratégia de proteção e luta pela sobrevivência desde os tempos coloniais.

Wied-Neuwied (1940) deixa ver no trecho citado acima, a existência desse grupo formado por vários outros. Assinala ainda a falta de civilidade destes ao informar que “durante o último ano mataram dezessete pessoas”. No entanto, a narrativa prossegue:

As plantações de uma “fazenda” situada rio acima eram comumente pilhadas pelos selvagens, até que o proprietário imaginou um meio curioso de livrar-se dos aborígenes hostis. Carregou um canhão de ferro, que havia na “fazenda”, com fragmentos de chumbo velho e ferro, ligou-lhe um ferrolho de mosquete, colocou-o na picada estreita onde os selvagens costumavam vir em coluna, puseram um pedaço de madeira atravessado na trilha, ligando-o ao gatilho por meio de um cordão. Os “tapuias” apareceram pelo crepúsculo e pisaram o pedaço de pau, como esperava. Quando a gente da “fazenda correu ao local para ver o resultado, encontraram o canhão arreventado e trinta índios mortos e mutilados, alguns ainda no mesmo lugar, outros esparsos pela mata. Dizem que os gritos dos fugitivos se ouviram a grande distância em redor. Desde esse terrível massacre, nunca mais a “fazenda” foi incomodada pelos selvagens. (WIED-NEUWIED, 1940, p. 168)

No parágrafo seguinte a esse violento relato, segue-se a descrição de uma paisagem romântica e assombrosa em sua grandeza e diversidade. Pela lente europeia do Príncipe e, confirmando a bestialidade que acreditava ser algo inerente à natureza dos indígenas, não parece ser muito um fazendeiro forjar uma armadilha (assim como se faz para a captura de animais selvagens) para “pegar” índios rebeldes ao processo civilizatório. Assim, os trinta mortos indígenas em um único episódio são resultado de uma estratégia de combate “curiosa”, enquanto que as supostas dezessete mortes causadas pelos *tapuias* em um ano nada mais são que a prova cabal da violência gratuita praticada por eles. Mas é de se notar, que Maximiliano

<sup>8</sup> Diálogo registrado pela pesquisadora em 06 de maio de 2013. Sadraque Francisco dos Santos, cujo nome indígena é Hayô Pataxó, é Coordenador de Educação Indígena da 9ª Diretoria Regional.

<sup>9</sup> Segundo dados da FUNASA 2010 disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>

estabelece no mesmo texto a diferença já então muito bem marcada: são “dezessete pessoas” e “trinta índios”.

A fim de problematizar o uso da terminologia “índio”, Munduruku (2013) afirma:

A alcunha “índio” foi sendo generalizada no uso cotidiano como forma de identificar os primeiros habitantes. Não era, naturalmente, palavra para exaltar virtudes, mas para lembrar o que consideravam deficiência porque cercada de adjetivos que diminuíam o caráter das pessoas contra quem era usada. Assim, índio virou sinônimo de preguiçoso, mau-caráter, selvagem, sujo, malandro, cruel, atrasado ignorante, etc. E servia para todos igualmente desde que fizesse parte de algum povo da terra (MUNDURUKU, 2013, p.2).

O peso histórico contido na palavra índio, utilizada (ainda) inclusive por antropólogos, e que tem a ver com desprezo, com negação de humanidade comparece com força em toda a narrativa de Maximiliano. É certo que a voz do autor representa em grande medida o pensamento europeu e brasileiro da época, e de muitas maneiras, apesar dos avanços, ainda hoje encontre ressonâncias consideráveis.

Mais adiante, Wied-Neuwied (1940) por meio de uma conversa com os *tapuias* é informado de uma das cruéis técnicas de extermínio utilizadas pelos portugueses. Mesmo que depois torne à certeza da falta de civilidade dos indígenas e da necessidade de combatê-los, nessa altura permite que o relato seja permeado pela voz indígena, visto que comenta de maneira mais sensível e a partir de um lugar já em movimento devido ao convívio com indígenas:

A varíola introduzida nessas paragens pelos europeus, é extremamente letal para os índios; muitas tribus foram totalmente exterminadas por ela (...) os selvagens têm enorme pavor dessa doença. Contaram-me um caso terrível a respeito, da crueldade de um colono. Para vingar-se dos “tapuias”, seus vizinhos e inimigos, dizem que levou para as florestas roupas usadas por pessoas mortas de varíola, tendo perecido numerosos selvagens em consequência desse procedimento desumano. (WIED-NEUWIED, 1940, p. 175)

Munduruku (2013) alerta para a necessidade de se contar histórias como essa, de “grupos inteiros que eram vitimados por doenças contraídas pelo uso de roupas contaminadas”. Nesse sentido, Foucault (2010, p. 59) discute que na “história contada pelos vencedores” não cabe a dos vencidos<sup>10</sup> e questiona o postulado de que “a história dos grandes contém a *fortiori* a história dos pequenos, o postulado de que a história dos fortes traz consigo a história dos fracos”.

