

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MARIA REGINA LINS BRANDÃO VEAS

**HISTÓRIAS INDÍGENAS E SUAS POTENCIALIDADES PARA A  
EDUCAÇÃO INTERCULTURAL: UM ESTUDO NA ALDEIA MUÃ  
MIMATXI**

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA  
Elaborada pelo Bibliotecário Daniel Henrique da Silva

V394h Veas, Maria Regina Lins Brandão

Histórias indígenas e suas potencialidades para a educação intercultural: um estudo na aldeia Muã Mimatxi / Maria Regina Lins Brandão Veas. Belo Horizonte, 2017.

137 f. : il. color.

Orientadora: Karla Cunha Pádua

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado de Minas Gerais – Faculdade de Educação.

Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana

Referência: 133–137.

1. Cidadania. 2. Educação inclusiva. 3. Histórias Indígenas. 4. Educação Intercultural. 5. Povo Pataxó. I. Pereira, Verônica Mendes, co-orient. II. Título.

CDU: 37.94

MARIA REGINA LINS BRANDÃO VEAS

**HISTÓRIAS INDÍGENAS E SUAS POTENCIALIDADES PARA A  
EDUCAÇÃO INTERCULTURAL: UM ESTUDO NA ALDEIA MUÃ  
MIMATXI**

Dissertação apresentada à Universidade do Estado de Minas Gerais, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana, para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Culturas, Memórias e Processos de linguagens.

Orientadora: Profa. Dra. Karla Cunha Pádua  
Co-orientadora: Profa. Dra. Verônica Mendes Pereira

Belo Horizonte

2017

## **Banca examinadora**

Dra. Karla Cunha Pádua – Orientadora (Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação – Universidade do Estado de Minas Gerais)

Dra. Verônica Mendes Pereira – Co-orientadora (Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação – Universidade Federal de Ouro Preto)

Dr. José Eustáquio Brito – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação – Universidade do Estado de Minas Gerais

Dr. Antônio Geraldo Cantarela – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Dr. Marco Antônio Torres – Universidade Federal de Ouro Preto (Suplente)

Dra. Santuza Amorim da Silva – Universidade do Estado de Minas Gerais (Suplente)

À minha mãe, ao meu pai e aos meus irmãos, pelo apoio inesgotável e ajuda na superação das dificuldades surgidas ao longo dessa etapa.

À minha saudosa avó Aparecida, a quem devo a motivação na busca do saber e que, tenho certeza, continua me incentivando através de seu sorriso eterno.

## AGRADECIMENTOS

O Mestrado foi, em minha vida, uma significativa experiência que culminou nesta dissertação. Os dois anos e mais alguns meses dispendidos têm aqui o seu encerramento. É o ponto final de uma etapa que anuncia outros recomeços.

Esta caminhada, não a realizei sozinha. Por isso, incumbe-me o dever da gratidão àqueles que me ajudaram. Fica, pois, o meu muito obrigada

Aos meus colegas;

Aos coordenadores do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação, pela assistência e acolhimento no decorrer do curso;

À minha orientadora, pela paciência e compreensão nos desencontros ao longo deste estudo e pela sua generosa disponibilidade objetivando alcançar a melhor produção final;

À minha co-orientadora, quem contornou o projeto inicial, fazendo dele um percurso viável e seguro;

Aos professores que contribuíram no momento da qualificação deste trabalho e que irão compor a banca da defesa;

Ao povo Pataxó da aldeia Muã Mimatxi que, acolhendo a proposta desta pesquisa, contribuiu para a realização deste trabalho, permeando-o com o som de suas vozes. Somente assim essa pesquisa tornou-se possível.

“História é tudo, não existe uma realidade sem história, um fundo de vida sem história.”

(LIÇA PATAXÓ, 2016)

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo analisar o *corpus* de histórias Pataxós que compõem parte significativa do processo de transmissão de cultura e suas potencialidades com vistas à educação intercultural. Estas histórias encontram-se registradas na forma escrita, pelos próprios indígenas e são continuamente narradas na escola e em diversas oportunidades no cotidiano da aldeia. Como metodologia, a pesquisa apoiou-se na análise documental, bem como na realização de entrevistas narrativas com indígenas Pataxó da aldeia Muã Mimatxi, localizada em Itapecerica-MG. Através dela, buscou-se investigar a importância das histórias, fossem elas mitos, histórias de vida ou histórias para divertir, na constituição do *modus vivendi* e na sociabilidade específica desse povo. Assim, foi possível considerar que, para esse grupo Pataxó, as histórias contadas envolvem distintas gerações e que, independente do lugar e da maneira em que são contadas, garantem a preservação e transmissão de valores e costumes da comunidade, além da afirmação de modos próprios de relacionamento com o Outro e com o meio que o cerca. Dessa forma, as histórias indígenas mostraram-se também como um meio de afirmar a identidade coletiva desse povo, bem como de garantir o protagonismo desses sujeitos no processo educativo, seja ele formal ou informal. Em relação à educação escolar, segundo os próprios indígenas, a escola é lugar onde a educação intercultural acontece de fato, sendo as histórias um meio de aproximação entre gerações e entre culturas diversas, através de momentos lúdicos ou organizados de maneira didática pelos próprios indígenas.

**Palavras-chave:** 1. Histórias indígenas. 2. Educação intercultural. 3. Povo Pataxó.

## ABSTRACT

We analyzed Pataxós stories that make up a significant part of the culture transmission process and its potentialities for intercultural education. These stories are recorded in written form by the indigenous people themselves and are continually narrated in school and at various times in the daily life of the community. As a methodology, the research was based on documentary analysis, as well as on narrative interviews with indigenous Pataxó from the Muã Mimatxi village, located in Itapecerica-MG. Through it, we sought to investigate the importance of stories, be they myths, life histories or stories to amuse, the constitution of the *modus vivendi* and the specific sociability of this people. Thus it was possible to consider that, for this Pataxó group, the stories told involved different generations and that, regardless of the place and manner in which they are told, these guarantee the preservation and transmission of some values and customs of the community; the affirmation of own modes of relationship with the Other and with the environment that surrounds them. In this way, indigenous stories have also been shown as a means of affirming the collective identity of these people, as well as guaranteeing the protagonism of these subjects in the educational process, be it formal or informal. Regarding school education, according to the indigenous themselves, the school is a place where intercultural education actually happens, with stories being a means of bringing together generations and with cultural differences, through playful moments or organized in a didactic way the indigenous themselves.

**Keywords:** 1. Indigenous histories. 2. Intercultural education. 3. The Pataxó people.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro I: Relação e classificação das histórias analisadas .....	50
Quadro II: Elementos presentes nas histórias analisadas .....	130
Quadro III: Educação na aldeia Muã Mimatxi .....	132
Figura 1: Próximo às fogueiras, indígenas se preparam para a festa, pintando uns aos outros .....	23
Figura 2: Pequena dança antes do almoço .....	23
Figura 3: Intercambio cultural na aldeia Muã-Mimatxi .....	117
Figura 4: Representação visual do diálogo dos saberes .....	124
Figura 5: Exemplo de um trabalho realizado na escola na disciplina de Uso do Território. Desenho sem autoria.....	129

## **LISTA DE SIGLAS**

**FIEI:** Formação Intercultural de Educadores Indígenas

**FUNAI:** Fundo Nacional de Amparo ao Índio

**ISA:** Instituto Sócio Ambiental

**MEC:** Ministério da Educação e Cultura

**PNMP:** Parque Nacional do Monte Pascoal

**SEE:** Secretaria de Estado de Educação

**Secadi:** Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão

**SPI:** Serviço de Proteção aos Índios

**UEMG:** Universidade do Estado de Minas Gerais

**UFMG:** Universidade Federal de Minas Gerais

**UNESCO:** Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
1.1. Percursos Metodológicos .....	18
2. O POVO PATAXÓ: UM POUCO DE HISTÓRIA.....	28
2.1. Da Bahia para Minas Gerais: um recomeço .....	31
2.2. A história no mito: lutas e rivalidades do povo Pataxó .....	39
3. HISTÓRIAS PATAXÓ.....	44
3.1. Histórias de origem .....	54
3.1.2 Txopai: Entre a tradição e o lúdico .....	81
3.1.3 Fazendo História .....	86
4. HISTÓRIAS INDÍGENAS E EDUCAÇÃO: TRANSMITINDO VALORES E COSTUMES ÀS NOVAS GERAÇÕES .....	86
4.1. Vivendo no mundo e (re)tecendo valores .....	86
4.2. Histórias encantadas .....	98
4.3. Uma ponte para a educação intercultural .....	117
5. CONCLUSÃO .....	130
REFERÊNCIAS .....	133

## 1. INTRODUÇÃO

Aconteceu-me, quando ainda cursava o segundo período do curso de Pedagogia na UEMG, vivenciar a rica cultura indígena, a qual conhecia apenas por vias literária e artística. Foi quando, no intuito de realizar um trabalho sob a perspectiva do Outro, recorri ao Campus da UFMG, o qual, na ocasião, recebia várias etnias participantes do FIEI. Era uma semana de comemorações e rituais em razão da formatura da primeira turma desse curso. Movida pela curiosidade, iniciei conversas, primeiramente, com indígenas Xacriabá e, nos dias posteriores, acompanhada de mais duas colegas ouvimos e registramos o que dois indígenas xacriabá espontaneamente declararam: Originários de São João das Missões, esses indígenas se orgulhavam ao nos dizer que o “índio também é gente, e tem capacidade, basta querer e estudar” (relatos, 2011), e que, em sua cidade, indígenas ocupavam cargos políticos como o de prefeito e o de vereadores, como resultado de suas infundáveis lutas para dizer quem é o índio no Brasil.

Assim, algumas perguntas me surgiram: 1) Por que em alguns espaços os indígenas são bem aceitos e em outros, discriminados? 2) O que a Universidade tem feito para aproximá-los e integrá-los ambientes, por vezes, tão ocidentalizados? Mais tarde viria saber que havia, sim, uma proposta de interculturalidade ampliando os direitos indígenas e fazendo reconhecer seu espaço na sociedade. No ano seguinte, ingressei como bolsista de Iniciação Científica em uma pesquisa intitulada “*As repercussões da formação intercultural de professores indígenas*”, da Faculdade de Educação – UEMG, orientada pela professora Karla Cunha Pádua, *ali* permanecendo por dois anos. O trabalho girava em torno de narrativas indígenas, o qual oportunizou o contato com indígenas de duas aldeias da etnia Pataxó, uma em Itapecerica - a Muã-Mimatxi<sup>1</sup> - onde a educação indígena se cumpria de forma exemplar, e outra em Araçuaí, a Cinta Vermelha-Jundiba, hoje ocupada por poucos Pataxós<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Moita de mato pequena, na língua Pataxó.

<sup>2</sup> Interessante assinalar que se trata de um caminho de volta para a aldeia mãe – Barra Velha – na Bahia, movimento que sazonalmente atrai esse povo, que tem a migração inscrita no *habitus*. Pataxó (KOHLENER, 2007).

Ao me aproximar do povo Pataxó e adentrar as aldeias Muã-Mimatxi e Cinta Vermelha-Jundiba como pesquisadora, já tinha em mente uma perspectiva do que seria o contato com o outro, neste então representado pela etnia indígena. Tal aproximação, em particular na aldeia Muã-Mimatxi, provocou, obviamente, certo estranhamento em relação às condições de vida daquele povo, impactante à primeira vista para quem vem de fora. Contudo, a relação pessoal com a comunidade foi tranquila proporcionando um elo e compartilhamento de todas as atividades da aldeia. Embora por um curto período, foi esse primeiro contato com a comunidade indígena que propiciou uma observação do modo organizacional e hierárquico, que me parecia típico dos povos indígenas. A organização da rotina indígena, o papel de cada um na vivência do cotidiano, instigou-me o desejo de conhecer acerca daquele povo. No decorrer das entrevistas narrativas para a pesquisa de Iniciação Científica, entendi que tinham modos próprios de organizar a aldeia e de manter seus costumes. Posteriormente, comecei a me indagar sobre a relação das diferentes gerações com esses costumes, o que fez com que a aldeia Muã Mimatxi se tornasse *locus* e seus moradores sujeitos desta presente pesquisa. Para essa escolha, contribuíram o fato de já ter com eles contato anterior, o fácil acesso geográfico e o domínio de certos materiais bibliográficos a eles relacionados. Assim, o povo Pataxó, da aldeia Muã Mimatxi, tornou-se sujeito da minha pesquisa.

Originários do sul da Bahia, os Pataxó da aldeia Muã Mimatxi se instalaram na região de Itapeçerica- MG há cerca de 15 anos. Eles conservam uma história de luta e resistência que começa com a chegada dos portugueses no território brasileiro e prossegue com a conquista do reconhecimento étnico e do território na área do Monte Pascoal (PÁDUA, 2015)<sup>3</sup>, o que não impediu que se espalhassem por cerca de 18 aldeias na Bahia e em Minas Gerais (PAIXÃO et al, 2007).

A escola da aldeia Muã Mimatxi parece estar voltada para o diálogo intercultural, no qual buscam comunicar saberes ocidentais com saberes tradicionais. Dessa forma, a memória e a tradição indígenas tornam-se forças de base da escola e, conseqüentemente, a escola se torna o ponto central da vida da comunidade. Segundo Pádua (2014, p. 52), para esse povo,

---

<sup>3</sup> Segundo Pádua (2015), os Pataxó iniciaram a luta pelo reconhecimento do direito ao seu território tradicional nos anos 70, mas a ocupação da totalidade da área do Monte Pascoal ocorreu em 1999.

esta escola tornou-se “fonte de memória e de autossustentação, lugar privilegiado para gerar frutos que vão garantir a sua reprodução social e o futuro das novas gerações”. Coloca-se assim como lugar de expectativas para o povo da aldeia.

A escola também está totalmente envolvida nos tempos cosmogônicos, que são representados em um instrumento didático-pedagógico desenvolvido pelos professores no curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Trata-se do *Calendário Socioecológico*, que guia, por assim dizer, as atividades não só escolares, mas da aldeia como um todo.

