

“UM LUGAR PRA GENTE FORTALECER AQUILO QUE É NOSSO”: CAMINHOS DOS PATAXÓ À GERÚ TUCUNÃ

ANTÔNIO AUGUSTO OLIVEIRA GONÇALVES¹
UFG, BRASIL

RESUMO: Neste texto, teço um conjunto de reflexões dos movimentos dos Pataxó de Açucena no Leste Etnográfico à luz da literatura antropológica. Relaciono as primeiras impressões de campo na Terra Indígena Gerú Tucunã com a etnologia das terras baixas sul-americanas em um ensaio mais teórico do que propriamente etnográfico. O grupo de 65 indígenas que hoje vive no Parque Estadual do Rio Corrente, onde se localiza a TI Gerú Tucunã, se deslocou da TI Fazenda Guarani para Açucena (MG) em julho de 2010. No artigo, problematizo a interseção de relações que aparecem nas primeiras narrativas registradas entre os Pataxó de Açucena sobre seus deslocamentos e sua busca de um novo lugar para viver.

PALAVRAS-CHAVE: Pataxó; dispersão; presídios indígenas; Leste Etnográfico.

ABSTRACT: In this paper I present a set of reflections of the movements of the Pataxó of Açucena in the Ethnographic East in the light of the anthropological literature. I relate the first field impressions in the Gerú Tucunã Indigenous Land with the ethnology of the South American lowlands in an essay that is more theoretical than ethnographic. The group of 65 indigenous people who currently live in the Parque Estadual do Rio Corrente, where the Gerú Tucunã is located, moved from Fazenda Guarani to Açucena (MG) in July 2010. In the text, I question the intersection of relationships that appear in the Pataxó of Açucena narratives about their displacements and their search for a new place to live.

KEYWORDS: Pataxó; dispersal; indigenous prisons; Ethnographic East.

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). E-mail: antonioaugusto.sociais@hotmail.com

Caminhos no Leste Etnográfico

O grupo de 24 famílias pataxó que hoje vive em Gerú Tucunã se mudou da Terra Indígena Fazenda Guarani e construiu uma nova aldeia no Parque Estadual do Rio Corrente², no município de Açucena (MG). “Gerú Tucunã”, na língua Patxôhã, significa “papagaio na palha de tucum”. Nome dado pelo grupo em homenagem ao finado Gerú (Paulo), liderança pataxó e pai do atual cacique, Bayara.

Parte dos Pataxó de Açucena ou foi deslocada compulsoriamente do extremo sul da Bahia para a Fazenda Guarani, ou são descendentes de pessoas transferidas e enclausuradas num dos dois presídios indígenas existentes em Minas Gerais na época da ditadura militar (1964-1985) – o Reformatório Krenak (1969-1972), em Resplendor (MG), e a Fazenda Guarani (1972-1986), em Carmésia (MG), (CORRÊA, 2000; VALENTE, 2017).

Após o fim da experiência prisional da “Colônia Agrícola Indígena Guarani” (CORRÊA, 2003) – ou a Fazenda Guarani –, na década de 1980, houve uma nova transferência dos Pataxó, dessa vez para uma reserva dos Tupiniquim no Espírito Santo. Permaneceram na aldeia Pau-Brasil, em Aracruz (ES), menos de dois anos e de lá retornaram novamente para Minas, momento no qual batalharam contra o Estado e as autoridades indigenistas da época para transformar o antigo presídio indígena em terra do povo pataxó de Minas Gerais. A demarcação fora conquistada apenas em 1991.

Entre 1986 a 2010, os Pataxó de Minas Gerais que antes viviam numa única aldeia, a Sede, se dispersaram e constituíram novos aldeamentos em glebas de terras espaçadas dentro do território da Fazenda Guarani. De 1986 em diante, constituem-se sucessivamente as aldeias: Imbiruçu, Retirinho, Alto das Posses e o Encontro das Águas, este último lugar é um desdobramento e nova retirada do grupo pertencente à aldeia Retirinho. Ocorreram também dispersões para além da Fazenda Guarani: parte dos Pataxó juntamente com os Pankararu, remanescentes do presídio indígena desativado e da aldeia Brejo dos Padres em Pernambuco, iniciaram um movimento migratório, entre 1994-2005, e construíram a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, ao norte de Minas, em Araçuaí (MG). Em 2006, Kanátyo e Clóvis, duas lideranças da aldeia Retirinho, se mudaram para Itapeçerica (MG), cerca de 201 quilômetros ao sul de Belo Horizonte (MG), e se estabeleceram na aldeia Muã Mimatxi (CARDOSO, 2008; SILVEIRA COELHO, 2011; ALVES DE SOUZA, 2015).

Em julho de 2010, houve dois novos movimentos de evasão dos Pataxó a partir da aldeia Sede. O grupo liderado por Seu Zuza se

² O Parque Estadual do Rio Corrente situa-se no distrito de Felicina, no município de Açucena (MG). A reserva ambiental foi criada pelo Decreto Estadual 40.168 de 17 de dezembro de 1998 numa área de 5065 hectares (MINAS GERAIS, 1998), tendo como objetivo preservar algumas das poucas espécies remanescentes de fauna e flora da Mata Atlântica no Leste de Minas, além de proteger as cabeceiras de córregos e afluentes do rio principal. Entretanto, como bem lembra Natália Pataxó, professora indígena de Gerú Tucunã, “a área do Parque Estadual do Rio Corrente está longe de ser um parque, pois é muito degradada e não tem política de recuperação da mesma. Está toda irregular desde a criação” (CONCEIÇÃO, 2016). Além disso, o Rio Corrente recebeu, em 2015, parte dos rejeitos e minérios de ferro advindos do rompimento da Barragem de Fundão da Mineradora Samarco.

direcionou para o Parque Estadual Serra da Candonga, em Guanhões (MG). Ainda nesse mesmo mês, Bayara e os/as demais integrantes do Alto das Posses, junto aos Pataxó de outras aldeias *do Guarani*³, pediram ajuda de *parentes* e do pajé Albino no território ancestral de Barra Velha, em Porto Seguro (BA), para construir uma nova aldeia num local de difícil acesso no Parque Estadual do Rio Corrente – Açucena (MG). Entre as margens do curso d'água homônimo e seguindo as curvas tortuosas dos atalhos de terra e serras no interior dessa reserva ecológica, entrevê-se na atualidade a Terra Indígena Gerú Tucunã, dentro de um vale, parcialmente subsumida pela vegetação cultivada pelos Pataxó ao longo desses anos (2010-2019) no centro do entremontes. Seria essa uma tática de resistência? Quais os sentidos cosmológicos, espirituais e ontológicos nesses deslocamentos dos Pataxó de Gerú Tucunã pelo Leste Etnográfico⁴? Por que os Pataxó se deslocaram tantas vezes dentro e além da Fazenda Guarani?

Esta pesquisa, ainda em andamento, pretende lançar luzes nos percursos do grupo de Bayara, nos movimentos que os Pataxó de Gerú Tucunã perpassaram e ainda perpassam ao atravessar as fronteiras sinuosas entre os lugares que habitam e os feixes de relações no limite do seus mundos, multiverso cuja existência interrelaciona desde seres não humanos – *Pai da Mata, Caipora, caboclos*⁵ – até certos agentes que vivem no Parque – posseiros nas terras da reserva, manifestantes do Movimento Sem Terra (MST) que se fixaram em um assentamento nas cercanias da aldeia. Neste artigo, em específico, relaciono as primeiras impressões de campo em Tucunã com a etnologia das terras baixas sul-americanas em um ensaio mais teórico do que propriamente etnográfico.

Além da incursão inicial em busca da autorização das lideranças e do povo pataxó de Gerú Tucunã, estive com os Pataxó de Açucena em três estadas em 2018. Regressei à aldeia durante os meses de janeiro e fevereiro de 2019. Logo, o que apresento no decurso deste artigo mais se parece a uma síntese provisória, um rascunho contra o qual as observações posteriores deverão insurgir, provendo torções metodológicas e, quem sabe, levando a canibalização do próprio repertório de ideias mobilizadas ao longo do ensaio.

Espero que o aprofundar nas exegeses pataxó possa mover-me cada vez mais afora dos jogos de espelhamento teórico, relacionando em

³ Os Pataxó de Açucena costumam se referir a Terra Indígena Fazenda Guarani, ou a Fazenda Guarani ainda nos tempos do presidio indígena (1972-1986), como “o Guarani”; “lá no Guarani”. Ao longo do tempo, farei uso dessa forma enunciação em retrospecto para mencionar o período anterior à vinda do grupo para Açucena (1979-2010).

⁴ Os povos ameríndios que vivem entre o Rio de Contas, o Rio Jequitinhonha e o Rio Doce compõem uma área de interesse etnológico denominada de “Leste Etnográfico” (MELATTI, 2016). Até meados do século XIX, esta região entre a Serra dos Aimorés em Minas, o extremo sul da Bahia e o norte do Espírito Santo fora considerada um “bolsão” incólume às frentes da expansão do litoral.