É para contar outra história que Eliane Potiguara (2004), escritora indígena, narra a saga de Cunhataí e Jurupiranga, um casal separado em

<sup>10</sup> Talvez a ação de discutir a maneira como a derrota se deu seja uma forma de deslocar a própria ideia de derrota e vitória. Intuo que a discussão em si já é uma forma de recusar uma história de vencedores e vencidos.

busca dos direitos dos povos indígenas. Cada momento do enredo conta uma parte da história desses outros no *continuum* definido como História do Brasil, como pode ser percebido em

No passado, estava Jurupiranga em seu território distante trabalhando no roçado pelo alimento diário de sua família, quando o chefe da tribo chegou gritando ao lado de outros *homens* (grifo meu):

“Os colonizadores estão invadindo nossas terras, levando nossas mulheres e crianças, matando nossos velhos e incendiando nossas casas!”

Mal teve tempo Jurupiranga de enfrentar o inimigo, quando viu tombada sua aldeia e mortos seus familiares. Os brancos haviam levado sua esposa Cunhataí e outras mulheres às suas sevícias. Foi uma verdadeira tragédia.

Jurupiranga e outros homens desesperados partiram à procura de suas mulheres. Quando chegaram ao povoado dos colonos, viram centenas de indígenas de outras tribos escravizadas (POTIGUARA, 2004, p.127).

Potiguara (2004) dá nova forma à violência cometida contra os donos da terra, discute as formas da derrota através da metáfora Jurupiranga e Cunhataí e segue narrando o projeto colonizador etnocida português, em suas mais diversas ações, entre elas, a escravidão.

Em *Viagens pelo Brasil (1815-1817)*, é possível identificar, apesar da resistência dos povos do sul e extremo sul da Bahia, a escravidão de indígenas como estratégia da colonização

Vinte e quatro índios, muito úteis para esse mister, saíam todos os dias para o trabalho, alguns levavam machados, outros um instrumento em forma de segadeira (“fouce”), fixado a um cabo comprido; os primeiros derrubavam as árvores, o segundo o mato baixo e as moitas novas (...) Quatro dos *nossos* (grifo meu) índios, que, à semelhança da maioria dos conterrâneos, são ótimos caçadores, e ainda melhores pescadores e canoieiros, eram mandados, todas as manhãs, caçar e pescar o dia inteiro, e examinar os nossos mundéis ou armadilhas para animais, voltando sempre, à tardinha, com muita caça e abundância de peixe. (WIED-NEUWIED, 1940, p. 187)

O registro dá conta da escravização promovida pelos portugueses contra os Pataxó. O próprio viajante utilizava as capacidades indígenas de retirar o alimento das florestas, de ler seus sinais e de conduzir os barcos rio a fora. Ao que parece, nem fazendo tão complexo trabalho, os homens escravizados conseguiam se tornar mais humanos aos olhos do Príncipe (1940, p. 213), que os acusa de indolência, de “no mau tempo” preferirem “ficar sem viveres nas cabanas a enfrentar qualquer dificuldade no trabalho”.

As situações desenhadas e relatadas por Wied-Neuwied (1815-1817) trazem à cena a escravidão indígena, historicamente relegada

à quase invisibilidade, já que quando esta é abordada, é como algo que ocorreu de forma incipiente e pontual devido à inutilidade dos “índios” para o trabalho. Na verdade, o que ocorreu foi uma recusa corajosa diante de uma lógica de expropriação do ser humano e da terra que não condiz com as perspectivas indígenas e que, gerou como resposta o extermínio de povos inteiros. Não é por acaso, bem o diz Munduruku(2013), que a alcunha índio está até hoje ligada à preguiça, ao atraso. Para o historiador Jonh Monteiro(1994) a escravidão indígena

desempenhou um papel de grande impacto, não apenas sobre as populações nativas como também na constituição da sociedade e economia coloniais. Em sua dimensão mais negativa, aliando-se às doenças contagiosas, a escravização dos índios concorreu para o despovoamento de vastas regiões do litoral e dos sertões mais acessíveis aos europeus (MONTEIRO, 1994, p. 105).

Dessa forma, os homens e mulheres aprisionados, deslocados de seus agrupamentos e de seu território tradicional, eram forçados ao abandono de suas formas de viver, de sentir e entender o mundo, assim como de sua língua. Aqueles que resistiam às imposições da colonização eram vitimizados pelas guerras articuladas pelos portugueses e seus aliados indígenas, que distribuíam ou vendiam os prisioneiros.