O calendário socioecológico é um instrumento, conhecido pelos/as professores/as da aldeia Muã Mimatxi na disciplina *Uso do Território*, do FIEI, que tem como base o Método Indutivo Intercultural, proposto por Gashé e Bertely (VEAS e PÁDUA, 2013; PÁDUA, CAMPELO e VEAS, 2014; PÁDUA, 2014a). Este, por sua vez, visa explicitar atividades cotidianas que constituem a identidade indígena de formas implícitas. Busca o que acontece dentro da comunidade no espaço territorial na qual ela se encontra inserida. A metodologia parte daquilo que já é conhecido pelo povo, das atividades que, por serem cotidianas, tornaram-se corriqueiras e perdendo, assim, certo valor para o próprio povo. Com o intuito de apontar e tornar visíveis os costumes de um determinado povo, é elaborada uma lista com as principais atividades tradicionais que caracterizam a comunidade, buscando um diálogo com os mais velhos. Cada atividade é posteriormente colocada em um determinado tempo, como conhecimento da realidade da comunidade que, por sua vez, articula-se com os conhecimentos científicos. É assim que os conteúdos ministrados na escola indígena tomam por base um Tempo, com as atividades que envolvem desde os mais velhos até a criança mais nova e que dizem respeito à comunidade. Dessa maneira, a escola consegue, por meio de uma nova proposta curricular - não somente fazer da teoria uma prática, mas fortalecer uma filosofia e política que solidificam e autenticam a comunidade e seus modos próprios de pensar. O calendário sociológico é a sistematização de todo um conhecimento cotidiano antes invisível em suas potencialidades (SILVA, 2012).

Portanto, os costumes e tradições indígenas ora se entrelaçam, ora se movimentam paralelamente junto a conteúdos e situações da atualidade, herdados da “cultura ocidental” que, por sua vez, afetam o modo de viverem. Foi necessária uma delimitação de um dos

vários aspectos da cultura indígena que estivesse relacionado às suas tradições, uma vez que esta abarca todo o arranjo cultural que sustenta o povo e sua identidade.

Considerando o movimento acelerado de transformações sociais, culturais, econômicas e tecnológicas que influencia a educação na contemporaneidade, optei por analisar os processos de transmissão de mitos e histórias *tradicionais* indígenas aos sujeitos das novas gerações. Suponho que estes sujeitos, de gerações diferentes, por terem crescido em momento histórico distinto, podem se relacionar com esses mitos e histórias de maneira diversa de seus pais e avós. Além disso, a grande proximidade e o constante trânsito entre a aldeia e a cidade de Itapecerica, especialmente, o distrito de Lamounier, nos apontam a complexidade da questão da transferência de seus costumes a partir de histórias e mitos. Ou seja, trata-se de um constante trânsito entre cosmologias<sup>4</sup> diferentes. Diante dessas observações, surgiram as seguintes indagações: Como os indígenas da aldeia Muã Mimatxi lidam com este embate entre “tradição” e modernidade, ao repassar suas tradições para outras gerações? Qual é a receptividade dessas histórias e mitos por parte das crianças e jovens dessa aldeia? Como acontece o processo de transmissão/recepção<sup>5</sup> dessas histórias tradicionais na educação indígena e qual é a sua potencialidade pedagógica?

Penso que todas estas perguntas se complementam e giram em torno de uma única questão: a conservação de uma cultura específica. Boa parte dessas indagações foi suscitada quando, em 2015, ao participar de uma comemoração ritual na aldeia Muã Mimatxi, observei que a tradição de contar e ouvir histórias (dentre essas histórias existiam mitos) e dançar um ritual ao redor da fogueira, pareciam não envolver todos os jovens da aldeia ou, ao menos, envolver por alguns momentos, pois, a certa altura, pegavam seus telefones celulares para acessar games. Comecei a questionar se estavam ali por obrigação ou o ato de contar histórias ao redor da fogueira havia se tornado corriqueiro, talvez provocando tédio em alguns jovens e crianças.

---

<sup>4</sup> “Conjunto das teorias científicas que tratam das leis ou das propriedades da matéria em geral ou do universo. Toda cosmo-logia supõe a possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso. Por isso, a imagem do sistema do mundo é determinante para toda filosofia que se pretende sistemática. O postulado de uma totalização do mundo, pelo saber, revela-se indispensável a uma eventual totalização do próprio saber.” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 45-46)

<sup>5</sup> Transmissão será aqui empregada, distante da noção de algo mecânico, que se repete sem reflexão, e sim como um processo de passar aos filhos ou às novas gerações o apreço e legitimação aos valores e costumes, que conta com uma recepção ativa, reconhecendo que nenhuma cultura é imóvel ou estática.

Ao entrar em contato com a liderança do povo pataxó da aldeia Muã-Mimatxi, fui solicitada para, em vez de estudar as histórias e mitos presentes no calendário socioambiental, acompanhar e coletar as histórias contadas pela índia mais velha da aldeia: Pakamanakuá (na língua Pataxó) ou dona Maria, que guarda e transmite seus saberes “tradicionais” através da contação de histórias. Assim, se apresentou um grande desafio, pois, a coleta e estudos de histórias (incluem-se mitos) de um povo, na perspectiva antropológica apontada por Lévi-Strauss (2011), só acontece a partir de um extenso trabalho etnográfico, uma vez que é necessário ingressar por mais tempo na cultura do povo para assim compreender a relevância que cada história - e ritos - têm para a construção cosmológica de dado povo. Porém, com os atuais meios de comunicação e informação e com o avanço tecnológico, muitas histórias e mitos que antigamente só se tornavam conhecidos quando um pesquisador ingressava no campo de pesquisa, hoje estão disponibilizadas nos mais diversos meios de divulgação em diferentes gêneros, sejam eles, livros, revistas ou meios virtuais. Tal disponibilidade possibilitou um pré-levantamento das histórias para compreender sua relevância na transmissão da cultura e dos costumes do povo Pataxó, como explicitarei mais adiante.

Antes de anunciar os procedimentos metodológicos da pesquisa, é preciso explicitar os objetivos. Temos como objetivo geral analisar as potencialidades educativas e interculturais dos mitos e histórias tradicionais indígenas e como objetivos específicos: levantar as principais histórias tradicionais do povo Pataxó; mapear e classificar as histórias tradicionais mais utilizadas na aldeia Muã Mimatxi; interpretar os aspectos educativos das histórias tradicionais no contexto da aldeia Muã Mimatxi.

Acreditamos que esta pesquisa poderá dar maior visibilidade aos costumes e tradições contidos nas histórias contadas e escritas pelos próprios indígenas desse grupo Pataxó e, uma vez estas histórias sendo utilizadas na escola, poderão nos mostrar como, nem sempre, “os brancos são os donos e mandatários da escola que impõem processos educativos segundo seus interesses” (BANIWA, 2013). Nessa perspectiva, a pesquisa poderá contribuir para revelar novas configurações da educação indígena, bem como da posição dos povos indígenas diante da própria cultura e da sociedade em geral no momento contemporâneo. Do ponto de vista acadêmico, torna-se relevante abrir espaço para

pesquisas que dão ênfase ao saber considerado popular, não científico. Estes saberes e costumes, uma vez disseminados, fazem parte da formação cultural e da constituição do povo brasileiro. Ignorá-los seria como ignorar parte da história do Brasil, ainda presente e viva, sendo esta uma possibilidade para reverter a marginalização, tanto social como acadêmica, sofrida pelos povos ditos “tradicionais” durante muito tempo, conforme ressaltou Chassot (2006, p. 207). No entanto, a educação intercultural indígena, que tem papel crucial na revitalização destas histórias, engloba, em um só modelo, saberes tradicionais e científicos, exercendo uma dupla funcionalidade: a de preservar, resgatar o que está em vias de se perder e legitimar a cultura tradicional e a de fornecer aportes para apropriação de conhecimentos científicos que, por sua vez, contribuem para reforçar os laços de um povo com sua cultura. Estando sob a responsabilidade dos indígenas, como nos diz Siwê (2016), a educação escolar sempre busca esse movimento da “nossa cultura e tradição” com a cultura dos brancos. Ao focar a pesquisa em narrativas indígenas, dá-se voz e potência às suas vivências, reavivando suas lembranças na atualidade.

### **1.1. Percursos Metodológicos**

A fim de alcançar os objetivos propostos na pesquisa, quais sejam levantar e analisar os principais mitos e histórias tradicionais presentes na educação da aldeia Muã Mimatxi; compreender como as novas gerações de indígenas se relacionam com tais expressões culturais e cosmológicas do povo Pataxó e quais são as suas potencialidades pedagógicas e interculturais, optamos pela pesquisa qualitativa e exploratória.

Começamos o trabalho pela pesquisa documental a fim de levantar os principais mitos e histórias do povo Pataxó já registrados e divulgados, por diferentes vias e meios de comunicação e, mais especificamente, que compusessem o *corpus* de histórias da educação intercultural na aldeia Muã Mimatxi. Além do mito do Txopai Tohã, divulgado em livro de autoria do cacique desse povo, Kanatyo Pataxó, foi possível encontrar em outros meios, via blogs, outras histórias divulgadas por um grupo de teatro, mas escritas por um professor da aldeia.

Trata-se de histórias narradas de forma escrita por Siwê, professor e coordenador da escola da aldeia e disponibilizadas no blog do *Projeto Poranduba: Roda de Contos Indígenas*, após um trabalho realizado na aldeia Muã Mimatxi, no ano de 2012. Siwê ressaltou que durante a estadia do grupo *Poranduba*, selecionou-se apenas histórias que poderiam ser utilizadas na escola, já que o povo Pataxó dessa comunidade é considerado um povo *fazedor* de histórias.

O trabalho que a gente fez, referente ao projeto, houve associação dos bonecos aí. O Poranduba foi um projeto para a comunidade indígena, a gente teve uma questão porque como a gente é um povo que gosta de contar história, a gente gosta de fazer história até com as coisas que a gente vive, ou até história que os parentes da gente já viveram acaba virando história para futuras gerações. (ENTREVISTA SIWÊ, 2016)

A seleção de Siwê para o projeto *Poranduba* centrou-se nas histórias que são contadas desde tempos remotos, nas quais marcam presença não somente seus costumes e tradições, mas um universo carregado de simbolismos, magias e seres míticos.

*Poranduba* é um trabalho da socióloga Rute Casoy, que possui o foco na simbologia milenar dos povos indígenas, bem como nas elaborações cosmológicas e estéticas e na recriação destes. Todas as atividades do *Poranduba* se pautam na recusa e combate do pensamento eurocêntrico-evolucionista, fixando-se no redescobrimto da simbologia mítica dos povos da floresta. (LUZI, 2014)

A proposta do Projeto Poranduba na aldeia Muã Mimatxi contou com o apoio dos líderes, com intuito de pesquisar junto à comunidade as histórias de maior importância para a preservação de suas culturas. Segundo as informações encontradas no blog, foram desenvolvidas oficinas de teatro de bonecos, com a adaptação das histórias em um roteiro dramaturgico, onde os próprios habitantes da aldeia se tornaram partícipes da dramaturgia, desenvolvendo suas próprias histórias dentro de técnicas que regem o teatro de bonecos, aprendidas durante uma semana. Nas palavras de Siwê, a proposta foi acolhida como *mais uma forma de fazer a nossa tradição cultural sobreviver e cada vez mais ganhar vida*. Uma tradição que antes era apenas transmitida da forma oral pelos mais velhos e que logrou ganhar vida através dos bonecos de forma lúdica, prática que ainda perdura na aldeia. As histórias são cópias féis ao que do que foi escrito pelo próprio Siwê, na ocasião do teatro de bonecos. Aqui podemos dizer que Siwê realizou a transcrição dessas histórias, a partir de

algum incentivo apreendido no FIEI, pois assim como menciona Lévi- Strauss (2010), há muito esse trabalho fora transferido aos próprios habitantes da comunidade em questão, que por ora recebera orientações de especialistas da área. Mas como nos alerta Lévi-Strauss (2010), tais coletas muitas vezes correm o risco de não estabelecerem conexão entre os diferentes mitos e histórias, estando dispostos assim de forma aleatória. Mas aqui, nos resta uma dúvida que provavelmente poderá ser sanada ao realizarmos a visita na aldeia e entrarmos em contato com o professor que registrou as histórias

Embora inseridas num ambiente virtual, as histórias escritas se aproximam da linguagem oral, sendo a linguagem escrita muito semelhante à linguagem oral.

Após uma análise prévia dessas histórias colhidas na pesquisa documental, contou-se com duas incursões a campo em épocas diferentes e com durações aleatórias. A primeira aconteceu no ano de 2015, no mês de outubro, durante as festividades das águas claras. A segunda visita ocorreu no ano de 2016, no mês de agosto, durante o período de aulas na escola. Essa nova incursão a campo teve por objetivo o levantamento de novos dados a partir de entrevistas narrativas.

Consideramos fundamental esta etapa de campo, em busca de contribuições de crianças, jovens, velhos e professores da comunidade na seleção de histórias. Para isso, partimos do pressuposto que o grupo pesquisado conhece melhor a sua realidade do que um sujeito que vem de fora, tal como a pesquisadora (PAVAM e LOPES, 2013, p. 3).

Assim, nas incursões a campo foram feitas entrevistas narrativas e observação participante, esta última envolvendo diferentes gerações da aldeia. Na primeira, participamos do ritual das Águas, importante evento do calendário indígena nesta aldeia, por nós totalmente desconhecido.

Chegamos à aldeia domingo à noite. Avisados previamente, os indígenas haviam deixado a porteira aberta. Assim que entramos na aldeia, ainda de carro, nos dirigimos à casa de Kanatyo, a liderança do povo, que vive com sua esposa na primeira casa localizada em um ponto que pode ser considerado o mais alto do território.

O barulho do carro na estrada de terra e as luzes do farol causaram incômodo imediato aos cães, que não eram poucos. Assim, a primeira recepção ficou a cargo deles, que latindo ininterruptamente, anunciaram a chegada de estranhos. Descemos do carro e com auxílio de duas lanternas foi possível subir um pequeno monte que dava acesso à casa de Kanatyó. Chamamos pelo seu nome, mantendo certa distância, pois os cães impediam uma maior aproximação. Logo ele apareceu com a esposa, pois já aguardavam nossa chegada.

Descarregamos nossas bagagens, como também suprimentos para presenteá-los e ajudar nos dias que se seguiriam. Kanatyó levou-nos até o lugar onde ficaríamos: uma pequena casa de dois cômodos, uma construção simples de alvenaria inacabada, com paredes revestidas apenas de cimento. Essa construção ficava localizada nos fundos da casa dele, passando-se pelo quintal. Deixamos nossa bagagem com a ajuda dos dois (Kanatyó e sua esposa) e seguimos, a convite deles, para a fogueira que logo se iniciaria no “terreirão”. Prática comum entre eles em época de comemorações é se reunirem em torno de uma fogueira para festejar e contar histórias.