⁵ As palavras postas em itálico são ideias-conceito empregadas pelos próprios Pataxó de Açucena. Os *caboclos* são ancestrais pataxó, os *velhos guerreiros* que após a morte retornam ao território e vivem ao redor da aldeia. Os *caboclos* não têm necessariamente uma relação auspiciosa com os Pataxó e a ambiguidade que paira sobre eles/as pode ser cotejada à anfibiologia própria das figuras xamânicas ameríndias, cuja ação espiritual pode ir da cura ao enfeitiçamento, dando azo tanto ao debelar de certos males, quanto à capacidade de incuti-los mediante práticas apropriadas (SZTUTMAN, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

molde disjuntivos as literaturas etnológicas e as noções pataxó num duplo desiderato (HOLBRAAD, 2014, p. 137): “*hasta al fondo, hasta afuera*”. Isto é, aceder a “outros mundos possíveis” (VIVEIROS DE CASTRO e SZTUTMAN, 2008) requer uma imersão nas concepções indígenas ao mesmo tempo em que o/a antropólogo/a deve ir cada vez mais *afuera* de suas suposições ontológicas para assim distorcer os seus arranjos conceituais.

Do Rio Doce ao Vinhático

Localizada quase ao ponto médio da reserva ambiental, Gerú Tucunã se abre em meio às pequenas colinas e morros mais altos, sugerindo limites tênues entre o dentro e o fora, entre o Parque e a terra indígena. A própria paisagem que aflora acima de olhos exhibe esse apanágio, as copas de jacarandás e sapucaias da Mata Atlântica se mesclam aos coqueiros trazidos da Bahia e com as roças de mandioca plantadas pelos Pataxó ao lado de suas casas de barro (CONCEIÇÃO, 2016).

Com a intenção de levar adiante um trabalho de pesquisa junto aos Pataxó de Açucena, iniciei uma longa jornada de viagem em junho de 2018. Parti dias antes de Goiânia (GO), passei a semana em Catalão (GO) para seguir meu aprendizado na docência⁶ e de lá tomei rumo à Belo Horizonte (MG). Novamente outra troca de ônibus, outro itinerário, dessa vez, para Governador Valadares (MG). Os trezentos quilômetros que separam a capital mineira do Vale do Rio Doce, no Leste de Minas, pareciam bem mais extensos.

Nos trechos sinuosos da rodovia, os corpos dos passageiros eram lançados, por vezes, à esquerda e à direita. Não se podia conter o deslocamento do tronco. Na medida em que o ônibus avançava malas caíam do compartimento acima da cabeça e as pernas titubeavam com o devir curvilíneo do terreno irregular. Os movimentos eram centrífugos e em nada podiam contra a altivez tortuosa das serras.

Havia outra alternativa para ir à Gerú Tucunã. Ao invés de contornar os outeiros, era possível fazer a viagem às margens do Rio Doce através da estrada de ferro que liga Belo Horizonte (MG) à Vitória (ES), um percurso de sete a oito horas até alcançar a estação ferroviária de Governador Valadares. Se ao cume das serras viam-se os intervalos de Mata Atlântica transformados em pastagem, no sopé a nudez dos morros era substituída pela coloração macilenta do rio que por vezes cedia espaço a ilhotas de areia dispersas num ponto e outro.

Entre as aleias mal recortadas das colinas e os bancos de sedimento no curso d'água, vemos as marcas das frentes de expansão nas paisagens

⁶ Em junho de 2018, quando ainda averiguava a possibilidade de minha estada de campo com os Pataxó, dividia-me entre as incursões iniciais, as atividades da pós-graduação em Goiânia e o trabalho de professor substituto na UFG (Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão), o que tornava a ida para Gerú Tucunã um deslocamento por estas três localidades, Goiânia (GO), Catalão (GO) e Governador Valadares (MG). Em dezembro de 2018, mudei-me para o Leste de Minas Gerais, facilitando o trajeto para aldeia, além de encontrar os Pataxó em Governador Valadares por conta dos tratamentos médicos na cidade.

do Vale do Rio Doce, que remontam desde a Guerra Justa aos Botocudos decretada por D. João VI em 1808 (WIED-NEUWIED, 1958 [1820]; MATTOS, 1996) até os rastros do “crime da Samarco/Vale”⁷ de 2015. Após nove horas de viagem, desembarquei na rodoviária de Governador Valadares e entrei em contato com o cacique Bayara. Ele orientou-me a ir para o pequeno distrito do Horto Vinhático, em São Geraldo da Piedade (MG), um percurso de uma hora e meia de ônibus. De lá eu deveria telefonar novamente para que Sinaré, seu filho, me apanhasse de motocicleta.

Antes mesmo da paragem em frente a única praça do vilarejo, já não tinha sinal no celular. Saltei do ônibus e busquei pela primeira pessoa que pudesse acorre-me, era Verônica e sua mãe, Dona Filomena. Perguntei a elas onde poderia ter acesso a um orelhão ou adquirir um chip da única operadora disponível no vilarejo de modo a dar notícias de minha chegada à liderança pataxó.

Verônica gentilmente aprontou seu telefone, porém era um dia chuvoso e depois soube por Edmar, sobrinho do cacique, que as rajadas de vento afetam as ligações telefônicas na aldeia. Era necessária uma corrente de ar auspiciosa, e se caso a nebulosidade cedesse a uma precipitação espessa, provavelmente não atingiria meu destino final. Os caminhos de Gerú Tucunã não podem ser percorridos de moto ou carro na estação das chuvas. Quando os Pataxó chegaram na região, eles apeavam no Vinhático e andavam por uma trilha de quatorze quilômetros até a aldeia, cruzando no decurso do roteiro o distrito, a ponte do Rio Corrente e o Parque.

Enquanto esperava pelo contato com Bayara, sentei-me embaixo do rústico coreto, de costas para o edifício esverdeado da paróquia. Verônica na tentativa de fazer as ligações adentrou para sua casa nas imediações do largo. Nesse ínterim, Dona Filomena aproveitou o ensejo para indagar o que trazia alguém de “Goiás” ao Vinhático. Conte brevemente de minha ideia de campo junto aos Pataxó e ela disse que logo eles estariam pela praça, mesmo se não informasse meu paradeiro. Filomena apontou para o boteco do Sebastião, ao lado de uma pastelaria, reconhecido por ser o ponto de encontro dos “índios” no povoado.

Após algumas idas e vindas entre o Vinhático e a aldeia, percebi que o distrito era uma espécie de antecâmara, um limiar por onde os mundos indígenas e não indígenas se intersectavam, deixando entrever as conexões e ruídos de tramas relacionais díspares. Até mesmo a toponímia empregue por uns/mas e outros/as demonstrava a distância entre tais mundos. Os nexos de lugares entre a cabana no centro da aldeia, as matas ao redor do anel de casas de barro habitadas por uma série de entes não humanos (plantas, animais, *caboclos*, *Hamãy*, *Camunderê*, dentre outros seres) e os arriscados intercursos entre a terra indígena e o Parque, tal qual despontam à existência para os Pataxó, eram frequentemente subsumidos numa categoria mais ou menos análoga

⁷ Refiro-me ao rompimento da Barragem de Fundão da Mineradora Samarco, em novembro de 2015. Esse fatídico acontecimento ao invés de ser categorizado simplesmente enquanto um “desastre/acidente ambiental” é compreendido por alguns dos povos indígenas do Vale do Rio Doce como “Crime da Samarco/Vale”, tendo em vista que retrata implicações cosmopolíticas e ontológicas profundas, sobretudo, para os Krenak (FIOROTT, 2017).

pelos/as habitantes do vilarejo. Dona Filomena reconhecia o Parque Rio Corrente como “Mata do Bambu Amarelo”, outros/as o relacionavam com a “antiga carvoaria” existente antes da fundação da reserva, em 1998.

Depois de algum tempo – Verônica voltou ao portão azul de seu quintal com os cabelos molhados e exibindo um sorriso – ouço Bayara ao telefone. Informei a ele a minha localização e logo fui convidado a juntar-me a elas naquele almoço sabático. Apesar de ser a minha primeira vez ali, vi como o desenrolar dos acontecimentos acionou uma certa trama de relações sociais: o ponto de ônibus ante a casa de Verônica, o meu pedido de ajuda, as suas chamadas para uma professora do distrito com intuito de confirmar se os números de contato de Tucunã estavam corretos, as tentativas de ligação em meio ao tempo nebuloso e posteriormente a resposta de Bayara que me aguardava na aldeia.

Duas horas se passaram desde que aportei no largo. Tanto o apoio de Verônica, quanto o convite de Dona Filomena soaram-me como uma viração dos ventos, no duplo sentido da expressão, continuidade metonímica das rajadas e disjunção metafórica de referentes. Apesar de ainda não ter registrado as interpretações pataxó sobre a dinâmica dos ventos nas ligações telefônicas, eles já ressoavam em minhas andanças no distrito. Confesso que o sono já tomava conta do meu corpo depois de mover-me entre trechos despedaçados de Goiânia à Governador Valadares, porém encontrei no ato daquelas duas senhoras uma daquelas euforias abruptas que o campo propicia ao pesquisador.