A leitura de Viagens pelo Brasil deixa ver que os homens indígenas que acompanham Maximiliano foram cedidos para todo o serviço necessário à expedição, desde remar a embarcação a providenciar alimentos para o grupo. Assim, o próprio material utilizado para a presente leitura, de certa maneira existe graças à escravização de indígenas.

Segundo Monteiro(1994) em “1552, Mem de Sá, com o apoio dos colonos empreendeu guerra contra os Caetés e outros povos da Bahia” e informa que

em poucos meses foram capturados mais de 50.000 cativos de guerra, entre homens, mulheres e crianças, sendo que apenas 10.000 destes chegaram a compor a força de trabalho nos engenhos do Recôncavo, os demais sucumbindo-se à varíola ou aos maus tratos dos conquistadores (MONTEIRO, 1994, p.107).

O autor afirma ainda que, apesar da reação de movimentos indígenas e indigenistas, “a escravidão dos índios, embora respaldada em base legal até 1833, continuou até o século XX” (MONTEIRO,1994, p. 109).

Assim, a presença dos Pataxó e de outros povos no sul e extremo sul da Bahia, lugares primeiros do contato, deve ser pensada como resultado de estratégias de sobrevivência e permanência muito bem construídas e executadas durante mais de dois séculos. Penso ler com nitidez no fragmento que se segue algumas das medidas tomadas no intuito de não aceder à dominação europeia.

O caráter dessas tribos selvagens é, de certo, muito semelhante nos traços essenciais, si bem que cada uma tenha as suas peculiaridades, assim, os Pataxós são, entre os restantes, os mais desconfiados e reservados; o olhar é sempre frio e carrancudo, sendo muito raro permitirem os filhos se criarem entre os brancos, como as outras tribos o fazem prontamente. Vagueiam pelas cercanias; as hordas surgem, alternadamente, no Alcobça, em Prado; Comechatiba, Trancoso, etc. Chegando a qualquer lugar, os moradores lhes dão algo para comer, trocando com eles miudezas por cera e outros produtos da mata, após o que voltam às brenhas (WIED-NEUWIED, 1940, p. 209).

O Príncipe destaca a desconfiança Pataxó materializada no fato de eles não permitirem que seus filhos convivessem com os brancos. Parece-me que tal cuidado funciona no sentido de evitar uma relação que certamente seria violenta, pois implicaria a substituição da cultura indígena por outra, europeia em suas origens e formas. Assim, a manutenção de um território e de uma cultura própria são mecanismos cruciais para continuar vivendo e sendo povo indígena no contexto de um contato já obrigatório.

Outra estratégia que garantiu aos Pataxó, em pleno século XIX, entrarem na Vila de Prado “completamente nus” para depois se retirarem para “muito longe”, para as “brenhas”<sup>11</sup>, foi justamente o que Maximiliano aponta como reserva, frieza. Entravam nas povoações brancas, negociavam seus produtos e se retiravam sem que houvesse nenhuma garantia de retorno ao mesmo local. Wied-Neuwied(1940) diz que os Pataxó vagueiam e surgem em vários pontos do litoral, inapreensíveis.

<sup>11</sup> Wied-Neuwied, Príncipe Maximiliano. Viagens pelo Brasil. Brasiliana: São Paulo, 1940. p.208

Para corroborar o registro sobre o nomadismo Pataxó e seu caráter estratégico em Viagens pelo Brasil, transcrevo o que diz o missionário jesuíta Cardim (apud DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO,1992, p.432), já no final do século XIX: “com os mais tapuias (inimigos contrários), não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes línguas difíceis.”

Os antropólogos Dantas; Sampaio; Carvalho (1992, p.434), se referindo aos Maxakali, Kamacã, Botocudos e Pataxó, sugerem que, por viverem em pequenos bandos no interior das matas, comparecendo ao litoral apenas por necessidade, é que “esses povos resistiram por três séculos à conquista de seu território, que só se efetivaria a partir do início do século XIX, num sangrento processo que, em seu limite, duraria até as primeiras décadas” do século XX.

A presença Pataxó no território a que hoje, através de meios legais tentam rever e demarcar, até aqui delineada a partir de marcos teóricos não-indígenas, tem seu registro próprio e sua difusão através dos velhos, para o povo indígena, os sábios, os intelectuais da tradição. É dona Bernarda Pereira Neves, anciã Pataxó, que rememora:

Éramos só nós, os índios que Deus quis aqui em Cumuruxatiba. Era um lugar maravilhoso, era um lugar pobre, pobre, pobre, mesmo aqui dentro de Cumuruxatiba, mas tinha muita fartura de peixe na praia, polvo, tudo a gente chegava ali, não precisava a gente sair lá fora no mar não, pegava aí em terra mesmo, peixe chegava pular (...). Aqui tinha muito índio (...)