Fizemos a caminhada a pé, guiados por indígenas que se encontravam na casa de Kanatyó. Ao chegar no “terreirão”, a fogueira já estava sendo acesa. Dona Maria (mãe do Kanatyó e a mais velha da comunidade) veio nos cumprimentar e convidou-nos para entrar na roda. Todos da comunidade faziam parte dela, desde a criança mais nova até os mais velhos. Havia um ritual para que se iniciasse a contação de histórias. Dona Maria, com ajuda de outros indígenas, retirou da fogueira um pedaço de tronco que ainda estava incandescente e o levou para fora da circunferência da fogueira. Colocaram o pedaço de madeira no chão e com uma reza jogaram por cima uma espécie de resina que exalava uma fumaça branca e densa e um cheiro forte, parecido com o de incenso. Cantando uma música e guiados por D. Maria, que levava consigo uma gamela com a fumaça, se enfileiraram. Cantando e dançando em movimento circular, passando pela fumaça, purificavam-se e se preparavam para aquele momento. Aparentemente sem ter seu tempo cronometrado, todos dançavam ininterruptamente. Vez ou outra, uma criança ou a própria D. Maria saía da roda de dança por estarem cansadas. Cessada a cantoria, assentaram-se de maneira dispersa, mas sempre dentro da circunferência da fogueira. Assim, seguindo uma sequência que se via improvisada, cada hora um dos membros da comunidade se levantava para contar uma

história da origem de algum animal ou mesmo de algum acontecimento do passado. Dentre esses narradores estavam D. Maria e um dos filhos de Kanatyó.

Foi possível observar que uns participavam deste momento com empenho, enquanto outros, por exemplo, as crianças, se distraíam ora com os animais, ora com jogos no celular e, quando não, conversavam comigo. Ficamos ali por mais ou menos três horas. A findar essa parte do ritual, que prosseguiria no dia seguinte, Kanatyó deu uma ordem. Alguns indígenas foram em direção à fogueira e todos realizaram mais uma dança acompanhada de música. Marcou-se então o encerramento das atividades desse primeiro dia e enquanto alguns seguiam para suas respectivas residências, outros apagavam a fogueira.

No dia seguinte todos deveriam estar bem preparados para o grande ritual das águas claras, que se estenderia pelo dia inteiro.

Antes mesmo de amanhecer, já era possível ouvir gritos dos indígenas. Segundo uma das mulheres, o grito serve como uma espécie de sinal para chamar e comunicar aos parentes o tempo de festa. O som era bem agudo, emitido com força por homens e mulheres e se assemelhava às vogais *o* e *u*. Por volta de oito horas da manhã os indígenas já ocupavam o terreirão, no entorno de uma fogueira, mas como de costume, cada família ficava responsável por preparar um alimento para o almoço coletivo, sendo este também parte do ritual. Havia no pátio (terreirão), um grupo de famílias responsável pela salada e arroz cozido em fogão de tijolos construído pelos próprios indígenas; outra família pela carne grelhada numa churrasqueira improvisada; outra preparava peixe, que após ser temperado adequadamente, era envolto em uma folha de bananeira. Essa atividade era realizada por uma mulher, seguida por olhares atentos de algumas crianças pequenas. Durante toda a manhã, a preparação do almoço era a maior ocupação de todos, exceto das crianças que aproveitavam a ocasião para caminhar pelos “parentes”. Foi-nos oferecido cauí, uma bebida típica indígena, preparada com muita antecedência a partir da fermentação da mandioca e que, para os indígenas, possui um valor sagrado.

Faz parte final do encerramento do ritual das águas um “banho de lama”. No litoral, esse banho é realizado próximo ao mangue ou mar, onde há água corrente. Em Muã Mimatxi, improvisam-se duas caixas d’água grandes, que começam a ser enchidas logo pela manhã,

no dia da grande festa. Vigiar as caixas, enquanto se enchiam, era uma das atrações das crianças indígenas. Ao final das comemorações, todos os participantes são banhados por barro. É uma festa de todas as gerações, uma brincadeira, como várias vezes afirmou Kanaty. Um indígena banha o outro, e vice-versa, pois a proposta era que todos se sujasse de lama, da cabeça aos pés. Depois poderiam se limpar, em uma torneira próxima à escola ou no chuveiro de casa, quando se retirassem.

Próximo às fogueiras, indígenas se preparam para a festa, pintando uns aos outros:



Pequena dança antes do almoço:



O almoço farto, com peixes e frutas, preparado em conjunto ao redor da fogueira, é mais uma parte do dia festivo. Após a refeição, prepara-se o ritual final, no qual aos homens são atribuídas atividades diferentes às das mulheres. Os primeiros são os protagonistas do ritual e da dança ao redor da fogueira, que tem a figura do pai da mata como um ser encantado, encarregado de realizar os pedidos a ele feitos. Ao fim da dança e cantarolas, adultos e crianças se sujam de barro, da cabeça aos pés, simbolizando que o índio Pataxó é feito de barro, *é água da chuva que bate na terra*, enfim, anunciando a chegada de um novo ano Pataxó.

Estes momentos compartilhados junto ao povo Pataxó contribuíram de certa forma, para uma melhor aproximação e confiabilidade entre pesquisador e sujeito, além da nossa iniciação e envolvimento em um acontecimento importante na vida da aldeia, no qual as histórias e mitos ganhavam expressão e se encarnavam em rituais.

Já na segunda incursão a campo, com duração de dois dias, foi explorado o lado da educação escolar, bem como as histórias nela utilizadas. Foram realizadas entrevistas narrativas com D. Maria, cujo nome indígena é Pakamanakua - a mais velha da comunidade - e outros quatro professores/as da escola. Nessa etapa de campo, a entrevista foi a principal técnica da coleta de dados, fazendo par junto à observação participante. Optamos pelas entrevistas de cunho narrativo, sem uma estrutura para cumprir e um aspecto menos formal (ALVEZ-MAZZOTTI, 2001), com o intuito de suscitar nos sujeitos entrevistados uma resposta narrativa com começo, desenvolvimento e um final, sem qualquer interferência do pesquisador, que apenas ouve atentamente, demonstrando empatia com a história narrada (FLICK, 2004; TEIXEIRA E PÁDUA, 2006).

As entrevistas foram realizadas do lado de fora da escola, em espaço aberto, debaixo de uma mangueira, lugar escolhido por Kanaty, seguindo a seguinte questão gerativa: “Conte-nos sobre as histórias tradicionais do povo Pataxó, começando por quando e como você aprendeu essas histórias e falando de sua importância para as novas gerações”.

Segundo Teixeira e Pádua (2006), nesse tipo de entrevista narrativa, a “tarefa do(a) entrevistador(a) é fazer com que o(a) informante conte uma história consistente de todos os eventos relevantes para o tema em questão, do início ao fim”. As entrevistas duraram cerca

de 15 a 50 minutos e, em algumas, as falas foram intercaladas por demonstrações de desenho como foi o caso de Liça, professora da disciplina de Uso do Território. A entrevista de D. Maria foi realizada dentro de sua casa, por escolha própria, pois ali se sentia mais à vontade. D. Maria, além de responder à pergunta gerativa, optou por ocupar parte da entrevista contando algumas histórias que sua memória preservara, inclusive, aquelas relacionadas à sua própria vida, ainda bem jovem, quando vivia na Bahia.

Acerca da entrevista narrativa, Muylaert et al (2014) ressaltaram que essa modalidade de história, re-significavam o tempo vivido, emergindo o passado de cada sujeito a partir da oralidade, das próprias palavras, proporcionando assim a infinitude do finito que outrora fora vivido e que, através do ato de narrar, pode se expressar no intercâmbio com o outro. Dessa forma, a narrativa nos permite ir além de qualquer caráter informativo e conteudista, uma vez que fala da experiência, a qual possibilita não só a compreensão do sujeito, mas também de todo o contexto em que essas histórias vividas foram tecidas.

Segundo Benjamin (1985, p.198), “a experiência que se passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores”. Para esse autor, as melhores narrativas são as que mais se aproximam do relato oral, por isso florescem entre aqueles que viajam grandes distâncias (como o marinheiro comerciante) ou que trazem o saber do passado, alimentados por distâncias temporais (como o camponês). Os grandes mestres na arte de narrar são, portanto, aqueles que trazem o saber vindo de terras distantes ou os saberes do passado. No caso dos sujeitos desta pesquisa, os índios da etnia Pataxó mesclam-se nesses dois tipos de narradores, entrecruzando deslocamentos temporal e espacial, saberes da tradição e de terras distantes da que hoje habitam em Minas Gerais.

Importante ressaltar que duas entrevistadas, D. Maria e Liça, são iletradas. Por isso, acreditamos ser adequada essa metodologia da história oral, apropriada para registrar as histórias e as memórias pessoais contadas por elas, que se mesclam com o seu passado histórico. Nessa perspectiva, a entrevista narrativa foi escolhida como instrumento de coleta de dados, por sua capacidade de expressar experiências cada vez mais raras desde o início da modernidade, quando o tempo se tornou curto e descartável.

Também, nesta segunda incursão a campo, professores e alunos indígenas nos forneceram livros sobre a história de seu povo. Tal iniciativa partiu da própria liderança indígena ao indagarmos sobre o material que a escola da aldeia utilizava. Assim, nos foram disponibilizados quatro (4) livros, com textos de teores e gêneros diferentes, resultando num total de 37 histórias de autoria própria desse grupo indígena da aldeia Muã Mimatxi. Ao selecionar as histórias, excluímos aquelas de cunho repetitivo, deixando para análise apenas aquelas com aspectos que acrescentassem algo à pesquisa. Também foi utilizado o material no qual se apoia a educação intercultural da escola da aldeia, um livro com aspecto e conteúdos políticos pedagógicos. Com esses novos materiais, pudemos aprofundar a pesquisa documental, que, de acordo com Alves-Mazzotti (2001), é uma técnica de caráter exploratório que necessita ser aprofundada em cada etapa da pesquisa.

Dessa forma, com as histórias analisadas e a ajuda das entrevistas narrativas transcritas e também analisadas, optamos por organizar o conjunto das histórias e classificá-las, tomando como referência o método utilizado por Sarah<sup>6</sup> em seu trabalho de conclusão de curso do FIEI, do ano de 2011. A entrevista narrativa é caracterizada como um modelo de entrevista que, diferentemente da entrevista semiestruturada, consta de apenas uma pergunta gerativa, formulada de modo a ter como foco o tema de interesse do/a pesquisador/a e, ao mesmo tempo, suscitar como resposta uma narrativa, ou seja, uma história do início ao fim (TEIXEIRA e PÁDUA, 2006; SILVA e PÁDUA, 2010).

No trabalho de Sarah, o foco foram as histórias contadas por sua mãe, dona Maria. Em nossa presente pesquisa, buscamos ampliar esta perspectiva, recolhendo também outras histórias que são partes da educação da comunidade. Para Sarah, as histórias contadas por sua mãe se classificam como: Histórias de vida; histórias contadas e encantadas; e mitos.

[...] a história de vida dela, que são histórias reais, do tempo da vida dela de infância, de jovem de casada e os territórios que ela caminhou na Bahia e em Minas Gerais. Depois tem também as partes dos mitos de origem, de algum fenômeno da natureza [...] (ENTREVISTA SARA, 2016)

Essa classificação ainda é utilizada por Sarah em suas aulas, salientando seu caráter didático.

---

<sup>6</sup> Professora na escola da aldeia, irmã de Kanatyo.

Primeiro a vida da D. Maria. Depois as histórias do yamoxaa que são histórias com músicas. São histórias para os meninos terem respeito. São histórias para alertar, sobre os horários da natureza. Camunderê, bicho da mata, pra dar coragem [...] Depois as histórias que têm ensinamento e de respeito, de saber valorizar a coisas. Depois alguns mitos. Essas histórias foram contadas na escola e os meninos já estão formados, agora é para essa geraçãozinha. (ENTREVISTA SARAH, 2016)

Constatando que dentro de cada classificação de histórias se encontravam outras novas classificações, organizamos este trabalho da seguinte maneira: *História do Povo*, que são aquelas narradas pelos indígenas e que demarcam certo período histórico do povo Pataxó; *Histórias de vida*, que se ocupam daquelas narrativas que, ao narrarem algum acontecimento da vida indígena, encontram-se integradas aos costumes e valores de seu povo; *Histórias de origem*, na qual se apresentam narrativas míticas, e com a presença de seres míticos da cultura Pataxó; e por fim, seguindo a lógica de Sarah, encontram-se as *Histórias encantadas*, que são por sua vez histórias que compõem o quadro tradicional indígena, sendo transmitidas de geração a geração e que possuem um fim moral, ou apenas para o entretenimento, mas que possuem elementos próprios da cultura indígena.

Dentro dessa classificação, as histórias podem ser enlaçadas em dois grandes pontos: histórias de vida e histórias contadas, formando assim uma base sólida para a preservação de seus costumes. O mesmo ocorre analisando as quatro categorias, ora encontra-se disseminada, ora ganham centralidade, os valores e costumes Pataxó. Assim, nas obras analisadas percebe-se uma marcante presença de relações com o outro ou com a natureza, que tecem as histórias, potencializando costumes dessa comunidade<sup>7</sup>.

Nessa classificação, encontramos diversos tipos de gêneros textuais: histórias dissertativas, narrativas, poesias e até mesmo textos informativos e verbetes, distribuídos de formas aleatórias nas diferentes publicações. Todas estas histórias foram analisadas e serão apresentadas nos capítulos 3 e 4.

---

<sup>7</sup> Ver esquema de classificação na página 46.

## 2. O POVO PATAXÓ: UM POUCO DE HISTÓRIA

Para compreender os costumes, mitos e tradições desse grupo Pataxó é importante observar e analisar a sua presença no cotidiano da aldeia, mas também voltar nossos olhos para a sua trajetória histórica. Há relatos que demonstram a presença do povo Pataxó já em meados de 1815 e 1817, nas margens do rio Mucuri, que nasce no nordeste de Minas Gerais, passando pelo sul da Bahia onde se deságua. (MEIRELES e EVARISTO, 2016).

Alguns registros do século XVI também fazem menção a outros povos que habitavam a mesma região nas proximidades do rio Mucuri. Eram eles Amixocori, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatai, Maxakali, Malali, Makani, Kamakãs e os Botocudos. Por ser um povo nômade, os Pataxó habitavam e transitavam também nas margens do rio de Contas e Pardo, na atual cidade de São Mateus, antigo povo Cricaré. O nome atual se deve ao fato de ter sido visitada, pela primeira vez, no dia de São Mateus (21 de setembro) pelo jesuíta padre José de Anchieta, em 1566. Mais tarde, em 1848, a Vila de São Mateus se tornaria autônoma. A cidade de Santa Cruz Cabrália, localizada na região baiana, também foi um território de trânsito e vivência Pataxó. Segundo relatos de mais velhos (PAIXÃO et al, 2007), havia índios pataxós desde a região de Porto Seguro e Belmonte até São Mateus, ou seja, desde o sul da Bahia ao norte do Espírito Santo, sempre nas proximidades de rios e florestas de onde vinham seu sustento através de raízes, peixes, caças e frutos.