O itinerário de Governador Valadares ao distrito não é longo. Aos sábados, faz-se duas paradas na Paca – Penitenciária Francisco Floriano de Paula – antes de atravessar as fronteiras duma cidade a outra e atingir as porções de terra à sudeste do município de São Geraldo da Piedade, onde se localiza o Vinhático. Porém, algumas sendas a serem trilhadas aguardavam-me mais adiante.

Em poucos minutos após a ligação de Verônica, vejo um rapaz empunhando num dos braços um capacete vermelho: era Sinaré vindo em direção a mim pela azinhaga perpendicular à rua A, uma das quatro vias que recortam o quadrilátero da praça, no qual num extremo se antepõe a igrejinha verde e no outro o boteco de Sebastião. Despedi-me de Verônica e Filomena, agradei pelo convite do qual não pude desfrutar e segui com Sinaré pela trilha aberta da rua A até as margens do Rio Corrente. Este afluxo desemboca no Rio Doce e estabelece os limites entre os municípios de São Geraldo da Piedade e Açucena, entre o Vinhático numa margem e o Parque na outra.

Cruzando a ponte do Rio Corrente

Na prática, as linhas rígidas que cindem e instauram domínios diferenciados são habilmente dissuadidas e em vez de perseverar a lógica dos lugares autopoieticos, pude ver como os mapas e seus traços, no sentido geométrico da limitação – dos contornos e perímetros –, abrem preâmbulo para as acepções matemáticas do limite-tensão (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Os caminhos que conduzem do distrito à aldeia,

passando pelo Parque, parecem apontar para a relação diferencial do puro limite de que fala Viveiros de Castro (2002b).

As nuances entre as matas e os seres que ali se encontram sinalizavam passagens recônditas, amiúde, inauditas para o viandante inexperiente como era meu caso, mas Sinaré indicava às vezes com os arranques do pneu, olhares e falas dos perigos que corríamos ao trespassar em territórios de posseiros dentro do Parque, pelos manifestantes do Movimento Sem Terra (MST) que haviam se assentados há dois meses – em abril de 2018 – a poucos quilômetros da aldeia ainda no interior da unidade de conservação ecológica.

Interstícios e sinuosidades marcam a circulação pelas trilhas do Vinhático à Gerú Tucunã. A própria mudança repentina de vegetação no entorno das veredas, as diferentes temperaturas, as pastagens e os animais ruminantes acima das colinas, a braúna *lavrada*⁸ para construção de mata-burros e porteiras pelos posseiros anunciavam algumas dessas linhas-tensão, em estreita observância pelos Pataxó em suas práticas de habitar. Não quero fornecer a falsa impressão de que a existência desse povo indígena tenha reverberações apenas no plano das relações interétnicas com tais agentes. Independentemente da presença de posseiros, integrantes do MST e os arrendatários da região, a cosmopolítica pataxó se constitui por diferentes linhas de ação e nisso a agência dos *caboclos*, de *Caipora* – ou *Hamãy* –, *Pai da Mata*, certos animais, ervas e outros entes é tão fundamental, quanto os feixes de relação para além dos mundos pataxó.

Sob linhas êmicas do dentro e o fora, entre a terra indígena e os rebanhos dos posseiros, a cabana no pátio central da aldeia e seus liames com as roças de milho no assentamento fundiário, as circunscrições do Parque e o Vinhático na outra beira do Rio Corrente, desenham-se uma série de fluxos, fronteiras espúrias e táticas que se desengastam da texturologia euclidiana dos espaços (CERTEAU, 1998). A termo da trilha do distrito ao rio, ainda no lado de São Geraldo da Piedade, Sinaré pediu-me para descer da moto ao passarmos pela ponte.

Ao longo das primeiras vezes que passei pelo Parque, percebia a ponte se esfacelar aos poucos, ripas cediam e submergiam rio adentro, as motocicletas praticamente deambulavam pelas lacunas desenhadas através das fasquias postas em improviso, era como se estivessem dançando no ar sob o firmamento pueril de cada nesga de madeira atada ao alambrado. Com o devir dos meses, via as tiras se converterem da posição horizontal para a diagonal, preenchendo o vazio sob uma virtualidade aquática e fazendo-nos andar num equilíbrio inconstante. Por vezes, era necessário que uma segunda pessoa descesse da moto e averiguasse a posição das tábuas antes que o motoqueiro fizesse a travessia.

Esta ponte e a estrada de terra no seguimento da rua A são as duas únicas rotas para aceder ao Parque partindo do Vinhático. Os Pataxó, em geral, quase não utilizam as rotas possíveis de Governador Valadares à

⁸ Lavrar a madeira corresponde à atividade de limpá-la das asperezas das cascas, os pedaços atingidos por cupim, perquirindo o cerne do lenho.

aldeia através do distrito de Felicina, pertencente ao município de Açucena. Fabiano Alves de Souza (2015), em sua breve estada de campo em Gerú Tucunã, relatou sobre o difícil acesso a partir de Valadares, passando por Naque (MG), até conseguir uma carona num transporte escolar de Felicina à terra pataxó em 2012.

Fotografia 1: Ponte do Rio Corrente



Fonte: Gonçalves (2018).

Construída de materiais improvisados, a ponte é aberta por dois cabos dum extremo ao outro, recoberta nos flancos por cordéis de arame entre a talinga feita de corrimão e os tampos irregulares de madeira. Por si só ela impede o trânsito de automóveis e camionetes, que recorrem ao trajeto longínquo com início na rua A, serpenteando por atalhos de terra para, assim, se dirigirem à aldeia. Se o movimento de pessoas, bicicletas e motos se faz possível pela passarela é em condições instáveis, uma vez que quem repõe as tiras de madeira são os próprios transeuntes da região.

Aqui é possível retomar os argumentos de Clastres (1979) e Certeau (1998), vendo que mesmo o abandono da passarela pode ser produtivo em outros termos: talvez seja sobretudo pelos cacos das práticas, sob os olhos e de costas para o Estado que as agências microbianas do andar dos Pataxó escapem pelos ínvios tentáculos do poder panóptico e ao mesmo tempo lance sua eficácia subversiva não na resistência contundente, mas sim pelo campo das omissões, dos contrapoderes evasivos (GRAEBER, 2011), no dismantelo e não propriamente no firmamento sedentário.

Ao ressaltar as mediações ensejadas pela ponte, através da ponte ou dela enquanto operador analítico dos mundos em conexão, não pretendo aqui inclinar-me num exercício puramente anedótico ou com pretensões kafkanianas no qual os elementos não humanos são blasonados pelo ego trágico do narrador – antropólogo, no caso. Mesmo sendo o autor deste relato um eterno aprendiz de etnologia indígena, tampouco arrisco-me aos anseios de guiar os expedientes aqui apresentados a portos amazônicos, por assim dizer, numa clara hipostasia etnológica, fazendo os mundos Jê do Leste serem lidos pelos repertórios conceituais das sociedades tupi da Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; 2002c) ou dos Guarani das terras baixas sul-americanas (H. CLASTRES, 1975; CLASTRES, 1979).

Contudo, toda essa propedêutica se faz necessária para situar a leitora – ou o leitor – das considerações iniciais que volto-me ao interpretar o movimento dos Pataxó da Fazenda Guarani para Açucena, a sua busca de novo lugar para viver e os diferentes aspectos imbricados nesse deslocamento: a cosmologia e a *segurança espiritual* de um povo em dispersão, a procura de *fortalecer* o corpo mediante suas relações ontológicas com as ecologias e as práticas do habitar.

Destarte, a ponte desempenha os sentidos de um operador analítico que permite a mim e aos leitores aproximações sucessivas aos caminhos dos Pataxó, apegando-se a uma realização que se diz objetificante nas existências não indígenas do entorno – seja do Parque, seja do distrito, seja dos posseiros –, promovendo nela torções e fazendo-a falar outras coisas a partir da cosmopolítica pataxó. Não me atenho à ponte apenas em sua assunção reificada, ou seja, na sua qualidade transitiva e suas funções específicas, mas também enquanto modalidade, liame, veículo narrativo para se chegar alhures (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Além da sua estrutura física, ao mesmo tempo em que a passarela nos conduz aos caminhos de Gerú Tucunã, ela parece coadunar num mesmo feixe, ao menos, dois aspectos nodais do movimento dos Pataxó ao Parque Rio Corrente: os seus modos “contra o Estado” (CLASTRES, 1979) e o “afastamento dispersivo” (PARAÍSO, 1994) do grupo ao se deslocar da Fazenda Guarani para uma porção de terras algures com escassos acessos nas cercanias. É a partir do desejo de isolamento relativo que considero a ponte do Rio Corrente enquanto ponto iniciático e veículo de imagens para uma certa economia de conceitos dos próprios Pataxó.