Eu me criei aqui nesse Prado de Cumuruxatiba (RODRIGUES; SILVA; SOARES, 2005, p.6-9).

Dona Bernarda, Pataxó do século XXI, traz à tona um passado em que seu território ainda não havia sido tão largamente devastado pelas fazendas que se espalharam pela região, pelas serrarias, pela implementação de grandes complexos turísticos, e, por último pelas enormes plantações de eucalipto que transformaram a região em um imenso deserto verde. Para falar com ela, um parente seu guarani de Mato Grosso, o poeta indígena, Olívio Jecupê (apud POTIGUARA, 2009 p.127) “Perdemos nossas terras, a saúde, nossa comida, nossos rios e tantas outras coisas mais, mas uma coisa nós índios não perdemos, é a resistência”.

## **Fogo de 51 – uma narrativa da dispersão**

Eu morava na aldeia da Barra Velha, tive minha família toda por lá, depois que teve uma revolta na barra velha eu saí de lá e não quis ir mais para lá, agora nós estamos morando em Cumuruxatiba.

Eu vou contar muita coisa sobre a revolta, a polícia pegou o meu pai, pisou em cima dele, eu estava vendo tudo, levou a minha mãe e amarrou perto de meu pai para eles mostrarem onde é que estavam os índios que correram. Pegaram um índio e o fizeram de camundu (cavalo), botaram uma cangalha e um caçoá em cima do velho para mostrar onde é que estavam os índios, mas como é que eles iam mostrar sem saber.

Todos os índios correram, foram embora para os matos, e ficaram só os mais velhos que não podiam correr e eles pegaram.

É por isso que eu não tenho coração de ir morar na Barra Velha, eu não, quando chego lá só me lembro disso, do que fizeram com o meu velho, aí não da vontade mais de ficar lá, por isso vim embora para Cumuruxatiba. Fiquei morando neste lugar até hoje.

Aqui tinha muito índio, todo mundo tinha amizade comigo, aqui também era uma aldeia, e eu disse:

Agora aqui é uma aldeia, então fico aqui, e para lá não vou mais, lá não tem meu pai, não tem minha mãe, só tenho um irmão, mas não me dá vontade de ir mais para lá (RODRIGUES; SILVA; SOARES, 2005, p. 10).

O registro do testemunho de dona Luciana Ferreira, Zabelê Pataxó<sup>12</sup> (nome de pássaro miúdo e multicolorido), apesar do processo de retextualização<sup>13</sup>, deixa ver uma narradora que recua, resistente frente à responsabilidade e obrigação de contar. Mas, apesar do não querer voltar a Barra Velha – o lugar da dor, mesmo que seja num tempo e espaço outro, é ela mesma quem afirma, como que reiterando sua autoridade para narrar o Fogo: “eu estava vendo tudo”. E conta.

Conta uma história que é de todos os Pataxó e de alguma forma, também de todos aqueles desejosos e necessitados de saber da existência das margens dessa sociedade de mente ocidental, a partir de uma perspectiva individual: “a polícia pegou o meu pai, pisou em cima dele, eu estava vendo tudo, levou a minha mãe”. Toda a narrativa segue nesse tom, dando conta apenas do que ela, ainda menina, pôde ver quando policiais das cidades de Porto Seguro e Itamaraju violentaram os moradores de Barra Velha das mais diversas formas, e, ao cabo, espoliaram o território imemorial desse povo, dispersando-o para todo o extremo sul baiano, em especial, para as cidades de Prado e Itamaraju.

Segundo o texto do Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó (CARDOSO; PINHEIRO, 2012, p.29), o massacre teria sido desencadeado em um momento em que a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal ameaçava a permanência dos indígenas em seu território tradicional. No intuito de requerer direitos sobre a terra, o “capitão” Honório Borges (então líder Pataxó) vai ao Rio de Janeiro conversar com o Marechal Rondon, então presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios - CNPI. É lá, que no Serviço de Proteção ao Índio – SPI, conhece dois homens que prometem retornar com ele para Barra Velha para demarcar o território indígena. Os supostos funcionários do governo causaram graves incidentes que justificaram uma ação da polícia, violenta o suficiente para esvaziar a aldeia.

Interessa dizer que o testemunho do massacre é dado na língua do perpetrador, daquele mais uma vez invasor, que expulsa da terra ancestral. A língua cabralina, adjetivo tomado emprestado do discurso de Edmundo Santos, é aquela, no Fogo de 51, empunhada para promover o início de mais uma dispersão, a partir daí só intensificada pela ação de fazendeiros, mineradoras, madeireiras, empresas de celulose e por último, empresas de turismo. Em uma de suas participações no blog *fotografiaindigena* (2012), Santos sugere que é preciso ver os invasores portugueses como aqueles que não apenas se apropriaram do território, mas também como os que, através da Igreja Católica, realizaram uma “invasão ideológica”. Chama à atenção para o fato de isso ter ocorrido e se consolidado através da língua da metrópole.