Entre toda a população indígena que vivia e transitava nessa região, segundo Wied-Neuwied<sup>8</sup> (1815-1817 apud. PAIXÃO et al, 2007, p.8), os Pataxó eram possivelmente o povo mais numeroso e com maior habilidade com instrumentos de caças, “o que os colocavam em destaques nas guerras que ocorriam entre os grupos indígenas da região”. O mesmo viajante descreveu o fenótipo e estética do povo pataxó: de estrutura baixa, com cabelos longos raspados na testa e no meio da cabeça, cortado no pescoço com apenas um tufo na frente e atrás. As casas eram construídas com finos galhos trançadas com cipó e cobertas com folhas de coqueiros. Os Pataxós já apresentavam certa proximidade com os Maxacali, sendo estes considerados mediadores junto aos brancos, com os quais trocavam mercadorias. Tal proximidade, segundo o botânico, era encontrada também na linguagem.

---

<sup>8</sup>Príncipe alemão e naturalista botânico que visitou várias tribos indígenas entre os anos de 1815-1817, executando registros da flora e fauna brasileira.

A aproximação entre os Maxacali e Pataxós era tão grande que chegou a ser vista como uma maneira de mediação, com o intuito de interagir os diversos grupos de índios pataxós, removê-los de seus territórios, em um momento em que estes eram vistos como ameaça para a população branca, por serem considerados violentos e bárbaros. (PAIXÃO et al, 2007, p. 9). Mas o próprio povo pataxó se denomina como um povo que nunca abaixou a cabeça e que, “mesmo em desvantagem nas lutas, a guerra era certa”. Tais guerras e lutas, em relação à divisão do território eram travadas, em especial contra seu antigo rival, os botocudos. Já em relação a conflitos entre índios e não-índios, estes começaram a aumentar com a presença de fazendeiros e produtores agrícolas, fator principal para dizimação e massacre dos indígenas. Conseqüentemente, a diminuição do território contribuiu para o enfraquecimento, e até mesmo a perda de identidade e tradições de alguns povos indígenas, uma vez que a relação com o território é parte fundamental dessa construção, ao ponto de muitos povos indígenas afirmarem que não é a terra que pertence a eles, mas antes, eles é que pertencem à terra, reforçando todo o vínculo entre a natureza, a identidade e o território ocupado.

Os Pataxós permaneceram no litoral em pequenas aldeias próximas aos rios e por várias vezes resistiram aos ataques dos brancos (PAIXÃO, 2007, p.10). Registros em documentos apontam para o aldeamento do povo pataxó em meados de 1861, por ordem do governo provincial que, segundo Paixão et al (2007), tinha o intento de introduzi-los à cultura ocidental por meio da catequização dos capuchinhos. A aldeia seria criada nas proximidades do rio Corumbau, aldeamento que aglutinava os pataxós, mas também Maxacali e outros povos que habitavam a região do Prado<sup>9</sup>. Assim, estes foram transferidos, segundo alguns relatos, para o local conhecido hoje como Barra Velha.

De acordo com documentos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>10</sup>, o aldeamento se deu a partir de uma decisão do governo, mas seria uma construção do próprio povo pataxó bem próximo a foz do rio Corumbau, recebendo o nome de Aldeia de Bom Jardim. O nome Bom Jardim se deve ao fato de que existia ali apenas uma trilha para entrada no aldeamento, na qual havia grande quantidade de jasmim cobrindo e perfumando a estrada.

---

<sup>9</sup> Município localizado próximo ao rio Caí onde segundo historiadores, Cabral teria se desembarcado.

<sup>10</sup> ARAGWAKSÃ, Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas, 2012.

Assim, contam que os próprios índios denominavam as ruas da aldeia de acordo com algum evento da natureza, como é o caso da rua Metalawê, assim chamada devido à forte presença desse peixe na região e, o próprio nome da aldeia, mais tarde denominada Barra Velha em função de uma barra que se localizava nas proximidades da aldeia (PAIXÃO et al, 2007). Assim, de forma amistosa, segundo a FUNAI, teriam sido os próprios indígenas que se deslocaram das diversas regiões litorâneas para se juntarem em um só local: a atual Aldeia Barra Velha, por razões da própria geografia e natureza local, sem interferência dos religiosos ou da Colônia. Tal realização é confirmada a partir do relato de mais velhos:

Porque meu avô veio de Alcobaça. Pataxó ficava em Alcobaça. Ponta de areia, lá tem uma Barra Velha pra lá, ficava de lá até a Imbiriba, da Imbiriba ele encontrava os Tupinambá. Bom, então esse Pataxó atingia essa frente aí, bom e daí eles vinham pra Imbiriba, estes parentes. Aí deu uma seca e eles, passaram de Caraíva pra chegar em Barra Velha e olharam: Aqui tem água, vamos entra por aqui. Entraram pelo meio do campo, toparam água. Aí eles saíram em Barra Velha. Por ali, pra cá do córrego do Guigó. Acharam água boa e falaram. Vamos fazer nossa aldeia aqui? Vamos lá falar com os parente e vamos fazer nossa aldeia aqui? E ficaram, fundaram ali Barra Velha ali, começaram. (Relato encontrado em: ARAGWAKSÃ, 2012, p. 28).

Entretanto, nota-se uma divergência ao contrastar o relato acima e as informações da FUNAI com materiais do Ministério da Educação (MEC), alguns dos quais foram elaborados por indígenas pataxó<sup>11</sup>. O aldeamento na Barra velha se deu por ordens e forças governamentais, sendo essa uma situação que gerou sedentarismo e a perda do direito à liberdade. Foi relegada à igreja a responsabilidade da catequização, que reprimiu as manifestações, rituais, língua e costumes próprios dos indígenas, preparando-os para serem trabalhadores escravos ou mal pagos. Enquanto isso as terras antes habitadas por índios foram distribuídas por ação do governo a fazendeiros. (ARAGWAKSÃ, 2012, p 29.)

Nos relatos da FUNAI, esse período de aldeamento Pataxó foi ressaltado como harmonioso, usado na reconstrução de seu modo de vida, na exploração da região costeira, na caça, na pesca, e no qual buscaram conhecer e utilizar “a fauna dos manguezais e campos litorâneos, praticando agricultura tradicional, plantando milho e mandioca, coletando frutos, mel, lenha, palhas e fibras para suas habitações e utensílios” (FUNAI, 2012, p. 30). Mas, já na

---

<sup>11</sup> Entes documentos encontram-se em ARAGWAKSÃ (2012).

década de 40 do século XX, novas situações vieram a ameaçar a identidade pataxó. É o que conta os relatos da FUNAI:

[...] os Pataxó foram sendo pressionados por fazendeiros de cacau e madeireiros. Roupas infectadas por lepra e varíola eram espalhadas por plantadores de cacau entre os rios Contas e o Pardo. Na década de 40, a atividade madeireira e o extrativismo da piaçava (*Attaleia funifera*), juntamente com o cacau, já despontavam como fatores relevantes de ocupação de território Pataxó por não-índios e de mobilização de mão-de-obra indígena. Além disto, alguns Pataxó conseguiam sobreviver com a venda de produtos agroextrativistas. (ARAGWAKSÃ, 2012)

Nesta época, a situação local piorava com a aproximação de madeireiros e a atividade de fazendeiros, proporcionando um aumento significativo e desenfreado de desmatamento, com um impacto no meio ambiente e, conseqüentemente, na vida dos ameríndios. A atividade se estendeu do extremo sul e por toda a região oeste do Monte Pascoal, devido a invasão de fazendeiros.

Assim, na década de 40, a população indígena Pataxó, sem reconhecimentos e direitos e com uma desestruturação do seu modo de viver tradicional, passou a viver em famílias em torno do Monte Pascoal, misturada à população regional. Com o intuito de atrair viajantes e preservar a área de importância histórica e já muito devastada, no ano de 1943 toda extensão ao redor do Monte Pascoal passou por uma mensuração, por ordens do Governo Federal, para a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP). Mais uma vez o povo Pataxó passaria por momentos de dispersão e reapropriação de seu modo de vida, visto que estes foram proibidos de caçar, pescar e morar na região considerada como área do Parque. Para garantirem seus direitos sobre a terra, uma vida mais digna e apoiados na característica de guerreiros e resistentes, iniciava-se assim uma luta dos Pataxó para o enfrentamento de uma nova fatalidade, o evento denominado pelos indígenas como “Fogo de 51”, que marcou fortemente o redesenho da população Pataxó.

### **2.1. Da Bahia para Minas Gerais: um recomeço**

A demarcação das terras Pataxó foi permeada por aspectos políticos e econômicos. Ainda sob os efeitos da Segunda Grande Guerra, o Brasil enfrentava, na década de 1940, grave crise econômica. Objetivando resgatar a economia do país, então sob o governo de Getúlio

Vargas, foram elaborados programas de incentivo cultural, focados no ideal nacionalista, com apoio das forças militares. Tais programas, com supedâneo no disposto no art. 135 da Constituição Federal de 1937, visavam à conservação e ao cuidado com os *monumentos históricos, artísticos e naturais, paisagens ou locais particularmente dotados pela natureza*. Nessa quadratura, foi promulgado o Decreto-Lei n. 12.729/43, que criava o Parque Nacional do Monte Pascoal, para fins de se rememorar o fato histórico do Descobrimento. Para se definir a área destinada a esse fim, fez-se necessária a demarcação do terreno, então ocupado por índios Pataxós, na Bahia.

Sendo assim, Getúlio Vargas nomeou interventor federal para o estado da Bahia o engenheiro agrônomo e zootécnico Landulfo Alves de Almeida. Seu principal alvo era o sul daquele estado.

No programa, estava estipulado o levantamento geográfico e topográfico do Monte Pascoal. Foi afirmada no Decreto-Lei n. 12.729/43 a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, com o objetivo de rememorar o fato histórico do Descobrimento, como também preservar a fauna e flora, as belezas naturais, promovendo atração turística. Dessa forma, o art.4º do ato normativo autorizava a desapropriação da área, quando necessário. Ao longo da documentação do processo de demarcação, como mostra Carvalho (2009), não há referência a indígenas pataxós, considerados inexistentes, ignorando-se, assim, apontamentos de três anos anteriores realizados por Gago Coutinho, almirante da esquadilha do Descobrimento, que registravam a presença dos pataxós na área do Monte Pascoal. Ademais, na metade do século XVII também há referências aos índios habitantes ao redor do Monte Pascoal. Assim escreve Carvalho (2009) ao citar Luis dos Santos Vilhena, que fez uma observação não só ao fertilíssimo terreno, mas também ressaltou a presença indígena como defesa territorial:

[...] e obstáculo a 12 aldeias de índios bravos, que na distancia de 12 léguas dela, se acham situadas em uma alta serra conhecida por todos pelo Monte Pascoal, que segundo as notícias, e informações, é o centro da habitação destes bárbaros, que infestam toda a grande comarca de Porto Seguro. (VILHENA, 1969, p.535 apud CARVALHO, 2009).

Em torno dessa referência do Monte Pascoal tem-se que os índios ainda eram considerados bárbaros e perigosos, mas o interessante é que estes pataxós se instalaram justamente em

um local de referência para viajantes e pescadores, como afirma Carvalho (2009). Também o Monte se apresenta como vital para os próprios indígenas que consideram a comunicação da natureza a partir dele, pois, dependendo do lugar onde a nuvem se posiciona sabem de onde está vindo o vento, o que revela também a importância do local para a constituição e transmissão da cultura Pataxó. (CARVALHO, 2009)

Ao ser solicitada e realizada a medição do terreno, a qual poderia ser uma ação sem maiores projeções sociais, suscitou-se momentos críticos para o povo pataxó, que foi posicionado como grupo afetado e que ressurgiu, assim, como “comunidade política, moral, detentora de direitos” (CARVALHO, 2009, p. 17). É um evento que desperta no povo pataxó uma força de identidade e política de comunidade preexistente no território.

Em torno desse fato existe muita controvérsia, pois uns diziam que a medição era a mando do governo da Bahia enquanto que outros diziam que era a mando do próprio Getúlio Vargas. Mas o importante é que, ao narrar este acontecimento, alguns fatos se clareiam, por exemplo, o de que a medição começou em Caraíva chegando até Barra Velha e o de que a demarcação foi realizada com ajuda dos indígenas. Estes perceberam que, de quando em quando, a medição excedia ao tamanho correto da área estipulada, o que gerou inquietação.

Essa inquietação que durou anos, até que os índios decidissem pedir o reconhecimento da terra. Sendo assim, o cacique da aldeia Barra Velha foi em viagem ao Rio de Janeiro, dirigindo-se ao SPI e, não conseguindo informação, retornou à Bahia. Algum tempo depois chegou à aldeia Barra Velha um grupo de homens dizendo que resolveriam o problema das terras. Porém, narram os próprios pataxós que se tratava de uma emboscada, na qual a linha teleférica foi cortada e os índios mantidos como reféns na própria aldeia, até que se deram conta da trapaça. Logo surgiu uma invasão de policiais vindos de dois lados da aldeia que, desmedidamente, começaram a atirar contra as habitações. Invadiram a aldeia, destruindo as casas com fogo. Já não se sabia quem lutava contra quem, todavia, a culpa acabou recaindo sobre os índios, que acabaram sendo presos. Alguns indígenas fugiram e se esconderam na floresta por dias, outros saíram e se espalharam nas fazendas. Não tardou muito e um comunicado vindo de Salvador fez com que os verdadeiros culpados de toda a confusão fossem presos. Aqueles que se passando por benfeitores, haviam aplicado o golpe.

Conta-nos D. Maria, a índia mais velha da aldeia Muã Mimatxi que, na ocasião do “Fogo de 51”, muita gente fugiu, pois não era mais possível viver em Barra Velha. Na ocasião, D. Maria e outros índios correram para uma fazenda onde seu pai morava. Seu marido, que participara da emboscada, contaria mais tarde a ela o ocorrido.

Ele [Marido de D. Maria] e o irmão dele cortou a linha para não ligar pra canto nenhum. E quando eles chegaram lá ficaram tudo preso. Mas quando era de noite botava o povo todo para dançar. Barra Velha tá esquisito. Depois que aconteceu o fogo em Barra Velha, o pessoal foi todo pescar... ele ia pescar, levou esses índios de canoa porque sabia onde pai morava. (ENTREVISTA D. MARIA, 2016)

Segundo Carvalho (2007), depois do ataque e com a morte de vários índios, veio a desolação. Os índios desativaram a aldeia Barra Velha e se dispersaram pelas fazendas. Já não era possível localizar um núcleo pataxó.

O “Fogo de 51” é considerado também um dos momentos em que houve alianças do índio com o branco, alianças que, para os mais velhos, não traziam um bom significado, pois o índio, ao se casar com um branco, geraria o enfraquecimento da cultura pataxó, o enfraquecimento da nação pataxó. Nesse sentido, a aldeia Barra Velha foi sendo abandonada aos poucos e foram surgindo outras, nas quais uma família indígena extensa começava desbravando o local (CARVALHO, 2007, p. 32).