Numas das tantas conversas que tive com Bayara, estávamos nós dois, em janeiro de 2019, em seu *kijeme*. O *kijeme* é a noção dos Pataxó para se referir à construção de uma casa num novo lugar, uma nova gleba de terra. Além de estabelecer recuos e afastamentos relacionais com os seres da mata e as outras glebas familiares mantidas pelos Pataxó, o *kijeme* envolve negociações cosmológicas em *caçar a lua certa*, geralmente, na fase mingunte, para que os traçados de taquara da casa não broquem e nem que a lama, que encobre as paredes, se dissolva nos temporais. Ao final da construção, se *lameia* o dono da casa com a mesma lama utilizada na feitura das paredes externas e divisões internas do *kijeme*, o que

parece criar um contínuo metonímico entre a lama e a corporalidade. Essa relação também se desdobra nos usos que o barro ganha na socialidade⁹ aldeã: é comum retirar lascas e pedaços do barro já rijo na preparação de chás para o tratamento de dor na garganta e resfriados, como explicou-me Dona Nivalda, irmã do cacique Bayara e mãe de Natália.

Do quintal do seu *kijeme*, Bayara, sentado numa cadeira, olhava para as matas ao centro da aldeia e estava com um semblante animado, provavelmente, devido às últimas notícias que recebeu. O então governador de Minas Gerais, Fernando Pimentel, havia publicado o decreto de demarcação do “território indígena do Povo Pataxó Gerú Tucunã”¹⁰ em dezembro de 2018, especificamente no dia 27 (MINAS GERAIS, 2018). A novidade pegou os Pataxó de surpresa, as esperanças de regularização do território escamoteavam com a passagem das últimas semanas daquele ano de tal maneira que a maioria deles/as resolveu participar dos jogos indígenas de Minas Gerais nos Xacriabá, em São João das Missões (MG).

De lá que eles/as souberam das últimas notícias pelas vozes de outro povo, celebrando o momento com um *toré* na presença de alguns povos Jê do Leste Etnográfico, os Maxakali, os Krenak, os Pataxó da Fazenda Guarani e os anfitriões da competição, os Xacriabá. Talvez não seja copioso colocar em relevo o paroxismo dessa viagem: foi na dispersão, no deslocamento propiciado pelos jogos indígenas, nesse ato de virar as costas para o Estado sem esperar grandes feitos de sua parte, que os Pataxó se depararam com os frutos de sua luta pela terra indígena após oito anos da mudança. O reconhecimento estatal do território deixava raízes fora dali, além das terras xacriabá num santuário de Mata Atlântica ao Leste de Minas Gerais.

Ao longo de nossa prosa, Bayara contou-me como a mudança para Gerú Tucunã engendrou transformações espirituais e recuos face aos perigos ontológicos provados pela presença dos evangélicos na Fazenda Guarani:

Bayara: quando a gente fazia nossas orações dentro do, da Festa da Dona Nete, da festa da, que fazia a Festa das Águas, nós lá que cantava nosso ritual o pessoal

⁹ Por *socialidade* entende-se o significado que Marilyn Strathern confere a esta expressão a partir das formulações melanésias, designando “a criação e manutenção de relações sociais” (STRATHERN, 2006, p.40). Strathern (1999) prefere o termo *socialidade* à expressão “sociabilidade”, conceito derivado das proposições teóricas de Simmel. Em inglês, “*sociability*” aponta para uma experiência empática em comunidade, o que exprime certa sentimentalização das relações sociais na leitura da autora. Isto conduz a reducionismos de todo tipo, da reciprocidade ao altruísmo, da *socialidade* à sociabilidade, como se as relações remetessem apenas a algum lado afável da vida social ou estivessem sempre imbuídas de alguma conotação positiva (STRATHERN, 1999). Neste texto, endosso a diferenciação de Strathern e prefiro, tal como ela, empregar a noção de *socialidade*.

¹⁰ Conforme a publicação no Diário do Executivo de Minas Gerais assinada pelo governador Fernando Pimentel, em 27 de dezembro de 2018 (MINAS GERAIS, 2018): “Fica declarado de interesse social e reconhecido para fins de regularização fundiária o limite do território indígena do Povo Pataxó Gerú Tucunã, contendo área de aproximadamente 5.065,00ha (cinco mil e sessenta e cinco hectares), localizada no Município de Açucena [...] [a] área refere-se ao Parque Estadual Rio Corrente, criado pelo Decreto nº 40.168, de 17 de dezembro de 1988, que passará a ter dupla afetação, garantindo-se a ocupação e o uso dos recursos naturais pelo Povo Pataxó Gerú Tucunã”.

ficava meio criticando por causa da igreja evangélica. Isso foi um derrubamento muito da tradição também né e sufocou muito mesmo que eu queria construir meu cantinho pra gente fazer uma oração, pra gente fumar um cachimbinho [...]. Isso fez, Antônio, a gente construir essa relação sobre a espiritualidade, porque a espiritualidade ela aí que eu falo assim nossos guerreiros, às vezes, ele protege de todos os lados tanto espiritual tanto na terra né, porque o índio ele quando ele vai pra natureza né, o caçar, o pescar, ele vai com sentido de trazer várias, várias objetivo, vários objetivos: esperança, esperança na dignidade do seu povo né, buscar conhecimento né, você vai buscar relação com as plantas medicinais.

As práticas de acesso aos *guerreiros*, os *caboclos da mata e da água* que vivem ao redor da aldeia, aparecem vinculadas à *espiritualidade*, à fumaça do cachimbo, às defumações durante a Festa das Águas¹¹, ritual de *batizo* dos Pataxó de Minas em outubro de cada ano. Estas práticas eram alvo de crítica dos pastores e fiéis evangélicos em Carmésia. Veja que este breve excerto lança luz em outros temas: a relação entre a *espiritualidade* dos *guerreiros*, as relações com a *natureza* e as suas implicações no corpo através das plantas medicinais.

Se de um enfoque interno a vinda para Açucena implicou questões corporais e contatos cosmológicos mais amplos, no campo das agencialidades, para além dos mundos pataxó, aparece não só os *derrubamentos* da igreja evangélica, mas também os riscos existenciais de se tornar “um índio solto”, *sem histórias*, longe do chão espiritual da aldeia e aberto a trocas contíguas com a cidade:

Bayara: eu tive nosso jovem é de lá de Carmésia pra cá modificou muito. Mudou porque lá Antônio o, o relacionamento com a cidade estava muito perto né e aqui a gente mudou totalmente diferente né, por causa da cultura, costumes, acender uma fogueira né, conversar, contar história [...] o indígena sem história, ele, ele, veve é, é, sem de botar o pé no chão. Ele é um índio solto, é um índio solto. Então isso é bacana porque isso trouxe muita, muita uma realidade espiritual para a gente né. Essa mudança ela trouxe uma vida, uma vida, um conhecimento, uma vida que eu falo uma vida de esperança, uma vida de futuro porque é, é assim a gente igual eu sempre falava pro meu povo: “eu quero um hoje ver um pedaço de terra mais afastado da cidade né” porque nós temos Valadares 50 quilometro, nós temo ali

¹¹ Rito de nomeação e *batizo* dos Pataxó de Açucena que ocorre na primeira semana de outubro de cada ano. Neste ritual, algumas mulheres pataxó *recebem* os *caboclos da mata* enquanto aguardam a chegada do *Pai da Mata*. O *Pai da Mata*, *Emburé*, possui um dos homens presentes na cerimônia. Tomado pelo ente, o pataxó possuído volta coberto de palha de bananeira por todo corpo, se movimenta até uma lagoa no meio de uma *mata sarrada*, mergulha o corpo da criança na água e balbucia no ouvido dos pais o novo nome dela na língua do *Emburé*.

um povoado, 16 quilometro, nós temos uma outra cidade aqui 35 quilometro, nós temo uma outra 40. Quando eu cheguei aqui que eu já avistei o lugar: “poxa aqui vai ser o lugar que eu quero pro meu povo né”. Então isso mostrou muita dignidade, Antônio, e mostrou muito assim no passado, acho que meus guerreiros, outros guerreiros tanto dos Botocudos, dos Pataxós têm essa relação que tinha muito bacana, passaram por aqui, porque assim renasceu um outro povo pataxó no, nesse mermo local. Por que eu falo isso renasceu? Porque a natureza ela precisava disso. Ela precisava disso nossa mãe terra dela precisava desse, desse diálogo que ela já tava gritando né. Ela já estava gritando pra sobreviver.

Nas incursões em 2019, mesmo sendo o contingente populacional na aldeia exíguo, entorno de 65 indígenas, dentre 22 homens, 20 mulheres e 23 crianças e jovens, busquei aproximar-me de algumas pessoas que guiaram o meu campo nessa primeira fase. Além do cacique Bayara, posso dizer que a sabedoria dos anciãos como o velho Sapucaia e o desvendar de práticas do *encaboclar* com Dona Eliene, Tamaru e Sekuai foram-me sem dúvida extremamente interessantes. Isto propiciou-me conhecer Tucunã um pouco além da cabana central, nos rincões do xamanismo praticado na “Cabaninha do segredo”, uma casa de reza na periferia do círculo imperfeito da aldeia, já nas entradas da mata.