Defendo que é preciso narrar a dor dos Pataxó do Prado, ainda que no código de que Edmundo e tantos outros Pataxó se ressentem, porém ainda

<sup>12</sup> Dona Luciana Ferreira faleceu em 04 de julho de 2012 aos setenta e nove anos em Cumuruxatiba.

<sup>13</sup> A história foi ouvida e gravada por uma equipe do Conselho Indigenista Missionário – CIMI Regional Leste e posteriormente foi transcrita por Laura Madalena Silva Cordeiro, também responsável pela digitação do caderno “Esperança Luminosa”.

utilizado como sua primeira língua. Elie Wiesel (1994, p.23) refletindo sobre sua própria necessidade de escrever sobre os horrores da *Shoá*, lança luz, talvez, sobre os motivos que justificariam uma escritura não apenas da violência de 51, mas de todas as outras sofridas por esse povo. Wiesel(1994) escreve para não enlouquecer, para cumprir um dever, “através do silêncio”. Como o autor, Zabelê, como sobrevivente e anciã - para o povo indígena o ancião é o narrador autorizado das histórias e práticas da comunidade, o guardador e professor de cultura - sabe que precisa contar a história, pois deixar de fazê-lo seria trair a própria experiência. Sobre essa necessidade, Joel Braz (PATAXÓ,2007, p. 24) afirma que “é preciso que tenha alguém com coragem de lutar e revelar o ocorrido”.

É também Wiesel(1994) que fala sobre a necessidade de “forçar o homem a olhar” (1994, p.24). Assim, essa escritura forçaria um olhar de perto, talvez um comprometimento, não da ordem da compaixão ou da solidariedade, para Susan Sontag(2003) uma forma encontrada para desculpar a barbárie no solo partilhado por opressores e oprimidos.

Na medida em que sentimos solidariedade, sentimos não ser cúmplices daquilo que causou sofrimento. Nossa solidariedade proclama nossa inocência, assim como proclama nossa impotência. Nessa medida (a despeito de todas as nossas boas intenções), ela pode ser uma reação impertinente – senão imprópria. Pôr de parte a solidariedade que oferecemos aos outros, quando assediados por uma guerra ou por assassinatos políticos, a fim de refletirmos sobre o modo como os nossos privilégios se situam no mesmo mapa que o sofrimento deles e podem – de maneiras que talvez prefiramos não imaginar – estar associados a esse sofrimento, assim como a riqueza de alguns pode supor a privação para outros, é uma tarefa para a qual as imagens dolorosas e pungentes fornecem apenas uma centelha inicial (SONTAG, 2003, p. 86).

A história desenrolada em 51 e sem registro sequer nos livros didáticos da Bahia, ocorreu no “mesmo mapa” e século em que o sul do estado desponta como o grande produtor de cacau do país. Assim, oferecer “imagens dolorosas e pungentes” como Zabelê timidamente o faz, é acender centelhas para associações entre a história de uns e de outros. Além disso, convocar essa narrativa ajuda a visualizar os Pataxó nesses primeiros anos do século XXI em sua constituição e modos de viver. Braz (PATAXÓ, 2007) observa:

Depois de tudo que aconteceu em 1951, ninguém foi punido. Aí os índios se espalharam por todos os cantos. Muitos fugiram da Aldeia para nunca mais voltar. Os que fugiram, saíram traumatizados achando que ia acontecer novamente. Teve muitos índios que fugiram para Caravelas, Salvador, Minas Gerais, Rio de Janeiro (POVO PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 23)

Dona Zabelê é uma dessas pessoas que recusam um retorno à Barra Velha, o que fica evidente quando diz “eu não tenho coração de ir morar na Barra Velha” e reitera: “eu não”.

Conforme o Plano de Gestão do Território Indígena (CARDOSO; PINHEIRO, 2012) o acontecimento foi tão violento que em 1957, os Pataxó foram considerados extintos, pois devido à verdadeira caçada empreendida contra os indígenas da região, era mais seguro negar as origens para simplesmente sobreviver. Atestando a informação o Plano traz os seguintes relatos:

Naquela época, depois que teve aquele fogo aqui em Barra Velha, ninguém queria saber de índio, ninguém queria falar que era índio. Hoje em dia não, que todo mundo quer ser índio ... Ah! Sou índio de Barra Velha. Naquela época quem queria ser índio de Barra Velha? Ninguém (Relato de Barra Velha)

Nós vivíamos trabalhando nas fazenda dos outro, depois pra gente continuar com a nossa roça, vivíamos trabalhando na fazendo dos outros ali no rio do Prado, Rio do Cahy (Morador de Barra Velha) (CARDOSO; PINHEIRO, 2012, p.30).