Em meados dos anos 60, o próprio SPI passou a sensibilizar a favor dos Pataxós e aos Pataxós para a permanência no local ao redor do Monte Pascoal, pois os indígenas estavam perdendo suas raízes. Para tanto, foi necessária uma ação conjunta onde o Ministério da Agricultura e o SPI fizeram um pedido de licença e incentivo ao retorno dos índios às terras do Parque, justificadas em tais linhas:

Informado pelo Sr. Prefeito dessa cidade estarem os Índios Pataxó impossibilitados lavrarem suas terras absorvidas pelo Parque Nacional sob vossa direção, venho apelar para vosso espírito de justiça, permitindo que os Índios continuem cultivando a área que for necessária à sua subsistência. Este apelo tem por fim evitar que venham sofrer privações por falta das terras que inapelavelmente lhes pertenciam e por coincidência no ponto exato em que se deu o nosso descobrimento. Confiado no vosso patriotismo espero ser atendido (BAHIA, 1963, apud, CARVALHO).

No meio dessa situação, Sampaio, chefe do Serviço de Proteção ao Índio fez jus ao seu cargo e tornou-se de fato mediador em busca de proteção aos índios, fazendo um caminho em busca da demarcação da terra indígena. Ainda com impedimentos, idas e vindas em cima de uma negociação a respeito da área que seria demarcada, os pataxós começaram a se ajuntar novamente. Antropólogos se juntaram a eles e depois de muita negociação a demarcação de uma área de 8.627 hectares foi validada pela Resolução 02, de 20 de julho de 1988, que reconheceu a área "de posse imemorial indígena", designando-a "Colônia Indígena Barra Velha". A resolução foi aprovada dois anos mais tarde em 1991 (CARVALHO, 2009).

Kanatyó narra que, com o Fogo de 51, muito da cultura indígena foi sendo esquecida, não raras vezes por obrigação, e para garantir-lhes a própria sobrevivência. As histórias contadas, conhecidas por poucos daquele lugar, estavam entre os aspectos culturais que foram sendo esquecidos nesse processo.

[...] a minha avó contava que tinha tempo em que os mais velhos começavam contar horas e horas, entrava madrugada adentro contando histórias. Depois, em certos momentos, eles foram forçados a deixar as histórias. Eles mesmos contavam, tinha tempo em que eles não podiam falar a língua, eles não podiam se reunir para contar história. E, de acordo com essa mudança de vida, tem vários momentos desse afastamento. E isso foi mudando um pouco, e essas histórias foram ficando com algumas pessoas. Às vezes, alguns mais velhos foram deixando de lado porque eram forçados, mas alguns guardaram algumas histórias que são fundamentais, às vezes, outras foram embora, foram esquecidas, mas alguns guardaram. Mas têm momentos que foi muito difícil, no ano de 51, eles falaram que foi um momento de muita perda, mas depois foi tentando buscar isso, através mesmo das pesquisas dos mais jovens que foram buscando essas histórias. E hoje tá num outro momento de revitalização, tem muitas histórias que não são contadas no dia a dia, mas que ainda se sabe ela, mas houve esse momento que teve que aquietar. (ENTREVISTA KANATYO, 2016)

Como se percebe, esse aquietamento por parte da cultura pataxó, por mais que tenha sido algo marcante, não impediu que, mais tarde, esses indígenas retomassem, em suas mais longínquas e profundas memórias, aspectos de reavivamento de sua cultura. Aqui impende ressaltar a importância fundamental dos direitos conquistados na Constituição de 1988 e nos diálogos estabelecidos nos processos de formação intercultural de educadores

indígenas, possibilitando a afirmação de suas identidades e costumes, na rememoração de sua cultura e, em especial, de suas histórias.

O “Fogo de 51” e a demarcação do território no Monte Pascoal foram dois fatores que contribuíram para a migração do povo pataxó da Bahia para Minas Gerais. Em Minas Gerais, um dos grupos familiares chegou à Carmésia na década de 70, em uma quantidade de 300 indígenas, passando a habitar a Fazenda Guarani. Atualmente, no território da fazenda Guarani, o povo Krenak e Pataxó totalizam 335 indígenas, segundo o Instituto Socioambiental (ISA)<sup>12</sup>. O ISA registra que existem 10 aldeias e/ou terras habitadas pelo povo Pataxó, sendo elas: aldeia Velha, Barra Velha do Monte Pascoal, Cinta Vermelha de Jundiba, Comexatiba (Cahy-Pequi), Águas Belas, Barra Velha, Coroa Vermelha, Fazenda Guarani, Mata Medonha, Imbiriba. Interessante notar que nos dados disponíveis no site do ISA não consta a existência de aldeias mais recentes, como a Muã Mimatxi, objeto desse estudo.

Segundo relatos de Kanatyó, um grupo pequeno de indígenas da etnia pataxó adentrou as terras mineiras, quando o território ocupado no Monte Pascoal foi ficando pequeno para abrigar tantas famílias, passando a habitar em Carmésia, território ainda não legalizado. Na época, Kanatyó vivia em Barra Velha e viera em Minas apenas para visitar seus parentes, porém, como não conseguiu recursos para retornar à terra de origem, foi permanecendo em Minas Gerais e por aqui se estabelecendo com a família.

A aldeia de Carmésia acabou por se tornar uma aldeia Pataxó de referência em Minas Gerais, na qual sempre houve um intenso contato com a aldeia mãe. Sarah, hoje professora na aldeia Muã Mimatxi, conta que Carmésia é seu principal lugar de memória, de transmissão de conhecimentos e costumes, no tempo de sua infância.

Quando eu tinha uns dez anos oito, que aí eu pedia para ela [sua mãe, D. Maria, a mais velha da comunidade] contar pra mim e ela contava. De criança mesmo, que gostava de a ouvir contando [histórias], ou os mais velhos. Isso acontecia quando eu já estava aqui, porque eu vim pra cá com oito anos. Era em Carmésia. Na outra aldeia. Mas tinha outros velhos na Bahia, porque a gente ficou lá um ano, quando meu pai era vivo. Eu também ouvia os velhos de lá contando histórias de lá, que tinham os bichos de lá, os ymotxa. Aí a gente escutava e a gente tinha medo de ir

---

<sup>12</sup> Instituto Sócio Ambiental “Terra Indígena Fazenda Guarani”, dados constantemente renovados.

naquele lugar porque tinha bicho. Então lá na Bahia tem uns lugares que têm esses bichos se a gente for ver. Aprendi um pouco. Mas a maioria foi lá em Carmésia. Eu vim com 8 anos, depois eu voltei e fiquei com minha irmã em 88 uns seis meses, porque ela ia ganhar neném, eu tinha uns 11 anos, depois eu voltei. Mas quando foi em 91 nós voltamos de novo, porque ele vivia assim, quando meu pai era vivo a gente só vivia andando, só essa questão de andar, entendeu? Em 91 fomos pra Bahia e moramos lá 1 ano e voltamos em 92 pra Carmésia de novo, e aí nós ficamos morando lá até ele morrer e depois a gente não saiu mais. Eu só conheci minha avó [o avó, já havia falecido], ela veio com a gente pra Carmésia em 86, mas logo foi embora porque não se acostumou, aí ela voltou para a casa dos filhos dela lá na Bahia. (ENTREVISTA SARAH, 2016).

Nessa citação, Sarah narra um pouco de sua história de vida e experiências, situando-se totalmente no tempo do calendário civil. Ela fala de um tempo em que se contavam histórias de tempos míticos, as mesmas que se contam hoje na aldeia. Sarah recorda de seu tempo vivido sem citar forças míticas ou intervenções de seres da mitologia Pataxó nos acontecimentos. O tempo e o espaço são correspondentes ao mundo vivido. É possível notar diferenças de localização de tempos nas narrativas dos indígenas mais jovens e dos mais velhos. Por exemplo, Liça, D. Maria e Kanatyó mesclam os tempos do calendário Pataxó com tempos do calendário civil. Talvez isso ocorra porque, conforme ressaltou Hartmann (2012), a memória mistura texto, contexto, tempos narrativos, pontos de vista, performance, realidade e experiência, perspectiva que depende de onde e para quem se está falando.

Sarah discorre sobre o ouvir histórias. Podemos ver a ilustração desse trânsito entre territórios e lugares, uma disposição de *habitus* profundamente inscrito no povo Pataxó (KOHLENER, 2007). Segundo Little (2002, apud Medeiros, 2013), com sua visão antropológica acerca do território, “um povo se constitui de acordo com seu território, este, por sua vez, está relacionado às questões fundiárias e às lutas para reafirmar a identidade”. Assim, a territorialidade se resume a um conjunto de esforços de um dado povo em busca de sua identificação, utilizando-se do uso e controle do ambiente ao seu redor. No caso da história dos Pataxó da aldeia Muã Mimatxi, essa busca teve início em Barra Velha, prosseguiu nas experiências vividas em Carmésia e encontrou sossego em Itapecerica.

Para estudantes da cidade de Divinópolis, em visita à aldeia Muã Mimatxi, Kanatyó contou que antes de se estabelecerem em Itapecerica, foi-lhes oferecido pelo governo outra terra

nas proximidades de Caldas, mas que esta terra não era o lugar deles. Já o território onde hoje é a aldeia foi visto como uma terra habitada por yamitxoo, uma espécie de ser encantado que abençoa lugares, momentos ou coisas, na cultura pataxó, o que os ajudou a aceitar aquele como o “seu lugar”.

Mesmo que tenham deixado Carmésia, os indígenas levam consigo o impulso de preservar esse patrimônio cultural imaterial representado por todo um conjunto de histórias tradicionais, que teve início na Fazenda Guarani, quando se instituiu a primeira escola indígena Pataxó, depois de 20 anos de lutas pelo direito à educação e escola própria. Com a homologação do território e a criação da escola em 1997, em Carmésia, foram produzidos livros paradidáticos, nos quais os professores indígenas, entre eles Kanatyó, narram seus modos de vida, costumes, valores e tradições por meios de histórias que transitam entre as mais diversas gerações. É possível notar em “O povo pataxó e sua história” a presença dos mais velhos, professores, e até de crianças, como autores/as de narrativas que tratam da cultura indígena. Como é o caso de Siwê, hoje professor e coordenador da escola na aldeia Muã Mimatxi, na época com apenas dez anos, que se mostrava como uma criança agente de cultura, ao reinterpretar sua aldeia em uma narrativa.

Contudo, a aldeia Pataxó Muã Mimatxi<sup>13</sup>, localizada na região centro oeste mineira, se constituiu como resultado de um movimento de dispersão de grupos familiares que teve início com o fogo de 51 (PÁDUA, 2015). Em resumo, grupos Pataxós que habitavam a região do Monte Pascoal se viram obrigados a se dispersarem para sua própria sobrevivência e de sua cultura. Seguiram viagem e atravessando fronteiras entre estados, longe de suas terras de origem, a Bahia, se instalaram em terras mineiras, primeiramente em Carmésia, onde permaneceram por dez anos, segundo Silva e Leite (2013), até um grupo familiar se dispersar e seguir para a cidade de Itapecerica. A aldeia Muã Mimatxi é formada por mais ou menos quarenta pessoas, 12 famílias distribuídas em um território de menos de 100 hectares (LEITE e SILVA, 2013).

A luta pelo território foi demorada. Apenas em 2006 a FUNAI, junto à União, cedeu ao grupo de Kanatyó o território de uma antiga fazenda em Itapecerica, porém, esta Terra Indígena Pataxó ainda não foi legalizada. Kanatyó conta que no início eles viviam em

---

lonas, pois nessa fazenda havia posseiros, que não se retiraram de imediato. Seu povo busca ainda hoje a homologação e demarcação para que a terra seja considerada Terra Indígena.

Por conta de seu passado, o território ainda se encontra em estado degradante, as águas são poluídas, a terra é fraca para o plantio e a mata não possui vitalidade. A recuperação do território se vincula com a recuperação de cultura indígena, pois, no povo existe “um vínculo com toda a natureza”. Assim, o trabalho do povo Pataxó é manter o “espírito equilibrado e vivo com toda a natureza” (LEITE et al., 2013).

## **2.2. A história no mito: lutas e rivalidades do povo Pataxó**

Podemos compreender um pouco mais acerca do povo Pataxó por meio de histórias narradas por outras etnias. É o caso de um mito do povo Kamakã e registrada por Nimuendaju (1986), em sua coletânea de mitos publicada na revista do patrimônio histórico e artístico. O povo Kamakã, hoje pertencente ao etnônimo Pataxó Hãhãhãe, consideravam os Pataxós o seu principal inimigo. Originários também do Sul da Bahia, em meados de 1938, existia entre eles apenas uma índia mais velha de sangue puro, Jacinta Gravirá, que preservara consigo a língua e tradições desse povo. Por meio de sua narrativa, Nimuendaju pode obter materiais referentes, principalmente, à história e mitos que compõem o percurso do povo Kamakã.<sup>14</sup> Baseados nessa história, podemos reavivar aspectos de um passado comum entre esses dois povos.

Segue-se uma história que, embora encontrada no *corpus* míticos<sup>15</sup> dos Kamakã, faz referência aos conflitos que marcaram a história dos povos indígenas, envolvendo os Pataxós, transcrita pelas mãos de um não índio, Curt Nimuendaju.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Informações disponíveis pelo Instituto Socioambiental

<sup>15</sup> Segundo Lévi-Strauss (2010), a mitologia é um sistema estático, enquanto que a história está sempre aberta ao fluxo de mudanças.

<sup>16</sup> Etnólogo alemão que estudou algumas etnias indígenas do Brasil, durante 40 anos. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. In: Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados: A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, 1986.