Pude contar, durante minha estada, com as histórias de Joãozinho Gameleira, os banhos de ervas preparados por Mani e Natalina, as críticas perspicazes de Aririnha, Kaypunã e Akawê, além dos relatos de Putumuju, Natália e Sinaré. Foram estas mulheres e homens que me abriram aos poucos para um certo campo de interlocuções, e pude perceber como a socialidade pataxó detém uma inteligibilidade própria dos seus termos, dos afastamentos e relações necessárias ao *fortalecer* o corpo e manter a sua *segurança espiritual*.

Estas observações atiram-me inclusive a compreender que as passagens circunscritas ao Parque, o caráter labiríntico das estradas entre a aldeia e os dois distritos – Felicina e Vinhático – , além da própria precariedade da ponte sobre o Rio Corrente, imbricam-se, de diversas maneiras, à existência dos Pataxó de Açucena, uma vez que os buracos abertos pelas vias, as betesgas entre os atalhos de terra e os ziguezagues das rotas se imiscuem ao isolamento relativo de Gerú Tucunã.

Pelas palavras de Bayara, a dispersão desdobra-se não só pelo se afastar de (cidade, evangélicos), mas também no consubstanciar-se, fazer-se com, em relação à, ou seja, nos encontros dos Pataxó com a diferença (CARDOSO, 2016) e, sobretudo, na evocação contra escatológica da *mãe terra*: em seu grito de sobrevivência, ela faz renascer um *outro* povo pataxó para socorrê-la dos desmatamentos no Parque. Ao que parece, os *caboclos*, os antigos *guerreiros* pataxó e botocudo que povoavam as florestas de Mata Atlântica no Vale do Rio Doce agem enquanto intermediários nessa relação situada entre o afastamento e o apelo das forças cosmológicas.

Em termos gerais, duas ideias se revelaram importantes nas

narrativas registradas até então: a) as teorias da alteridade pataxó tendem a conceitualizar que o movimento do grupo da Fazenda Guarani para criar a nova aldeia Gerú Tucunã é mais do que um mero deslocamento e parece implicar diferentes aspectos da socialidade: questões cosmológicas, construção do corpo, contatos com as alteridades próximas e distantes e a relação disso com a condição espiritual da pessoa; b) pelo que pude compreender até o presente momento, tal socialidade não pode ser só realizada entre humanos e envolve uma série de seres não humanos (animais, plantas, *caboclos*, *Caipora*, *Camunderê*, dentre outros) com agências diversas na cosmopolítica local.

No movimento complexo de buscar um novo lugar para se viver, tanto a economia ontológica – diferença e produção dos seres –, quanto a ontologia política – embate entre mundos indígenas e o Estado –, parecem ser duas frentes de pesquisa entrelaçadas entre si, conforme propõe Mauro Almeida (2013, p. 25):

[...] lutas pelo reconhecimento em que estão em jogo redes de pessoas-animais-*Caipora*, redes de mulheres-mandiocas-saberes coletivos e redes Estado-antropólogos-quilombolas. Há uma conexão entre o domínio da economia ontológica (produção) e ontologia política (conhecimento). Essas expressões não são mais sinônimas, mas contêm uma nuance: a primeira trata de conflitos de produção e distribuição de entes, e a segunda trata do confronto político entre mundos possíveis – além do mundo das mercadorias e do Estado Nacional.

Se aquilo que procura pelo reconhecimento ao mesmo tempo se constitui ontologicamente enquanto tal (ALMEIDA, 2013)¹², este constituinte processual, ressonância de um duplo epistêmico, da sua produção em meio a outras multiplicidades ontológicas implicadas – *Hamãy-Pai da Mata-caboclos-Pataxó* – e de sua insurgência política no encontro com mundos díspares – *Caipora*-posseiros-MST –, então provavelmente os filamentos que coligam a economia ontológica com os embates existenciais detêm diferentes desdobramentos nas distintas temporalidades e percursos do grupo hoje aldeado no Parque Estadual do Rio Corrente.

Antes de criarem a nova aldeia em Açucena, os Pataxó de Gerú

¹² O artigo seminal de Mauro Almeida (2013), publicado na R@U – Revista de Antropologia da UFSCAR, é esclarecedor sobre o duplo produção/reconhecimento, sendo que o segundo termo deste binômio não corresponde à noção de reconhecimento pelo outro, às chamadas “identidades de balcão”; quando a existência de uma alteridade perpassa pela chancela institucional de organizações políticas do Estado, seja a FUNAI, o Ministério Público, dentre outras instâncias. Em sentido estrito, reconhecer algo apenas pelo seu ato de nomeação no outro é suprimir a existência de indígenas, quilombolas, *Caipora* enquanto tais em suas diferenças intensivas: “a luta pelo reconhecimento tem como foco o reconhecimento/produção da existência. Não é uma questão de semântica ou de ressemantização, e sim de história da constituição real de entes sociais. É claro que na história ontológica real, a luta pode ocorrer em grau maior ou menor, ou pode não se completar. A existência de seres como nações, povos indígenas e quilombos não tem um resultado determinado de antemão. Isso é ilustrado pela complexa história de genocídio e de recuperação da autonomia ontológica de povos” (ALMEIDA, 2013, p. 23).

Tucunã, como já disse antes, viveram na Fazenda Guarani (MG), na aldeia Pau-Brasil (ES) com os Tupiniquim e na aldeia mãe da etnia, em Barra Velha (BA). Nesses deslocamentos, a dispersão, ao que parece, desponta como uma tática nativa para manter a própria existência do grupo e tudo o que ela engendra: cosmologia, práticas rituais, pinturas, cuidados com o corpo, relação com os seres não humanos, *espiritualidade* indígena, práticas de plantio de roças, distância dos diferentes outros que entrecruzam o universo pataxó, entre outros aspectos.

Surgidos/vindos do *Fogo*

A presença dos Pataxó em Açucena se articula, em tempos mais recuados, a dois episódios históricos: o Fogo de 1951, evento trágico caracterizado pela ação da polícia baiana, que culminou com incêndio da aldeia de Barra Velha e a posterior dispersão dos Pataxó; e a implantação do Parque Monumento Nacional do Monte Pascoal (PNMP) em 1961¹³ nas imediações de Porto Seguro. Não seria ocasional que alguém se perguntasse: como acontecimentos que se sucederam no extremo sul baiano desembocaram na vinda dos Pataxó para o Vale do Rio do Doce, em Minas Gerais?

A depender do grau e minúcia de saber historiográfico e etnológico da região pelo/a autor/a, nós poderíamos desdobrar diferentes respostas. Melatti (2016), por exemplo, já sinalizaria que não faz o menor sentido estabelecer uma cartografia de linhas euclidianas numa região onde alguns povos indígenas até pelo menos o século XIX, circulavam com alguma facilidade, cruzando os terrenos e navegando os ribeirões entre o Rio de Contas e o Jequitinhonha e, por vezes, trocando carne de caça e beiju, como faziam os Maxakali e Pataxó.

Carvalho (1977; 2009) e Sampaio (2000), por sua vez, provavelmente lançariam luz sobre essa pergunta, vasculhando as ocorrências históricas e buscando indícios de como estes dois eventos (o *Fogo* e a demarcação do PNMP) se atam a processos anteriores do contato interétnico dos Pataxó, a começar pela sua existência em bandos nômades de caçadores e coletores até meados do século XIX, perpassando pelo aldeamento compulsório da etnia em Barra Velha (BA), em 1861¹⁴, dentre outros aspectos postos em sucessão pela história

¹³ O Parque Nacional do Monte Pascoal foi instituído por Getúlio Vargas através do Decreto 12.729 de 19 de abril de 1943, mas ele só foi efetivado em 1961 pelo IBDF (Instituto Brasileiro de Defesa Florestal) depois da realização de estudos técnicos e medições na área que levaram a uma drástica redução das terras tradicionais de ocupação indígena. O PNMP abarca uma faixa de Mata Atlântica quase intocada entre o Monte Pascoal até a costa (SAMPAIO, 2000; CARVALHO, 2009).

¹⁴ Ante os conflitos entre indígenas e plantadores de cacau e na tentativa de evitar que os primeiros reivindicassem para si as suas terras no entorno do Monte Pascoal, o Presidente da Província da Bahia resolveu deslocar as populações indígenas do extremo sul para uma única aldeia situada em algum ponto da costa, próximo à embocadura do Rio Corumbau, em 1861. Com a dissertação de Maria Rosário de Carvalho (1977), aquilo que outrora era tratado enquanto uma hipótese de datação de origem de Barra Velha passou a ser considerado tese pelas etnografias seguintes (SAMPAIO, 2000; GRÜNEWALD, 1999; KOHLER, 2011; PEDREIRA, 2013). Por outro lado, Cardoso é crítico desta ideia. Ele defende em sua tese de doutorado (2016) que os Pataxó habitaram, mesmo naquele período, não uma única aldeia, mas sim uma multiplicidade relacional de lugares no Monte Pascoal, algo próprio da ontologia prática deles/as, lugares

interétnica. Assim, a Costa do Descobrimento¹⁵, depois de muitos séculos de “isolamento relativo”, em meados de 1930 se torna “zona de fronteira” de projetos modernizadores, estatais e privados, com a entrega de terras supostamente “devolutas” à iniciativa privada, o aldeamento forçado de índios/as em Barra Velha e a criação do PNMP através de um decreto de Vargas em 1943.