Assim, no contexto que se desenhava, o destino mais piedoso reservado aos Pataxó de Barra Velha era deixar de ser povo indígena para ser caboclos dispersos, confundidos entre outros pobres, em especial, aos do extremo sul baiano.

Porém, a despeito das evidências de extinção, em 1957 as famílias começaram o retorno à Aldeia, já com seu território consideravelmente reduzido pela presença de fazendeiros. Além disso, em 1961, implementou-se oficialmente o Parque, com uma área de vinte dois mil e quinhentos hectares, restando para todos os Pataxó apenas duzentos e dez hectares, área que impossibilitava as práticas da agricultura e extrativismo necessários à sobrevivência das famílias. Braz (PATAXÓ, 2007) conta as dificuldades desse período:

A coisa piorou para os índios. Porque os parentes nem mais podiam ir ao mangue pegar caranguejo ou qualquer outro tipo de marisco. Não podia caçar, nem pescar. Até piaçava era proibido. Tínhamos que tirar a piaçava à noite e ir vender de madrugada em Caraíva. E vivemos nessa situação por muitos anos. Os índios viveram muitos anos sofrendo essa repressão do IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal). Sem poder pegar frutas, sem poder caçar, sem poder pescar (POVO PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 24).

Os problemas gerados pela expansão das fazendas, pela criação oficial do Parque, foram agravados pelo surto madeireiro ocasionado pela construção da BR 101 em 1973 e pela chegada da indústria do turismo. Em

Cumuruxatiba, havia ainda a exploração da areia monazítica. Claro que esse processo implicou a destruição quase total da Mata Atlântica no extremo sul da Bahia, ainda em curso pela ação de multinacionais cujo principal negócio é a monocultura do eucalipto. Os filhos de Txopai denunciam no Plano (CARDOSO; PINHEIRO, 2012, p.32) que “mesmo diante disso, os Pataxó são considerados, erroneamente por alguns ambientalistas, como os principais destruidores das florestas da região.”

Após intensa mobilização dos próprios indígenas e indigenistas, em 1980 foi demarcado o território indígena de Barra Velha, uma área de apenas 8.622 hectares. Diante da insuficiência da terra demarcada, as pressões por revisão e ampliação têm início, mas somente em 1997 a FUNAI (2013) reconhece a realidade apontada pelos Pataxó e finalmente em 2008, é publicado o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Barra Velha, com área de 52.748 hectares, sobrepondo o Parque Nacional de Monte Pascoal.

Braz (PATAXÓ, 2007, p. 24) salienta que a partir da primeira demarcação do que a partir de agora seria chamada de Aldeia Mãe, “os parentes começaram a se espalhar e a criar outras aldeias”. Segundo o cacique, foram muitos anos de discussão acerca da necessidade de ampliar o território para receber os indígenas que haviam se dispersado e que, agora, incentivados pela demarcação de Barra Velha retornavam para reassumir sua indianidade. A estratégia adotada foram as retomadas, a respeito das quais nos conta o próprio Joel Braz (PATAXÓ, 2007), um dos principais líderes do movimento iniciado no momento em que o país se preparava para comemorar os quinhentos anos de descobrimento:

Depois de centenas de reuniões e discussões decidimos começar as retomadas em nossa região do Monte Pascoal. Antes das retomadas estivemos em Brasília. Estivemos várias vezes reunidos com o Ministério Público para resolvermos as questões das nossas terras. Quando planejávamos fazer alguma retomada, algum traidor ia lá e contava para o IBAMA, quando chegávamos à área para fazer a retomada, tava cheio de policiais. Tentamos retomar o Monte Pascoal uma vez, duas vezes, na terceira eles facilitaram, aí nos fizemos a ocupação da área do Monte Pascoal. Expulsamos o IBAMA do Parque e dançamos o awê até fazer calo nos pés (...). Foi uma série de retomadas na região (...) De 1999 para 2000 os fazendeiros ficaram de orelha em pé (POVO PATAXÓ DO PRADO, 2007, p.24-25).

Reiterando o relato de Braz (PATAXÓ, 2007), o líder José Fragoso já mencionado nesse trabalho, primeiro filho de Dona Zabelê e de seu Manoel Fragoso conta que:

No ano de 1999 para 2000 é que nós começamos essa luta que estamos até hoje. Em 1999 uma de nossas lideranças, esteve aqui explicando para nós como é que era essa luta, que a terra era nossa, o direito era nosso, que nós tínhamos que caminhar juntos, nós envergamos lá junto com eles.