*Os Kamakã saíram para a Serra em busca de cana de flecha. Numa clareira na mata eles fizeram um grande rancho (oval?) onde deixaram as mulheres e crianças, enquanto os homens foram para a serra.*

*Depois da partida dos homens, algumas moças resolveram ir buscar frutas na mata; suas mães, porém, as proibiram, até que uma mulher de certa idade se ofereceu para acompanhá-las.*

*Na mesma hora, os Pataxó cercaram o rancho. Escondidos na mata, eles imitavam toda a espécie de bichos, um assobiando como uru, outro roncando como mutum, outro grunhindo como porco, um quarto chiando como coati, etc.*

*Na guarda do rancho, estava uma mulher lavando a rede de seu marido, e junto dela alguns meninos estavam brincando de “macaco” nos galhos de uma árvore. De repente, um deles observou como, um pedaço mais abaixo, um pataxó atravessou o rio, disfarçado com algumas folhas na cabeça. Julgando que se tratava de seu pai, ele gritou para a mulher: “Aí, meu pai já vem voltando!”, mas logo os pataxó chegaram, e as flechadas mataram os meninos, que caíram da árvore, um após outro. Um menino de seis ou sete anos, porém, correu para o rancho, gritando: “Os Pataxó! Os Pataxó!” Ele correu em ziguezague para evitar as flechas que os pataxó atiraram nele, e assim conseguiu passar pelo círculo dos inimigos, pondo-se imediatamente em caminho para o lugar onde sabia que os homens estavam tirando cana de flecha. Os pataxós mataram a mulher na aguada e encontraram as moças que justamente tinham saído do rancho. Estas tentaram escapar para dentro do rio, mas os pataxó sempre as flecharam, e a correnteza levou os seus corpos rio abaixo. Uma das moças, porém, tratou de fugir por terra, perseguida por um dos pataxó. Ela fugiu em direção de um lago que existia um pouco abaixo do rancho; correu ao redor dele e saltou finalmente n’água. Mergulhou, ficando somente com o nariz, que cobriu com uma folha, fora d’água. O perseguidor procurou-a por muito tempo, em vão, dando-a finalmente por perdida. Ela saiu do lago e tomou o caminho para uma outra aldeia dos Kamakã que ela conhecia. Chegando à aguada, ficou sentada, porque havia perdido sua tanga na fuga e tinha vergonha de aparecer nua na aldeia. Esperou até que uma mulher veio buscar água e contou-lhe a sua desgraça. Esta trouxe-lhe uma tanga e levou para a aldeia. – O menino e a moça foram os únicos que conseguiram escapar do cerco.*

*Entretanto, os pataxó mataram todas as mulheres e as crianças que tentavam fugir do rancho. Para qualquer lado que queriam escapar, eram sempre recebidas a flechadas; não escapando nenhuma.*

*Nesse meio tempo, o menino também estava se aproximando do lugar onde se achavam os homens. Um destes estava tratando de sacudir para baixo, por meio de um cipó, uma flecha que ele tinha atirada num macaco e que ficou fincada numa epífita. O mesmo chamou-o. “Que estás procurando aqui?”, perguntou o homem. “Vinde depressa!”, respondeu o menino, “ os pataxó mataram todas as mulheres e crianças do rancho! Só eu pude escapar!” Então os homens juntaram as canas de flechas que já haviam cortadas e formaram um conselho: “ Que devemos fazer? De certo teremos de nos vingar dos pataxó!” Voltaram ao rancho. Aí jaziam*

*espalhados, por toda parte, os cadáveres das mulheres e crianças, crivados de flechas. Eles fizeram uma cova grande, onde sepultaram todos juntos; depois fizeram flechas e arcos novos. Numa carreira comprida, eles encostaram os arcos e as flechas no tronco de uma árvore que jazia no chão, e um deles foi passando, fazendo tinir as cordas retesadas de todos os arcos, para conhecer pelo som se o proprietário morreria na empresa. A corda de arco de um dos homens não tinha. Procuram dissuadi-lo de tomar parte, ele, porém, declarou que havia de ir, mesmo para morrer, porque os pataxó já tinham matado sua mãe e sua mulher. A mesma declaração fez também um segundo cuja corda de arco também não tiniu.*

*Assim eles saíram e cercaram o rancho dos Pataxó, exatamente como estes haviam feito com os dos Kamakã. A primeira pessoa que mataram foi a mulher que estava cortando palmito na mata, adiante do rancho, depois outra mulher veio vindo pelo caminho. Recebendo uma flechada ela correu para trás, para o rancho. Agora os Pataxó precipitaram-se do rancho para todos os lados, procurando romper o cerco, mas foram mortos a flechada até o último. Os Kamakã só perderam na luta aqueles dois homens cujas cordas de arco não tinham tinido. (NIMUENDAJU, 1986, p.107-108)*

Como se pode ver, a história traz para cena o tema das disputas entre povos de etnias diferentes, no caso, os Pataxó e os Kamakã, que dividiam o mesmo espaço geográfico no sul da Bahia, cujos inevitáveis encontros eram sempre conflitantes. Esses conflitos são descritos por Nimuendaju e denominados como “Lutas com o Pataxó” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

O mito tem um começo, no qual um povo trabalha em afazeres, na tranquilidade do cotidiano. No bojo de seu desenvolvimento, mortes e ataques ilustram o mito, dando ênfase ao povo rival. Já no final do mito, os protagonistas da história, que são os Kamakãs, reaparecem e, em uma cena final, frisam o lado espiritual junto ao cotidiano.

Fazendo uma breve análise dessa história, caracterizada pelo autor da escrita como um mito, pode-se dividi-la, inicialmente, em dois ataques: dos Pataxós aos Kamakãs e dos Kamakãs aos Pataxós. Há de se destacar que ambos os ataques se iniciam pela morte dos mais frágeis e indefesos. Os Pataxós atacam crianças, moças jovens e mulheres, privando os homens do conflito, já os Kamakãs começam pela morte às mulheres, mas dizem todos.

Este mito nos permite apreciar o conhecimento que estes povos tinham sobre a natureza e suas regras para sobreviver nela. Por exemplo, tanto os Pataxós como os Kamakãs, a partir

do que é narrado, apresentam certa habilidade e facilidade em reproduzir sons de pássaros e outros animais. Na história, um povo engana o outro e o engano é ilustrado de duas maneiras: ou a partir da imitação dos sons dos animais, conhecedores que são da natureza que os cercam, ou a partir do equívoco do menino Kamakã ao imaginar que o inimigo é seu pai que chega pelo rio. O que aparece ser um engano, se torna uma estratégia para o ataque, às crianças que brincam e à índia, ambos (moça e crianças) estavam próximos à aguada, para assim adentrar a aldeia e atacar o restante da população.

A história tem seu foco nas lutas, incutindo revanches, que marcam a rivalidade entre esses povos. Há dois lugares onde os acontecimentos são marcantes: entre a aguada e a aldeia, onde as jovens moças são mortas, perseguidas e afogadas no rio, levadas pela correnteza e apenas uma consegue escapar; e no rancho, cujo ataque se destina às mulheres e às crianças que ali estavam. Nessa história, é interessante notar o protagonismo da criança, um menino Kamakã que, escapando da empreitada, é o responsável por avisar os homens de seu povo sobre o ataque, tornando possível o revide.

Com apenas dois sobreviventes ao ataque, os homens Kamakã planejam um contra ataque a partir das informações do menino que se salvou. A revanche do povo Kamakã pode ser dividida em duas etapas distintas, quais sejam, a da preparação e a do ataque. A fase dos preparativos que antecedem o ataque se estende desde a feitura das armas - arco e flecha -, até a preparação no âmbito espiritual, na qual se realiza um pequeno ritual, dispondo os homens para a luta. Após, vem o ataque. Na descrição do ataque, denota-se que o povo Kamakã se utiliza da mesma técnica do povo Pataxó – qual seja a imitação de sons de animais – com o intuito de enganar seu rival. Enganadas, as mulheres que estavam no rancho são mortas, prosseguindo o ataque até o interior da aldeia e que, tomando de assalto os indígenas desprevenidos, exterminam a vida de todos os indígenas pataxó dessa aldeia.

Como quem narra a história é um Kamakã, acentua-se todos os preparativos antes do ataque. É possível notar a relevância do pequeno ritual, onde o que fora previsto acontece, confirmando Dawson (1948), ao descrever que há uma ligação visível entre o sobrenatural nas realizações da vida cotidiana do homem das “sociedades primitivas”. Isto pode ser claramente ilustrado com o “tinar” da corda do arco que levariam à luta, garantindo assim o sucesso ou não do homem que estivesse próximo.

Como se nota, esta história/mito acaba por nos revelar certas características dos Pataxós, considerados um povo resistente e lutador, que ainda hoje guarda rivalidades com outras etnias e mesmo com outros grupos Pataxós.

### 3. HISTÓRIAS PATAXÓ

*“A palavra é água que flui quebrantando as duras rochas que são nossos corações.”*

(CHIHUAILAF, 2009)

A história e a cultura indígena compõem-se basicamente de narrativas, sejam elas na forma oral ou, como atualmente, na forma escrita. Segundo Gagnebin, que interpreta Benjamin (1999), a história é tida como processo real, como narração. Assim, literatura e história andam juntas, num processo que vem desde o nascimento do pensamento grego e por nós herdado. Há uma importância na narração para a constituição do sujeito, denominada como memorização, “da retomada salvadora pela palavra de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento”. (p. 6)

Segundo Souza (2006), também é tradição antiga publicar transcrições das tradições orais indígenas, mitos e lendas, sendo os antropólogos e estrangeiros os grandes responsáveis por tal. Mas nem sempre os textos são fiéis a sua fonte, passando a ser uma recriação de narrativas, que varia de acordo com a consciência de quem a transcreve, na maior parte das vezes, não índios. Para esse autor, o processo de transcrever narrativas orais não é simples, daí a importância de “entender os conceitos de performatividade da narrativa oral, o conceito de autoria, de tempo mítico e o conceito da padronização ou homogeneização”. (p. 21). A esse respeito, Souza (2006) comenta:

Alguns estudiosos definem a escrita como parte do comportamento comunicativo humano de transmitir e trocar informações; ou seja, a escrita pode ser vista como uma forma de interação pela qual uma ação das mãos (com ou sem um instrumento) deixa traços numa superfície qualquer; nesse sentido, a escrita pode ser concebida como uma forma não apenas alfabética para representar ideias, valores ou eventos. *Entendido assim, a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens.* Por outro lado, a escrita propriamente alfabética, registrando no papel a fala e o som, foi introduzida no Brasil pela colonização europeia, e desde o século XVI está presente de formas variadas nas comunidades indígenas; porém, foi apenas nas duas últimas décadas que surgiu o que pode ser chamado de fenômeno da escrita indígena no sentido do aparecimento de um conjunto de textos alfabéticos escritos por autores indígenas. (SOUZA, 2006, p. 22. Grifo nosso)

Em relação aos povos ameríndios, a escrita nem sempre esteve presente nesse meio como método de registro, sendo essa uma conquista recente que veio junto com o reconhecimento da cultura e a educação diferenciada. Como bem se sabe, os indígenas são detentores de:

[...] um conhecimento ancestral aprendido pelos sons das palavras dos antigos estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas. (MUNDURUKU, 2009, online, s/página.)

Tal ação exige um conhecimento e memória sobre o que se diz. Nas histórias contadas ao redor da fogueira por D. Maria Pataxó (acompanhadas por mim, no ano de 2015), observamos que a narrativa oral possui suas peculiaridades que não podem ser encontradas em uma obra escrita. Quando D. Maria narra histórias há uma entonação de voz de acordo com o que será narrado, há silêncios, há movimentos do corpo que indicam a grandeza ou não do acontecimento narrado, há músicas e danças. Isso ocorre, segundo Souza (2006), porque há uma plateia, o que exige que o ato seja dinâmico. Assim:

O contador da narrativa – apesar de acessar e fazer uso de uma série de técnicas para contar estórias, próprias de sua cultura e aprendidas ao longo de sua vida – conta muito com a presença de uma plateia, com a qual ele interage; por exemplo, de acordo com as reações da plateia presente, o contador escolhe uma ou outra técnica para o desenrolar da narrativa garantindo, assim, a possibilidade de prender o interesse de seu público. (SOUZA, 2006, online)

Portanto, na transcrição da cultura oral muito se perde da sua originalidade, pois, apesar de esta ser uma tentativa de preservar a rica cultura indígena e suas tradições, existe uma impossibilidade de preservar a sua performance bem como os seus traços lúdicos que não podem ser transcritos. Narrativas escritas não se igualam a toda a complexidade existente na dinâmica da narrativa oral.

Na mitologia, Brandão (1987) afirma que, ao escrever um mito, por exemplo, ocorre uma desfiguração de algumas de suas características básicas, como, por exemplo, suas variantes que podem ser consideradas a seiva da mitologia. Com isso, “o mito se enrijece e se fixa numa forma definitiva”, ocorrendo assim um distanciamento daquilo que faz com que este se torne uma ação sagrada, já que ele se encontra longe do momento narrado e de suas circunstâncias. Para o autor, uma fotografia de uma pessoa que não está mais viva, seria um

mito “em função”, ou seja, só será considerado mito a partir de significados e valores que a ele são atribuídos. Por outro lado, há mitos que conseguem conservar o caráter religioso.

Estes são os que, em seu contexto, possuem o cunho do ritual, o que pode ser comparado ao caso do Txopai, importante mito dos Pataxó e muito presente no “ritual das águas”, realizado na aldeia Muã Mimatxi e do qual participamos.<sup>17</sup>

Sobre as publicações indígenas, há que levar em conta que existem dois tipos de produção que se diferenciam na forma de escrever. Uma é a transcrição, na qual todas as características, por menores que sejam, são colocadas na escrita. Já a escrita consiste em registrar apenas aquilo que é considerado relevante para quem escreve. Dessa maneira, a complexidade da oralidade é deixada de lado.

Foi possível notar, por exemplo, no trabalho de transcrição das histórias de D. Maria Pataxó, realizado pela filha Sarah Pataxó, que muita coisa se perdeu. O mesmo foi observado em outras publicações escritas, baseando-nos em nossa própria experiência de ouvi-la contar na entrevista. Ocorre o que Souza (2006) descreveu como uma perda total da performance oral.

Segundo Munduruku (2016), antes de ler e escrever narrativas, é preciso aprender a ler os sinais da natureza, algo que é passado dos mais velhos aos mais novos: “sinais que estão presentes na floresta e que são necessários saber para poder nela sobreviver” (p.1, online). Corroborando essas reflexões sobre a importância do conhecimento dos mais velhos para enfrentar os perigos da floresta, esse autor relata uma experiência própria na qual aprendeu a ler a natureza:

Assim podia ler o que a natureza estava sentindo e o que nos estava dizendo. Coisas do futuro? A natureza dizia. Coisas do presente? A natureza nos dizia. Mortes? Brigas? Descaminhos? Estava lá a natureza para nos comunicar. (MUNDURUKU, 2016, p. 1. Online)

Trata-se de uma escrita que no meio urbano não é conhecida, pois vai além da compreensão humana. Uma leitura e escrita que ultrapassa o nosso sistema de língua, mas que, por outro lado, pode ser encontrado e definido como um tipo de linguística, no qual diferentes signos dão significados e traduzem diferentes ocasiões.

---

<sup>17</sup> Será abordado mais em frente, nesse capítulo.

Souza (2006) elenca que há dois tipos de autoria, uma ligada ao tempo mítico e outra ligada ao tempo histórico, algo normal nas culturas orais. O tempo mítico remete ao passado onde o mundo não existia tal como é hoje. Para alguns autores é o tempo primordial, onde tudo podia ser transformado até que uma ruptura os levou ao tempo atual onde as coisas não mudam de forma, são fixas. O plano da história e o mítico coexistem de maneira paralela e se comunicam entre si.

Segundo Eliade (1969), o tempo histórico se enquadra na noção de um tempo linear, com finalidade e sentido único, no tempo histórico cada evento possui sentido nele mesmo.