Destarte, a tônica central dos argumentos dos/as pesquisadores/as do Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB – ao qual Carvalho (1977), Agostinho da Silva (1993) e Sampaio (2010) se vinculam – é justamente o do “potencial de integração” dos povos ameríndios do sul da Bahia aos segmentos regionais da sociedade nacional, aos quais os Pataxó estavam destinados/as, sobretudo devido ao fato de terem sido sedentarizados/as e estarem em crescente dependência socioeconômica da sociedade majoritária, restando a eles/as apenas a identidade étnica enquanto mecanismo diferenciador do grupo (CARVALHO, 1977)¹⁶.

Corrêa (2000; 2003) e Cardoso (2016), ao folhearem a literatura produzida pelos/as antropólogos/as do PINEB, decerto se empenhariam em rever a diacronia fragmentada daqueles/as autores/as. Entre o aldeamento compulsório de 1861 dos Pataxó em Barra Velha (BA) e as trágicas circunstâncias do Fogo de 1951, Cardoso (2016) apontaria para um movimento mais difuso e menos marcado historicamente, isto é, o processo de “violência lenta” (NIXON, 2013) na região com a abertura de rotas pelo governo colonial de D. João VI entre a então capital do Rio de Janeiro e o Nordeste, através do Vale do Rio Doce, com a crescente vinda de madeireiros, arrendatários e as contendas sucedâneas pela posse de terras nas décadas posteriores.

Nesse sentido, o Fogo de 51 e a efetivação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961 explicitam em parte os trajetos de meus/as interlocutores/as de pesquisa. Isto porque a chegada dos Pataxó em Minas também se relaciona com a construção de presídios indígenas pela ditadura militar (1964-1985) no estado: o Reformatório Krenak em 1969 e a Fazenda Guarani em 1972.

Alguns/as dos/as Pataxó que hoje vivem em nove aldeias em Minas Gerais, quatro situadas em Carmésia – Sede, Imbiruçu, Retirinho e Encontro das Águas –, além de outras cinco distribuídas nos municípios de Itapeçerica (Muã Mimatxi), Araçuaí (Cinta Vermelha/Jundiba), Guanhões (Mirueira Pataxó), Açucena (Gerú Tucunã) e São Joaquim de Bicas (Naô Xohã Pataxó Hãhãhãe) – está última comunidade com indígenas pataxó e pataxó hã-hã-hãe – mudaram-se geralmente para Minas em decorrência da ocupação de suas terras por posseiros, gerando conflitos que levavam a deslocamentos sumários de etnias para aqueles

menos demarcados em linhas precisas e mais abertos a devires, em constante transformação a partir dos encontros entre os diferentes.

¹⁵ A Costa do Descobrimento se estende pelo litoral do extremo sul da Bahia entre as cidades de Belmonte (BA), nas porções mais ao norte, e de Prado (BA), nos limites ao sul.

¹⁶ Para maiores informações, vide as considerações de Viveiros de Castro (1999) sobre a etnologia do contato, Maria Rosário Carvalho (1977) e Thiago Cardoso (2016) para uma revisão geral das etnografias entre os Pataxó do extremo sul da Bahia.

dois presídios. A política indigenista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) assumiu, na época, um papel decisivo nessas prisões, uma vez que eram as denúncias dos chefes de postos indígenas (PI's) que ensejavam as transferências de indígenas e, por conseguinte, permitiam a permanência de arrendatários, plantadores de cacau e madeireiros no sul da Bahia e no nordeste de Minas (CORRÊA, 2003; CAETANO DA SILVA, 2003; DIAS-FILHO, 2015).

Feita essa digressão, gostaria de voltar-me para um ponto que inclusive intitula esta seção: vindos/surgidos do *Fogo*. Se há um aspecto em que a exígua literatura etnológica (CARVALHO, 1977; SAMPAIO, 2000; GRÜNEWALD, 1999; CARDOSO, 2016) a respeito da etnia converge é sobre a relevância do Fogo de 51 para a história do povo pataxó.

Cardoso (2016) abdica mesmo da possibilidade de uma metanarrativa acerca do episódio, ele prefere, ao invés, tratar de uma das histórias situadas e parciais que registrou durante o trabalho de campo em Barra Velha, afinal, para o etnólogo, cada pessoa ou família viveu o evento a partir de lugares e trilhas diferentes. Daí a impossibilidade de “UMA história dos Pataxó [...] ou uma História com H maiúsculo sobre tais eventos” (CARDOSO, 2016, p. 167). Já Sampaio (2000) e Carvalho (2009) vinculam as diferentes evidências, documentos de antes e depois de 1951 e relatos orais numa mesma descrição antropológica, mais ou menos aberta a conjecturas:

[...] em 1951, em um episódio fartamente noticiado pela imprensa de Salvador à época, que provavelmente tem sua origem alguns anos antes, quando, por ocasião da criação do Parque Nacional de Monte Pascoal pelo Decreto 12.729 de 19 de abril de 1943, as primeiras equipes técnicas visitaram a área, estabelecendo contato, direto ou indireto, com os Pataxós. A notícia da criação do parque é o provável motivo que levou líderes pataxós a empreenderem uma inédita viagem ao Rio de Janeiro, na expectativa de obter do Marechal Rondon o direito a suas terras. Retornaram da capital sem êxito aparente junto ao então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mas acompanhados por dois indivíduos de identidade misteriosa – sobre os quais se conjecturou serem ligados ao Partido Comunista – que, a pretexto de demarcar os limites das suas terras, estimularam-nos a saquear o pequeno comércio do vizinho povoado do Corumbau, o que desencadeou uma violenta reação policial a partir das cidades de Porto Seguro e Prado, dando origem a uma série de perseguições aos Pataxós e ao início da sua dispersão pela região. Os dois forasteiros foram mortos na primeira investida policial. Esse trágico episódio, até hoje muito marcado na memória dos Pataxós, é frequentemente percebido por muitos deles como um mal-entendido que causaria a perda de suas terras. (SAMPAIO, 2000, p. 35-36)

Em termos gerais, o Fogo de 1951, ou simplesmente o *Fogo*, é considerado pelos/as etnólogos/as como um “evento crítico”, conforme

os significados conferidos por Veena Das (1995) a esta expressão, ou seja, uma situação de ruptura do cotidiano que obriga o grupo afetado a se fazer enquanto ator político e a se defrontar com os aparelhos burocráticos do Estado. Apesar de se referirem à mesma noção, vejo que ela tem implicações teóricas e etnográficas distintas para os/as pesquisadores/as do PINEB e para a perspectiva da ontologia prática de Cardoso (2016).

Enquanto os primeiros vêm o estabelecimento de uma “totalidade política imaginada” (CARVALHO, 2009) no rescaldo do evento, o segundo percebe a passagem para uma nova condição existencial, de uma ontologia em que os Pataxó falavam dos outros para si e tentavam dar conta dos diferentes, *amansando a brabeza do mundo, os bichos virados*, os espíritos malfazejos, para outra na qual eles/as buscam falar de si para os outros, em que divulgam a existência de seu povo diante do Estado. O Fogo de 51 expressa, para o etnólogo, uma “passagem de ‘caboclos’ sem história para ‘índios’ com histórias” (CARDOSO, 2016, p. 167).

Se o Fogo de 51 e a implantação do PNMP agem como acicates no movimento dos Pataxó de Barra Velha à Fazenda Guarani, como defendem algumas interpretações antropológicas (PARAÍSO, 1994; SAMPAIO, 2010), não se pode esquecer que estes são motivos exógenos, influxos que buscam, em alguma medida, nos mundos exteriores as explicações historiográficas e/ou os influxos da dispersão pataxó.

Trilhando por esse caminho, também é necessário indicar até que ponto o enclausuramento levado a cabo pela ditadura na Fazenda Guarani corroborou na mudança dos Pataxó da Bahia para Minas Gerais. Suscitar o idioma de pulverização apenas pelo vocabulário repressivo é também desmerecer o campo das alteridades pronominais (COELHO DE SOUZA, 2001) noutro extremo, das agencialidades indígenas, de como aquilo que fora formalizado enquanto prisão pelos órgãos indigenistas também tenha sido experienciado como fuga por alguns pataxós.

Sabe-se que três das quatro lideranças pataxós, que se moveram inicialmente ao Guarani, estavam envolvidas em conflitos com indígenas e não indígenas na Bahia e em Minas (TORRETA, 1998; GRÜNEWALD, 1999) e ao fugir desses confrontos e suas possíveis retaliações, foram enclausuradas pelos órgãos indigenistas. Pelo que pude identificar nos anexos da dissertação de Côrrea (2000) e nas entrelinhas das ilações de Paraíso (1982) e Valente (2017), com o fim do Reformatório Krenak, em 1972, não constava o nome de nenhum pataxó transferido para o Guarani. A chegada do grupo em Carmésia se intensificou a partir de 1975, com vinda de oito pataxós até 1979. Sob o rastro da violência estatal, as famílias pataxó foram aos poucos migrando da Bahia e se reunindo no entorno dessas lideranças presas entre 1975-1979.