Quando em 2000, dia 04 de abril, nós fizemos uma retomada na Barra do Cahy. Foi lá que começou esquentar toda a nossa luta, a luta dos 500 anos (RODRIGUES; SILVA; SOARES, 2005, p. 17).

E a luta de fato “esquenta”, apesar da criação do parque Nacional do Descobrimento em 1999, também sobrepondo terras indígenas. Hoje, segundo o Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó (CARDOSO; PINHEIRO, 2012) já são aproximadamente trinta aldeias nos municípios de Porto Seguro, Santa Cruz de Cabrália, Prado, Itamaraju, sendo que seis dessas em Minas Gerais (Carmésia, Araçuaí, Açucena e Itapicirica). Lembro que, grande parte dos territórios ainda está em processo de demarcação, sendo que alguns sequer foram identificados. Tomando posse de um discurso que aos poucos tem se tornado cada vez mais contundente, os Pataxó, em seu awê, cantam um canto<sup>14</sup> que convoca e apela ao mesmo tempo:

Diga ao povo que avance

Diga ao povo que avançaremos

Para defender nossa nação, vamos todos dar as mãos

Nós somos índios Pataxó

Somos da nova geração

Nossos antepassados morreram para defender a nossa nação

O Senhor o presidente libera a nossa terra (RODRIGUES; SILVA; SOARES (Org.), 2005, p. 29-30).

Os Pataxó “água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar”, seguem contornando as dificuldades que se apresentam desde 1500. No caminho, recuando e avançado no terreno político da cultura, reinventando e atualizando as tradições de seus valentes e sábios ancestrais. Nesse percurso, ganham visibilidade, acumulam aversão, ganham aliados, e, sobretudo, recuperam sua capacidade de narrar a si mesmos como um povo guerreiro que resistiu aos invasores, ao aldeamento de Belo Jardim<sup>15</sup>, ao Fogo de 51 e que ainda hoje enfrentam a ocupação dos fazendeiros, o avanço do turismo, a violência da monocultura e todos os estereótipos consolidados em cinco séculos das mais variadas formas de etnocídio. É contando uma contra-história que os Pataxó inauguram novas virtualidades. Para Foucault (2010, p.59), o discurso da “história dos pequenos” adotará o princípio da heterogeneidade e mostrará que “o que é direito, lei ou obrigação” sob um outro prisma, é abuso, violência e extorsão.

<sup>14</sup> Canto registrado no caderno Esperança Luminosa, 2005 e composto por ocasião do movimento “Brasil outros 500” em abril de 2000.

<sup>15</sup> Nome dado pelos portugueses ao aldeamento criado em 1861 para conter os Pataxó e seus aliados. Os indígenas a rebatizaram, e nisso também a ressignificaram, de Barra Velha.

## Algumas considerações

Narrativas de origem como a dos Pataxó, que atribui o surgimento desse povo a uma chuva mágica prometida por Tupã a Txopai, o primeiro indígena da etnia a viver sobre a terra, contestam a existência de uma grande e única narrativa eurocêntrica da criação da Terra e dos homens. É possível que a hipótese científica seja a mais fortemente rejeitada, uma vez que entre os Pataxó há muitos seguidores do cristianismo que passaram a atualizar o mito a sua maneira, de forma a minimizar os atritos com a nova fé.

No momento em que fazem frente à violência dos projetos homogeneizadores contando uma história muito particular, os Pataxó subscrevem também sua alteridade e sua diferença em relação ao outro não-indígena que comparece como voz que narra o ser indígena em escritas como a Carta e Viagens pelo Brasil (1815-1817). O texto conta a história de um homem que vive no intuito de conhecer as diversas formas de vida ao seu redor, aprender a lidar com elas, respeitando-as como iguais – parentes, como é possível ler em:

O índio pisou na terra, começou a olhar as florestas, os pássaros que passavam voando, a água que caminhava com serenidade, os animais que andavam livremente e ficou fascinado com a beleza ao seu redor. (...)

Depois de sua chegada na terra, passou a caçar, plantar e cuidar da natureza (PATAXÓ, 1997).

Através de sua narrativa, Txopai, e evidentemente seus filhos – os Pataxó, dizem como Munduruku (2010, p.27) “Estamos nesse planeta para cuidar dele e não para sangrá-lo à exaustão. Este planeta não é nosso, não é de ninguém, não tem e não pode ter dono. Ele é um empréstimo que nos foi feito e que temos de devolver do jeito que recebemos”. Dizem-no para afirmar uma de suas principais diferenças em relação ao ocidente e suas devastadoras políticas de desenvolvimento: a relação respeitosa com todas as coisas vivas.