Os xamãs ou pajés são capazes de viajar entre os dois planos na busca de curas, soluções e explicações para eventos e problemas cotidianos. Grande parte das narrativas orais indígenas narram eventos que ocorreram e ocorrem nesse plano do ‘presente anterior’. (SOUZA, 2006)

Encontramos aspectos dessas “viagens” e do paralelismo nas falas de Liça Pataxó:

A natureza veio antes de todo mundo. A gente veio de outra terra, da terra do céu. As histórias hoje estão dentro da minha vida. Nesse mundo de hoje é bom divulgar essas histórias, como essas histórias é um grande ensinamento e boniteza sobre o cuidado com a terra. A gente tem que ensinar sobre ela (a natureza), porque todo mundo é natureza. Yamixoo formou tudo na terra dele, ele veio pra cá pra trazer nós. Ele formou índio e branco. A visão do negro? Ele é o não índio. Tem a terra daqui e a do céu. (ENTREVISTA LIÇA, 2016)

A narrativa de Liça, em especial, gira completamente em torno desse paralelismo entre o tempo mítico e o histórico. Estes se mesclam a todo o momento, tornando difícil diferenciar de qual tempo se trata, mas para Liça, que vive essa cosmologia, não há preocupação em diferenciá-los.

Assim, a memória indígena carrega consigo o encontro entre passado e presente, dando novos sentidos a rituais/histórias/mitos que irão perpetuar em um constante ciclo. A base de representação de valores atribuída à escrita e à cultura tradicional varia de acordo com a categoria de cada sujeito, portanto, por mais que sejam sujeitos que partilham a mesma cosmologia, estes são detentores da escrita de maneira autônoma. Tal atribuição e valorização da escrita entre os jovens indígenas é questão de destaque. Ao relacionar-se com a escrita estes indígenas reforçam o papel de sujeitos ativos dentro dos grupos sociais. Para tanto, há uma necessidade de narrar suas memórias de modo que estas tornem-se instrumento de

recuperação e preservação de uma cultura que se apaga. Estes trabalhos são expressões da reconstrução da identidade dos jovens indígenas. (GERKEN e OLIVEIRA, 2012, p. 7).

O povo Pataxó vem afirmando sua identidade e seu papel na sociedade também através de suas histórias. Assim, para fins desta pesquisa analisamos três publicações impressas (livros), e uma pesquisa de conclusão de curso de Sarah, professora na escola Muã Mimatxi e um livro do Projeto Político da escola, além de conteúdos presentes no blog do Projeto Poranduba.

Para que pudesse ser feita uma melhor análise do conteúdo dessas produções indígenas, depois de reunidas, foi necessário dividir em categorias as histórias presentes nessas publicações. Algumas histórias se repetem, pois se tratam de livros publicados desde o ano de 1997 até o ano de 2013, ou seja, desde a época em que a família de Kanatyó morava em Carmésia até o momento da afirmação da escola da aldeia Muã Mimatxi. São produções que, embora tenham sido escritas em conjunto com indígenas de outra aldeia, possuem, por assim dizer, as mãos de Kanatyó – hoje liderança da Muã Mimatxi – em todas as obras, por isso não deixam de ser parte desta aldeia.

A questão da educação como ponte que instiga alunos na recuperação de memórias é uma das prioridades dos povos indígenas ao adquirirem habilidades para a construção de textos a partir da cultura escrita. Neves (2010) estabelece que a cultura escrita possui papel fundamental na preservação das tradições indígenas e isso pôde ser por ele comprovado ao estudar povos indígenas da Amazônia. Cresce cada vez mais o número de escritores indígenas, mas como alerta Mattos (2011), alguns se utilizam da literatura para ostentar a cultura indígena, o que não é o caso ao se tratar do povo Pataxó.

Quando se trata de memória indígena, não rara as vezes, os próprios índios a identificam com a ancestralidade, ou seja, uma memória forte de seus antepassados. Como menciona Kanatyó, muitas dessas histórias são transmitidas pelos ancestrais.

[...] os mais velhos que conheci e que também já se foram, recebiam as histórias até pelos sonhos [...] sonhos que são verdadeiros [...] Eles me contavam isso, que desde os tempos antigos eles aprendiam com os velhos porque os velhos tinham os ancestrais com eles, tinham os yamixoop como professor. (ENTREVISTA, KANATYO, 2016)

Este movimento de buscar saberes com os ancestrais é constante e tem como função principal preservar a cultura. Na escola da aldeia Muã Mimatxi, Kanatyó incentiva seus professores a buscar conhecimento de histórias a partir dos ancestrais “temos como base isso aí de ir à ancestralidade e voltar, mas não posso ir lá e ficar, porque se não eu morro, então tem que ir lá e voltar para o presente.” Assim, identifica um movimento entre passado e presente, que pode ser registrado e que garantirá o futuro de seu povo. Mas nem tudo pode ser registrado, como são os casos de histórias consideradas sagradas pelos indígenas, as histórias dos próprios ancestrais, por exemplo, permanecem guardadas.

Pode-se dizer, assim como Matos (2011) que essa coletânea de textos e histórias dos indígenas Pataxó são compostas por diversas publicações de textos de teores diferentes. Trata-se de informações que vão desde a organização da sociedade indígena à natureza, “à prosa narrativa e à poesia, produzidos por indivíduos indígenas estreitamente ligados a suas culturas ancestrais.” (p. 48)

Segundo Kanatyó, o mito do Txopai e Itôhã é um exemplo de história que vem da formação dos ancestrais. Sendo essa uma das histórias que ele ouvia dos mais velhos, uma história que conta sobre o início das coisas. Esse mito foi passado da linguagem oral para a escrita por suas mãos entre os anos de 1995 e 1999, ganhando publicações em duas edições, uma pela SEE-MG e a segunda pelo MEC/ UNESCO/ SEE-MG. Este mito ganhou atenção neste estudo por ser uma das publicações que tem como autor Kanatyó, a liderança da aldeia Muã Mimatxi.

Além de tudo, nota-se que a catequese no meio indígena Pataxó não conseguiu apagar de todo suas crenças, seus mitos, rituais, suas magias, suas religiosidades, que continuam ainda vivas e presentes no dia a dia, não sendo apenas utilizadas como meios folclóricos e de atração turística. Trata-se de uma cultura viva, que compõe o desenho da diversidade brasileira.

Abaixo segue o quadro com a relação das histórias analisadas neste trabalho, classificadas em quatro categorias.

## QUADRO I

### RELAÇÃO E CLASSIFICAÇÃO DAS HISTÓRIAS ANALISADAS

<b>História do povo</b>	<b>Histórias de vida (Costumes/valores)</b>	<b>Histórias de origens/ seres míticos</b>	<b>Histórias contadas</b>
O Povo era livre Massacre de 1951 Como chegaram em Minas Gerais	História da minha aldeia Sou índio e tenho orgulho Minha vida na aldeia O casamento tradicional História da caçada O cotidiano da mulher Pataxó O cotidiano do homem Pataxó O direito e a liberdade da criança O alimento principal do povo pataxó Os artesanatos Pescaria com Maui O índio Pataxó é solidário	A origem da trovoada e do relâmpago A dona do Fogo O pássaro cavala O mito do vento O camundêre Kaiê Kaiá O menino e a hamãy Tingo-lingo-bê O boi tatá	A mãe da lua e o Bacurau A coruja e o homem teimoso Os segredos da mata A lenda da mandioca O índio e a árvore que falava Bota barriga, bota pescoço A mãe da mandioca O índio que foi parar no mundo do sol O papagaio e o índio A lua e o sol O pé de machado A história do Angico A aranha, a mosca e a abelha

A começar por uma pesquisa bibliográfica, buscamos as histórias e mitos já registrados e divulgados por diferentes vias e meios de comunicação e que fossem da etnia Pataxó, mais especificamente, que compusessem o *corpus* de mitos da educação intercultural da aldeia Muã Mimatxi. Além do mito do Txopai Tohã, divulgado em livro de autoria do cacique desse povo, foi possível encontrar em outros meios, via blogs, outras mitos e histórias divulgadas por um grupo de teatro, mas escritas por um professor da aldeia.

Neste tópico trataremos de duas categorias de histórias: as de origem e as do povo, assim classificadas (ver Quadro I). A junção das duas categorias se deu devido à proximidade das histórias de origem (mitos) e das histórias do povo, pois uma está contida na outra, com a diferença de que uma é narrada *in illo tempore*<sup>18</sup>, enquanto que as demais narram um tempo histórico. As de origem, em certa medida, re-significam e dão sentido às narrativas históricas.

As histórias que se seguem foram enviadas por Siwê Pataxó, professor e coordenador da escola da aldeia Muã Mimatxi, para o site do Projeto Poranduba<sup>19</sup>: Roda de Contos Indígenas, após um trabalho realizado na aldeia, no ano de 2012. Além das histórias recolhidas por Sarah, em seu trabalho de conclusão de curso, na qual D. Maria foi a protagonista da pesquisa, encontram-se nesse primeiro conjunto também as narrativas do livro *O povo Pataxó e sua história*. Todas as narrativas foram retiradas de materiais com finalidades educativas, num sentido mais amplo, ou pedagógicos.

Como menciona Almeida e Queiroz (2004, p.35), “os escritores indígenas estão descobrindo o Brasil”, assim, é de justiça que nós, muito além de acolher de maneira solidária essa cultura diferenciada, os reconhecemos como autores, sob um enfoque mais humano, democrático e literário. Nesse sentido, a cultura indígena nos apresenta instrumentos que nos auxiliam a sua compreensão, sendo um deles e o mais próximo à nossa realidade a produção de materiais literários, com ampla divulgação.

Percebe-se que, no processo de transcrição de narrativas feita por indígenas na língua portuguesa, há a dominação do idioma. Não se trata de narrativas carregadas de ódio ou

---

<sup>18</sup> Naquela época, relativo ao tempo passado mítico.

<sup>19</sup> História, notícia ou pergunta, na língua tupi. Ver mais em: <https://projetoporanduba.wordpress.com/blog/>

indiferença, são narrativas de cunho histórico que marcam a identidade e seus costumes, banhados por uma intencionalidade política. Como afirma Guesse:

O que antes era uma “arma” contra passa agora a ser uma “arma” favorável ao indígena, uma ferramenta que possibilita sua expressão imaginativa, comunicativa e também um instrumento político para a divulgação e valorização de sua cultura, seus costumes e seus direitos. (p. 3, 2011)

Segundo Guesse (2011), há nas narrativas indígenas escritas uma riqueza pedagógica que a une à tradição oral, sendo possível visualizar a expressão estética e milenar de cada povo ou comunidade. É nesse sentido que podemos afirmar que a riqueza cultural indígena precisa ser melhor compreendida, a fim de que possa receber sua devida valorização. E isso vale, inclusive, para as manifestações de nossa literatura.

Assim como é colocado por Guesse (2011), as histórias do povo Pataxó partem de duas grandes classificações: as histórias de hoje e as histórias de antigamente. Mas, dentro destas classificações podemos encontrar outros tipos, o que faz com que reconheçamos a riqueza presente em cada narrativa.

Como já dito, encontramos muitas das histórias Pataxó aqui analisadas no site Poranduba, um trabalho da socióloga Rute Casoy<sup>20</sup>, que possui o foco na simbologia milenar dos povos indígenas bem como nas elaborações cosmológicas e estéticas e na recriação destes. Todas as atividades de tal grupo se pautam na recusa e combate do pensamento eurocêntrico-evolucionista, fixando-se no redescobrimento da simbologia mítica dos povos da floresta. (LUZI, 2014)

Por se tratar de uma escrita em um ambiente virtual, podem-se levar em consideração alguns aspectos, apenas para frisar que se trata de um meio de divulgação que exige uma linguagem específica. Porém, percebe-se que tais histórias foram escritas da mesma forma em que, na maioria das vezes são transmitidas oralmente, a linguagem escrita se apresenta bem próxima da oralidade.

---

<sup>20</sup> Formada pela École Pratique de Hautes Études en Sciences Sociales Paris VII, onde estudou o pensamento mítico, sendo ela fundadora e contadora de histórias do universo mítico indígena.

Foram também analisados os seguintes livros, escritos pelos próprios Pataxó: 1) *O povo Pataxó e sua história*<sup>21</sup>, uma coletânea de narrativas de professores indígenas Pataxó financiada pelo MEC, dentro do programa de promoção e divulgação de materiais didáticos-pedagógicos sobre as sociedades indígenas, recomendada pelo Comitê de Educação Escolar Indígena e pelo Programa de Implementação de escolas indígenas de Minas Gerais e 2) *Dona Maria, Pakamanakuá Pataxó: Minha mãe, minha memória, um livro aberto para meu povo*<sup>22</sup>, uma coletânea de saberes da Dona Maria, Pakamanakuá, organizada por Sarah dos Santos Braz e apresentada como trabalho de conclusão do FIEL, que conta apenas com um exemplar, o original, ainda não publicado,

Começaremos a análise das histórias selecionadas por aquelas que chamamos na classificação de “Histórias de origem”.

### 3.1. Histórias de origem

Longe de querer elaborar uma definição para o que seja um mito, algo que nem os maiores especialistas na área o fazem, pois nos parece muito limitador, podemos dizer que, em se tratando de histórias de origens, é possível encontrar inumeráveis variantes que vão desde o campo religioso até o campo sócio-político. Embora cada vez mais raro, o mito é algo que sempre existiu como um fenômeno humano e a ele é atribuído um valor religioso. Vivendo em uma sociedade onde a velocidade das informações e acontecimentos marcam o tempo, observa-se que o mito ainda se faz presente. Apesar de que nos séculos XVII e XVIII as contribuições de Bacon, Descartes e Newton apontarem para a afirmação da ciência contra todo e qualquer pensamento místico e mítico, conforme colocado por Lévi-Strauss (2010), a ciência contemporânea busca reingressar no caminho que supere o “fosso” deixado pela separação entre a ciência e o pensamento denominado mitológico, voltando-se para o mundo dos sentidos. Nesse movimento, os dados captados pelos sentidos procuram ser reintegrados a explicações científicas como algo com enorme significado, contexto no qual se insere esta pesquisa enquanto trata dos mitos indígenas.

---

<sup>21</sup> ANGTHICHAY et al. *O Povo Pataxó e sua História*. Parque Estadual do Rio Doce- MG: MEC /UNESCO/ SEE-MG, 1997.

<sup>22</sup> BRAZ, Sarah dos Santos. *Dona Maria, Pakamanakuá Pataxó: Minha mãe, minha memória, um livro aberto para meu povo*. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2011. (Acesso Restrito)

Há uma diferença entre a História e histórias coligidas da forma oral, pois sua forma escrita é baseada em documentos escritos, enquanto que nas histórias orais não há documentos escritos e elas se principiam em um tempo mítico. O que ocorre é que, em alguns casos, há uma estrutura básica que as constituem, mudando apenas o conteúdo. Porém, o que Lévi-Strauss (2010) percebeu nos livros do Chefe Wright e Chefe Harris<sup>23</sup> por ele estudados é que, uma vez na forma escrita, a oposição entre história e mito não é explícita nem bem definida. O que se sabe é que a mitologia é estática, enquanto se contrapõe ao sistema aberto no qual se encontra a História. Nestas produções,

O caráter aberto da História está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originalmente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material (...) uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles (grupos ou clã). (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.53) recuo

Assim, a característica fundamental de todo material que é coletado é que cada História pertence a um grupo, clã, linhagem ou família que pretende explicar o seu destino, o qual pode ser triunfante ou desastroso, justificar direitos e privilégios que existem no presente ou, ainda, reivindicar direitos inexistentes.