Quando se interpreta o deslocamento a partir de Barra Velha, por assim dizer, nas memórias dos/as mais antigos/as habitantes de Gerú Tucunã que um dia viveram na aldeia mãe, o *Fogo* e a implantação do PNMP são retomados menos na qualidade de evento externo, uma violência movida pela polícia baiana ou pelos guardas do Instituto Brasileiro de Defesa Florestal (IBDF), e mais como algo intrínseco ao corpo e às suas dinâmicas. Na sequência do Fogo de 51, a fome e as doenças

despontam no limiar das memórias dos/as velhos/as de Tucunã. A proibição de *botar roça*, os cavalos de Siquara dispersos pela guarita do Parque e os seus avanços pelas plantações de mandioca, os frutos *pocados*, a epidemia de sarampo que matou muitos de seus *parentes* de Barra Velha. Estes eventos dispersivos que se originam com a violência das frentes de expansão foram sentidos visceralmente na pele e nas entranhas por alguns/as dos Pataxó de Açucena.

Em relação aos caminhos do Guarani à Gerú Tucunã, certamente, pode-se incorrer numa dada concepção de englobamento, ou seja, estender os argumentos do *Fogo* e do PNMP, apagando as distâncias físicas e cosmológicas entre Carmésia e Açucena e fazendo o povo de Gerú Tucunã ser lido pelos enfoques etnográficos do extremo sul da Bahia. Pelas narrativas e transcrições que realizei até agora, diria que entre o englobamento conceitual e as rupturas êmicas do campo, os caminhos de Gerú Tucunã seriam melhor descritos por uma terceira saída interpretativa situada entre a trama relacional e a particularidade dos Pataxó de Açucena nesses deslocamentos em comparação aos Pataxó habitantes do extremo sul baiano e/ou do Guarani.

Há toda uma *espiritualidade* a ser investigada e descrita ao longo dessa mudança da Fazenda Guarani a Gerú Tucunã, o universo de correlações, afastamento dos diferentes outros que eles/as estão implicados e merecem um mergulho de campo mais acurado que pretendo acompanhar no próximo semestre, num trabalho de campo contínuo de julho a dezembro de 2019. Por enquanto, as minhas incursões em 2018 e o período mais alongado de estada em janeiro e fevereiro de 2019, permitem-me apenas apontar alguns expedientes profícuos do que propriamente circunscrever-me neles.

Dentre tais expedientes e a terceira saída interpretativa que evoquei, a da socialidade particularizante dos Pataxó de Açucena, saliento o contato do grupo com outras etnias do Leste Etnográfico: ao menos, em dois momentos de sua história, o povo de Gerú Tucunã viveu com os Guarani, os Tupiniquim e os Kaingang. Quando rumaram para Minas, a vinda para Fazenda Guarani ensejou esse convívio por alguns anos com os Guarani, Tupiniquim e Kaingang, devido às prisões efetuadas pela FUNAI naquele território. Após o encerramento das atividades do Guarani enquanto presídio indígena, os Pataxó de Açucena souberam, pela FUNAI, que a Fazenda Guarani seria vendida e os/as indígenas remanescentes transferidos/as para a aldeia Pau-Brasil (ES).

Entre 1981 a 1983, o povo de Gerú Tucunã morou com os Tupiniquim no Espírito Santo e também manteve contato com os Guarani¹⁷

¹⁷ A vinda dos Guarani do Rio Grande do Sul para o Leste Etnográfico se atrela a motivos proféticos e oníricos mediados por uma *nhandecy* (xamã), Maria Tataty: “Embora os Guarani do Espírito Santo não sejam originários dessa região, sua história difere dos grupos do Nordeste que migraram para Minas Gerais. Sua vinda para o litoral Leste não se deve a questões econômicas ou a conflitos interétnicos, mas a uma busca religiosa [...]. A história da família de Tataty tem uma longa trajetória. Começou no início da década de 1940, no Rio Grande do Sul, e foi terminar em 1971, no Espírito Santo. Como diz Aurora, filha de Tataty, ‘Guarani vieram lá do Rio Grande do Sul. Mas aqui sabemos [que] foi revelado por Deus [*nhanderu*] esse pedaço’. Viajando sempre a pé, essa família passou por Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro [...] depois de muito andar, finalmente o grupo chegou a Santa Cruz, no Espírito Santo” (PREZIA, 2004, p. 101).

nas aldeias circunvizinhas de Tekohá Porã (Boa Esperança) e Boapy Pindo (Três Palmeiras). Ainda nos dias atuais, recebem visitas *dos parentes* guarani que vêm à Gerú Tucunã, compram artesanato *nas mãos* dos Pataxó e participam da Festa das Águas. Bayara contou-me que, se fosse por sua vontade, teria permanecido em Pau-Brasil; porém o pai, Gerú, e os demais pataxós não se acostumaram com a presença de mosquitos na região e regressaram a Minas Gerais em meados da década de 1980, até conseguirem dos órgãos indigenistas a demarcação da Fazenda Guarani, de posse dos Pataxó, na década de 1990.

Os sentidos ecológicos desses movimentos no Leste Etnográfico, ao que me parece, não devem ser tomados somente pelas suas acepções adaptativas (CARVALHO, 1977; AGOSTINHO DA SILVA, 1980), pois, amiúde, as ecologias no deslocamento para Açucena aparecem atreladas à *espiritualidade* indígena, aos cuidados corpóreos, aos cantos e rituais de possessão dos *guias*, os *caboclos* que atuam no *fortalecimento* espiritual dos Pataxó, tal como narra Sekuai:

Sekuai: na época também tinha pegado um fogo lá e tinha queimado 70% da aldeia de Carmésia né, lá no Guarani, aí foi e tio assim "Se for assim, então eu quero, porque eu quero um lugar onde tem muita mata, se tiver rio melhor ainda" e lá no Guarani não passava rio né, passa mas bem longe, lá em Carmésia, é bem longe, e ele vinha com o foco também de trabalhar muito essa questão indígena também, né, que é fazer as festas pra recuperar tudo né, recuperar as festas, as comidas típica, essa coisa da espiritualidade também. E como mãe e tio Bayara recebia os guias deles, os espíritos, eles criticavam muito lá na onde a gente morava. Eles falavam assim que isso era coisa de macumbeiro, de feiticeiro, esses trem assim. Falava que era isso né, então qualquer ritual que a gente fizesse e eles encaboclassem, os guias deles representasse, aí eles falava que já era coisa do diabo, falava essas coisas assim né. Aí eu falei assim: então a gente tem que procurar realmente *um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso*. [...] A gente pra fortalecer a nossa espiritualidade porque isso faz parte da espiritualidade indígena, se pode ir lá em Barra Velha porque o pessoal, a maioria lá tem, né, os seus guias, os seus caboclos, lá na hora do ritual que tem eles se manifestam né, então a gente falou assim: a gente vai procurar um lugar realmente, porque a gente sabe que não pode perder aquilo que é nosso e sim desenvolver pra não perder aquilo que é da gente, aí foi na época que a gente decidiu vir pra cá, né. (com itálicos meus)

Os rituais de possessão dos *guias* parecem ter uma forte correlação com o tema da terra fértil para os Pataxó. Além dos *caboclos* terem capacidades de multiplicação pletórica, ou seja, a virtualidade de *encher* a aldeia com a sua presença e afugentar os inimigos que rondam Gerú

Tucunã – posseiros, integrantes do MST e outros agentes –, os *caboclos* guiam as lutas pelo território e estabelecem conexões com *a natureza*. Para os Pataxó, *a terra que planta e não dá* parece ser um indicativo do esgotamento de mundos. Caso as plantas nativas do grupo não vinguem como a jaqueira, o coqueiro e os roçados de mandioca, isto evidencia outros aspectos nos planos da existência não humana. Os *caboclos* se comunicam com os Pataxó em sonho, enviam mensagens, previsões, receitas de plantas medicinais capazes de curar a doença de algum *parente* e também afetam as lutas pelo território, indicando quais os melhores caminhos a serem tomados.

Veja que a comunicação interespecífica entre os Pataxó, *caboclos* e as matas aparece inclusive no nome da aldeia “Gerú Tucunã”. Gerú, apesar do seu falecimento em 2004, continua a desempenhar funções pelo seu povo em termos espirituais, sendo que um dos seus anseios em vida era se mudar do Guarani, tal qual contam seu filho e neta, Bayara e Natália:

Bayara: [...] os meus velhos lá sempre a minha sogra que era mãe da Branca [Zilda] e o meu pai que era que chamava Gerú. Gerú era o nome dele indígena e ele sempre dizia: meu fio isso daqui não vai dar. Isso aqui é nós tem que caçar um pedaço de terra que venha parecer com nossa realidade. E eu disse pra ele: o pai, a gente vai trabalhar nesse sentido.