Outro elemento caracterizador está na própria definição do nome do grupo étnico: “Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar”. A metáfora deixa ver um povo flexível, movido por intensidades, um povo-rio, um povo-mar, gotas que se juntam a muitas outras gotas para a formação de um único grande corpo. Também ao se dizerem água que vai embora, marcam sua relação com o tempo e com a vida, em conformidade com o dito por Munduruku (2010, p. 34) “Estamos vivendo aqui, agora, e temos de viver com intensidade, mas sabendo sempre que somos apenas passageiros. E passageiros não podem acumular coisas”.

Parece-me então, que há na narrativa de origem Pataxó uma potência a ser pensada com vistas à educação indígena que se pretende bilíngue,

intercultural, diferenciada e específica. Apesar de nenhuma referência explícita a contextos não-indígenas, uma conversa com o texto permitiria ao estudante indígena uma leitura da concepção de mundo de seu povo e de outros indígenas e não-indígenas. O professor poderia ainda fazer circular outros textos que tratam de narrar as origens da terra e da vida. E a exemplo do que se permitiu fazer nesse trabalho, ler os Pataxó a partir de narrativas constituídas a partir de lugares de fala diversos, oferecer ao estudante indígena a possibilidade de experimentar leituras – sobre si mesmos - em atrito, em conflito e em convergências. A sala de aula seria então lugar de leituras interculturais, espaço de confronto, diálogo, negociações, multivoçalidades, encontros, experiência com a língua a ser dominada, sua escrita e suas sutilezas.

## Referências

AUGÉ, Marc. **Não-lugares** – Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

BETTENCOURT, L. Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p.39-46.

CAMINHA, P. V. de. **Carta de Achamento do Brasil**. Disponível em: [www.biblio.com.br/conteudo/perovazcaminha/moldurabras.html](http://www.biblio.com.br/conteudo/perovazcaminha/moldurabras.html). Acesso em: 23 mai. 2013.

CARDOSO, T. M.; PINHEIRO, M. B. (Org.). **Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo pataxó de Barra Velha e Águas Belas**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/portal/projetos/Plano\\_editorial/Pdf/PlanosGestao/Aragwaksa\\_PlanoGestao\\_Pataxo.pdf](http://www.funai.gov.br/portal/projetos/Plano_editorial/Pdf/PlanosGestao/Aragwaksa_PlanoGestao_Pataxo.pdf). Acesso em: 03 mai. 2013.

CHAUÍ, M. de S. 500 Anos: Caminhos da Memória, trilhas do futuro. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p.11-12.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. de. Os povos indígenas do nordeste brasileiro: esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Os índios**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/indios/indios.html>. Acesso em: 15 set. 2013.

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil: Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

- GRÜNEWALD, R. de A. **Os ‘índios do descobrimento’**: tradição e turismo. 1999, 353f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). MN/PPGAS, Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/TESE-SOBRE-OS-PATAX%C3%93-BAHIA.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2013.
- MONTEIRO, J. O escravo índio: esse desconhecido. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p.105-120.
- MUNDURUKU, D. **Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo**. São Paulo: Global, 2008.
- MUNDURUKU, D. **Mundurukando**. São Paulo: Ed. Do autor, 2010.
- MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MUNDURUKU, D. **Equívocos nossos de cada dia**. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com.br/p/crônicas-e-opinões.html>. Acesso em: 30 abr. 2013.
- PATAXÓ, K. **Txopai e Itohã**. Belo Horizonte: SSE/MG, 1997. Disponível em [http://www.livrogratis.com.br/arquivos\\_livros/me001782.pdf](http://www.livrogratis.com.br/arquivos_livros/me001782.pdf). Acesso em: 15 fev. 2013.
- POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE. **Índios na visão dos índios**: Memória. Salvador: Thydêwá, 2012.
- POVO PATAXÓ DO PRADO. **Índios na visão dos índios**: Pataxó do Prado. Salvador: Secretaria de Educação da Bahia, 2007.
- POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004
- POTIGUARA, E. In: SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO. CONSELHO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DE MATO GROSSO. **Antologia de textos de autores indígenas**. Mato Grosso, 2009.
- RODRIGUES, M. R.; SILVA, S. M.; SOARES, R. (Org.) **Esperança Luminosa** – histórias, contos e cantos Pataxó. Brasília: Cimi, 2005.
- SILVA, V. L. **Leitura e interculturalidade em uma escola Pataxó do Prado – BA**. 2014 132f. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, Rio de Janeiro, 2014.
- SONTAG, S. **Diante da Dor dos Outros**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- WIED-NEUWIED, M. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WIESEL, E. Por que escrevo? In: VIEIRA, Nelson H. (org.). **Construindo a Imagem do Judeu**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 23-29.

*Data de submissão: 30/04/2014*

*Data de aprovação: 27/06/2014*