Natália: o meu avô [Gerú] também ele tinha essa vontade de sair, minha avó [Zilda] que faleceu ela também tinha vontade de sair lá do Guarani, sabe? Então isso também acabou limitando mais o povo. E aí foi um lugar que todo mundo deu certo, sabe? Foi é luta, foi difícil no início de tudo, mas a gente se deu muito bem no território parece que ao mesmo tempo ele também tá ligado com o clima da Bahia.

Gerú se comunica com as pessoas *preparadas* na aldeia e envia mensagens dos encaminhamentos políticos do território, além de prenúncios relativos aos *parentes* e às virtuosidades da terra no cuidado do corpo. Numa conversa na fogueira, Dona Eliene e Joãozinho Gameleira relatam como os evangélicos, as matas e os frutos se intersectam nesse movimento de retirada do Guarani, em 2010:

Eliene: eles tudo são evangélico, todos eles são [...] aí ficava criticando nós era dos ritual que a gente fazia, falava era coisa demoníaca era isso e aquilo outro. Aí a gente pegava e ficava chateado com que eles falava e como diz mais de pressa ele achou esse lugar aqui e a gente ficou feliz de ter vindo pra cá, a gente ficou mais alegre aqui. Porque aqui é só nós mesmo, nós mesmo, tem muito mato e a gente sente mais livre, as terra ajuda, tudo que cê planta aqui dá e lá era mais, demorava mais, cê plantava mandioca demorava, cê plantava pé de coco era uma eternidade pra dá um coco,

não dava coco fácil que nem aqui não. Tudo que cê planta aqui dá, laranja, rapidinho dá.

Joãozinho: laranja aqui com 2 ano tá dando laranja.

Eliene: batata aqui cê planta batata, batata da boa.

Joãozinho: esse pé de caju aí, aquele pé de caju ali tem foto dele esparramado longe.

O deslocamento enquanto entremeio de diferentes aspectos da existência pataxó em Açucena já havia despontado nas minhas primeiras incursões. Contudo, na medida em que avanço, pouco a pouco, nas observações e nas leituras concernentes ao Leste Etnográfico, venho constatando uma ideia inaudita, a possibilidade dessa dispersão pataxó em específico ser compreendida enquanto uma “fuga espiritual”. Volto a frisar que, dado o estágio da pesquisa, neste texto apenas ensaio certos pensamentos possíveis, levanto ideias, sem ainda interpretá-las com base no campo mais prolongado.

A procura de “um lugar pra gente fortalecer aquilo que é nosso”, como disse Sekuai, se vincula às práticas de contato com os *caboclos*, os *guerreiros da mata e da água*, ao mesmo tempo a *espiritualidade* pataxó parece ser revista e se mover nos e pelos deslocamentos. A mudança para Açucena, a ponte do Rio Corrente, a dificuldade de acesso ao Parque, de um lado, e a capacidade de confundir os inimigos com uma multidão de *guerreiros* que ocupam o pátio da aldeia mediante a atuação dos *caboclos*, de outro, apontam para alguns afastamentos e cuidados que os Pataxó mobilizam em suas lutas diárias em Tucunã.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO DA SILVA, P. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. **Revista de Antropologia**, USP, v. 23, p. 19-29, 1980.

AGOSTINHO DA SILVA, P. Índios e ambiente: considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios indígenas. In: MAGALHÃES, A. C. (org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: Universidade Federal do Pará/Núcleo de Meio Ambiente, 1993.

ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p.7-28, 2013.

ALVES DE SOUZA, F. J. **Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas**: descortinando o movimento das puxadas de rama. 2015. 271 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSCar, São Carlos, SP, 2015.

CAETANO DA SILVA, J. L. Conflitos fundiários e étnicos entre Pataxós e “sem-terra” no extremo sul da Bahia. **Revista Antropológicas**, v. 14, n. 1, p. 1-28, 2003.

CARDOSO, J. S. **Dando com a língua no passado**: o ser e não ser marcado em discursos, imagens, objetos e paisagens. 220 f. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2008.

CARDOSO, T. M. **Paisagens em transe**: uma etnografia sobre a poética e os lugares habitados pelos Pataxó do Monte Pascoal. 2016. 524 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, SC, 2016.

CARVALHO, M. R. G de. **Os Pataxó de Barra Velha**: seu subsistema econômico. 1977. 444 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFBA, Salvador, BA, 1977.

CARVALHO, M. R. G de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Cadernos CRH**, v. 22, n. 57, p. 507-521, 2009.

CERTEAU, M. Práticas de Espaço. In: CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**, v. 1. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 169-220.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1975.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979.

COELHO DE SOUZA, M. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 46, p. 69-96, 2001.

CONCEIÇÃO, N. B. da. **Uma reflexão sobre a variação linguística na língua Patxohã do povo pataxó**. 2016. 43 f. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – UFMG, Belo Horizonte, MG, 2016.

CORRÊA, J. G. S. **A ordem a se preservar**: gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. 2000. 216 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2000.

CORRÊA, J. G. S. A proteção que faltava: Reformatório Agrícola Indígena Krenak e a Administração Estatal dos Índios. **Arquivo do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 129-146, 2003.

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

DIAS-FILHO, A. J. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. 255 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC-SP, São Paulo, SP, 2015.

FIOROTT, T. H. **A morte do Uatu**: os impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo krenak. 2017. 158 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – UnB, Brasília, DF, 2017.

GRAEBER, D. **Fragmentos de antropología anarquista**. Barcelona: Virus Editorial, 2011.

GRÜNEWALD, R. de A. **Os índios do Descobrimento**: tradição e turismo. 1999. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 1999.

HOLBRAAD, M. Tres provocaciones ontológicas. **Ankulegi – Revista de Antropología Social**, 18, p. 127-139, 2014.

KOHLER, F. **Tombeau des Aymores**: le monde souterrain des Indiens Pataxo (Bahia-Bresil). Wilsele, Belgica: Peeters Publishing, 2011.

MATTOS, I. M. **Borum, Bugre, Kraí**: constituição social da identidade e da memória étnica krenak. 1996. 263 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFMG, Belo Horizonte, MG, 1996.

MELATTI, J. C. Capítulo B2 – Leste. In: MELATTI, J. C. **Áreas Etnográficas da América Indígena Leste**. Brasília: UnB, retocado em 2016. p. 1-10.

MINAS GERAIS. **Decreto nº 40.168, de 17 de dezembro de 1998**. Disponível em: <<http://www.siam.mg.gov.br/sla/download.pdf?idNorma=1594>>. Acesso em: 15 ago. 2018.

MINAS GERAIS. Decreto nº 47.573, de 27 de dezembro de 2018. **Diário do Executivo**, Belo Horizonte, Caderno 1, p. 3, 27 dez. 2018.

NIXON, R. **Slow Violence and the Environmentalism of the Poor**. Harvard University Press, 2013.

PARAÍSO, M. H. B. **Caminhos de ir e vir e caminho sem volta**: índios, estradas e rios no sul da Bahia. 1982. 329 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFBA,

Salvador, BA, 1982.

PARAÍSO, M. H. B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 4, p. 173-87, 1994.

PEDREIRA, H. P. Aldeia Velha, “nova na cultura”: reconstituição territorial e novos espaços de protagonismo entre os Pataxó. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 2, n. 2, p. 31-42, 2013.

PREZIA, B. **Indígenas do Leste do Brasil: destruição e resistência**. Coleção ameríndia, volume 2. São Paulo: Paulínia, 2004.

SAMPAIO, J. A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, v. 5, n. 6, p. 31-46, 2000.

SAMPAIO, J. A. L. “Sob o Signo da Cruz”: relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Pataxó da Coroa Vermelha. **Cadernos do LEME**, v. 2, n. 1, p. 95-176, 2010.

SILVEIRA COELHO, L. **Infância, Aprendizagem e Cultura: as crianças pataxó e as práticas sociais do Guarani**. 136 f. Dissertação (Mestrado em Lazer), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2011.

STRATHERN, M. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, v. 5, n. 2, p. 157-175, 1999.

STRATHERN, M. Introdução. In: STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. p. 27-77.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. 2005. 458 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo, SP, 2005.

TORRETA, O. **Doenças e saúde: duas pesquisas médico-antropológicas entre as comunidades pataxó e maxacali de Minas Gerais**. 1998. 98 f. Relatório de pesquisa – FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, MG, 1998.

VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SZTUTMAN, R. (Org.). Eduardo Viveiros de Castro. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia Brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, v.1, Antropologia. p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo e sacrifício. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a, p. 459-472.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c, p. 183-264.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Uma antissociologia das multiplicidades. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 113-132.

WIED-NEUWIED, M. **Viagem ao Brasil**: nos anos de 1815 a 1817. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958 [1820].

Recebido em: 14/06/2019 * Aprovado em: 09/02/2020 * Publicado em: 11/09/2020