### **3.1.1. A desmitização dos mitos**

Há mitos como os gregos, por exemplo, que, segundo Brandão (2009), são conhecidos através de suas formas figuradas (comum em quase todas as mitologias) e escritas. Mas ao serem escritos, o mito passa por um processo de desfiguração de suas características básicas, com variações que são como pulmões da mitologia, assim, o que se tem são mitos enrijecidos em um quadro definitivo. Parece que a forma escrita causa certo distanciamento do momento da narrativa que o converteria em um momento de ação sagrada. “Um mito escrito está para um mito em função, como uma fotografia para uma pessoa viva.” (p.10) Mas ainda que escritos, estes podem conservar seu caráter religioso, quando em seu cunho se encontra um ritual (BRANDÃO, 2009).

Detendo-se em particular no caso da Grécia, onde se tem o primeiro compilado de registros mitológicos, houve nos documentos literários um liame entre a religião e a estética. Em

---

<sup>23</sup> Refere-se ao povo tsimshian, localizado no curso médio e superior do rio Skeena de Hazelton.

alguns casos, a mitologia grega exsurge através da poesia, da arte figurativa e da literatura erudita as quais, uma vez transcritas, podem ser caracterizadas, no sentido lato, como documentos profanos, apesar de terem grandes traços do sagrado porquanto estribadas no próprio mito em si.

Entre narrar um mito, que é uma práxis sagrada, em determinadas circunstâncias, para determinadas pessoas, e compor uma obra de arte, mesmo alicerçada no mito, vai uma distancia muito grande. (BRANDÃO, 2009, p. 26)

Isso se encontra, por exemplo, presente na noção de ação, tempo e lugar que, para um mito é desconsiderada, uma vez que o mito tem em seu cerne a capacidade de se deslocar no tempo e no espaço “multiplicando-se através de um número indefinido de episódios” (BRANDÃO, 2009, p.28). Ao transformá-lo em literatura ou arte em geral, o mito corre o risco de sofrer grandes alterações para que caiba em uma única ação, lugar e em um só tempo. Pois acoplada ao mito está sua capacidade de viver variantes, enquanto que a obra de arte ou literária apresenta apenas uma dessas variantes. Assim, na Grécia, a variante que era apresentada pelo poeta ao público, tornava-se o mito canônico, e as demais variantes eram esquecidas, por não serem esteticamente eficazes, porém permaneciam com certo grau de importância do ponto de vista religioso.

Em nome da razão, desde os pré-socráticos tenta-se a dessacralização dos mitos. Algo recorrente em todas as culturas são a utilização e inspiração no mito para conduzir à poesia, tragédia e artes plásticas. Na cultura grega, em particular, o mito sofreu profundas análises a ponto de desmitizá-los, daí a denotação de mito como ficção que se inicia na Grécia e se dissemina por todo o ocidente até chegar às Américas. Essas denotações foram concebidas em prol da ascensão da razão. Elas são resultados de uma crítica de filósofos jônicos que tinham como alvo as atitudes dos deuses, que não coincidiam com as de um Deus verdadeiro, o qual era concebido como o mais elevado dos seres e que, portanto, não deveria ser responsável por atitudes vergonhosas perante os homens. Um Deus, segundo Homero e Hesíodo, não deveria assemelhar-se aos homens e nem deveria ter princípio. Já Demócrito julgava que a mitologia com todos seus personagens nascera nada mais do que da fantasia popular. Afirmava a existência de seres superiores aos homens, porém,

igualmente mortais, dentro da concepção de que todos os seres eram constituídos de átomos. (BRANDÃO, 2016)

Além do processo de desmitização e dessacralização, para Brandão (2009) o mito grego também sofreu a politização e isso é percebido quando há o deslocamento do mito, no qual geralmente um herói tinha por passagem inevitável a cidade de Atenas. Isso acontecia porque havia entre os poetas o desejo de defender a sua hegemonia política. Dessa forma, deturpavam a cronologia, fabricando a genealogia de heróis acoplada a cidades vizinhas.

A politização fez da cidade de Atenas o lugar de encontro e, por outro lado, a dicotomização foi mais um dos entraves para os mitos, quando estes eram utilizados para exprimir a moral. Um dos célebres exemplos aqui a ser citado é o do grande poeta Píndaro que, ao almejar a mais fina moral, executava nos mitos a compatibilidade às suas exigências morais e éticas, podando-os e alterando-os para que os deuses fossem vistos como seres de belas ações, transformando o incrível em possibilidades de se crer.

No séc. IV a. C. o mito sofre mais ataques, dessa vez, apoiados nas ideias epicuristas que excluía o além: se tudo se resume em matéria, por que temer deuses que também terão um fim? Assim, quando os mitos foram desmitizados e dessacralizados, surge no sec. IV a. C, duas novas maneiras de interpretar os mitos. O alegorismo e o evemerismo, sendo estes uma maneira de crítica aos mundos imaginários, empreendidos numa psicologia simplista. Essas mudanças ocorreram, naturalmente e possivelmente, em outras sociedades em que a narrativa mítica se encontra presente. (BRANDÃO, 2009).

Porém, não ocorreram as mesmas modificações, com o passar do tempo, em relação aos mitos indígenas? Levando em consideração todo o avanço social que influencia na percepção de cada sujeito, pode-se dizer que sim, pois, um indígena de hoje recebe mitos e histórias de forma diferente de um indígena de 50 anos atrás. Por isso, se faz necessário pensar a complexidade do mito indígena nesse mundo contemporâneo que possui uma cosmologia bastante diferente, tornando relevante analisar esse processo de transmissão e recepção dos mitos e histórias tradicionais entre diferentes gerações.

A categoria geracional (infância, juventude, idade adulta e velhice) é uma categoria permanente na estrutura social e sujeita a mudanças, conforme modificações ocorridas nos parâmetros sociais. Ou seja, todos os grupos geracionais estão expostos aos mesmos parâmetros, porém em intensidade diferente. (QVORTRUP, 2012)

Segundo essa abordagem, a criança, nesta etapa de vida, situa-se em um universo particular e inter-relacional de sua geração. Dessa forma, é importante compreender as formas e os parâmetros que estruturam suas vidas. Segundo Qvortrup (2012), o que se torna essencial na abordagem geracional é a oposição do grupo de crianças a outros grupos, que tenham idade e condições de vida diferentes dos da criança. Uma vez que a socialização “é também internalização de normas e valores” (p. 11), e que varia de criança para criança, assim, por sua vez, a socialização pode ser definida como uma supra-estrutura, que pode também definir a categoria infância.

As relações entre gerações, na perspectiva das crianças indígenas, são fundamentais para o desenvolvimento de suas identidades e pertencimento ao grupo étnico, uma vez que, ao estarem em contato com toda a comunidade, conseguem apreender na prática atividades que são especificidades de sua comunidade. Em pesquisas com crianças, além de observadas, elas ganham voz como sujeitos autônomos de pesquisa. Estas crianças ocupam espaços nos afazeres de casa, o que lhes assegura uma maior autonomia; são caracterizadas pelos adultos como mediadoras de esferas cosmológicas por *não serem totalmente humanas*; possuem o reconhecimento por suas produções e habilidades; e desempenham um notável papel nos laços de parentesco, podendo transitar em diversos grupos sociais, uma vez que não há distinção dos espaços entre adultos e crianças. (SILVA, 2010)

Nas sociedades onde acontece a transmissão de elementos para a perpetuação da cultura, a relação intergeracional é fundamental. É o que podemos perceber quando adentramos uma comunidade pequena, onde a tradição assegura a identidade do povo e, por isso deve, e precisa ser transmitida. As autoras Borges e Magalhães (2011) partem do pressuposto de que as relações intergeracionais nos permitem apreender a dinamicidade da complexa relação social e subjetiva e das mudanças temporais em relação a gerações.

Segundo Borges e Magalhães (2011), geração conceitua a experiência na formação da subjetividade. Berger (apud Borges e Magalhães) defende que geração condiz não com a idade cronológica, mas com eventos e trajetórias compartilhados por um grupo de pessoas, ou seja, geração é um fenômeno cultural. As pessoas de uma mesma geração estão unidas por um acontecimento social, que é capaz de unir pessoas de uma mesma época que vivenciaram fatos históricos e possuem uma mesma experiência histórica. Estas pessoas de uma mesma geração estão ligadas umas às outras, mesmo sem querer e saber.

Para tanto, ao estudar geração deve-se levar em conta que junto a este conceito se integram os efeitos de classe social, gênero, raça, assegurando a especificidade e singularidade de cada uma das categorias e de cada geração, como mencionam as autoras Borges e Magalhães (2011).

Assim, a experiência geracional é perpassada por singularidades existentes no universo cultural. Só se pode falar de geração ao reconhecer que a realidade é socialmente construída e dessa forma, o ser humano, logo que nasce, é influenciado por predeterminações sociais.

[...] O processo de transmissão cultural que se faz de uma geração a outra (por exemplo, no processo de socialização) é justamente a transmissão de uma realidade, de um mundo de hábitos e de significados. E essa transmissão se dá a partir de relações com “outros significativos” que pertencem a diferentes gerações. (BORGES; MAGALHÃES, 2011, p.172)

Mesmo numa relação já estabelecida, como é o caso de povos indígenas, ocorre o fato de pessoas cresceram em momentos distintos e, portanto, perceberem e sentirem os acontecimentos presentes de maneira diferente dentro do mesmo arcabouço cultural e sociológico.

### **3.1.2. Txopai: Entre a tradição e o lúdico**

Há muito se sabe que o pensamento contemporâneo não supriu a imaginação mitopoética. (BARRETO, 2008). Há no pensamento mítico um notável senso de realidade imanente à imaginação simbólica, relativos à condição humana. Ao tratar dos povos indígenas do Brasil, constata-se outra característica do pensamento mítico referente à historicidade.

Segundo Barreto (2008), eventos históricos não são meros acontecimentos históricos. Estes, quando narrados, demonstram o sentido existencial de tal evento, adquirem a compreensão analítica da própria cultura referente ao solo espiritual, sendo assim expressos em crenças religiosas. A atividade da narrativa mítica é um ensinamento que tem por objetivo atingir qualquer membro da tribo. Lendas e mitos possuem, portanto, traços eminentemente formativos pedagógicos.

Outro aspecto importante de ser analisado é que a construção de um mito não ocorre através de um único autor. O mito é um “produto espontâneo da imaginação que se apresenta a consciência e por ela é acolhido”, portanto, está aberta a alterações conscientes. No caso, a fenomenologia do mito Txopai foi o resultado do curso de formação dos professores indígenas, no qual lhes foi proposto escrever o seu mito fundador. A melhor narrativa ganhou publicação em um livro de autoria de Kanatyó. Barreto (2008) alega que há um ensinamento fundante em cada mito que, por sua vez, nasce da autorregulamentação da própria alma e organiza a consciência mítica.

O mito fundador do povo pataxó que se segue, segundo Valle (2001), foi escrito por Kanatyó Pataxó, intelectual da cultura tradicional. No ato de transcrever a tradição oral para a escrita, o passado se reinventa.

*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 azul do 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, pescar 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, 2010).*

Levando em consideração que este é um mito considerado fundador, que narra a origem dos Pataxós, estudos e análises sobre ele já foram realizados, principalmente por especialistas em linguística. Como salienta Eliade (1972), um mito narra um tempo imemorial, o que se pode notar na narrativa acima, onde apenas animais habitavam o cosmos e, a partir de um evento natural, surge o índio. Como bem escreve Valle (2001), Txopai bem poderia ser considerado um poema sobre a natureza, uma ideia que se iguala a dos gregos antigos, onde o homem se vê integrado à fonte originária, sendo que aqui a água é o elemento gênese da vida. O povoamento da terra acontece a partir de gotas de chuva que caem na superfície, cada gota é um índio. Valle (2001) salienta o fato de que, dentre os habitantes da terra, há um escolhido que se sobressai e alcança o status de sagrado, indo morar no Itohã, tornando-se o Txopai, o pai criador de todas as coisas. Segundo o próprio Kanatyo, autor do mito

A água é elemento central, eles [os primeiros Pataxó] sempre tiveram relação com a água, desde os tempos ancestrais eles carregam essa história de água, elemento crucial de vida e quando água existia, existia fartura na terra. Talvez essa coisa de água ser elemento principal porque

tem água com brincadeira, com a água se faz ritual, com água se faz roça, se faz tudo na vida. Então, quando era tempo de água, tinha todo esse conjunto de ritos, de cultura que eles faziam nas matas e nas suas aldeias. Quando chegava as águas era sinal de muito peixe, de desovação, de caçada de peixe, de muita armadilha de peixe. Então era um tipo de ritual que se fazia nesse tempo, então água sempre foi referência de aumento de produção de cultura de tudo isso que dava sentido que os yamixoop estavam fortalecendo, na floresta, no rio, nas águas, nessas coisas todas. (ENTREVISTA KANATYO, 2016)

O fato de que o mito vivo é carregado de elementos lúdicos e que faz reviver um passado remoto, está expresso na própria narrativa de Kanatyó que, a todo o momento, reforça que o mito remonta ao Tempo das Águas Claras, um tempo de festa, de alegria e auê. Isso pôde ser notado em uma das visitas realizadas à aldeia no ano de 2015, na qual toda a comunidade se preparava para a Festa das Águas, na qual a história da constituição do povo Pataxó é recordada e festejada em um longo ritual.

Segundo Valle (2001, p. 65), o mito tem por função falar aos corações das pessoas. Sendo assim, “o mito só pode ser compreendido em toda a sua extensão se for a voz do povo que o gerou”, podendo ser transmitido de gerações a gerações. E Benjamin (1987) salienta que a transmissão de narrativas não tem muito espaço na modernidade, talvez por isso foram colocadas em forma escrita.

Valle (2001), em sua análise sobre o mito, nos diz ser notável a presença da influência dos portugueses e da catequese no mito fundador Pataxó. Possivelmente, teria sido modificado pelos jesuítas para melhor divulgação com traços do cristianismo, principalmente os valores cristãos. Temos, por exemplo, a imagem do trabalho e da festa: “Com o trabalho e com a festa, no mesmo plano de igualdade, nasce o ser Pataxó. A organização desses dois universos, o do trabalho e o do lazer, indica presença da catequese”, a qual está historicamente presente na formação do Brasil, onde festa, trabalho e religiosidades se entrelaçam (p. 64).

Como já foi mencionado, trata-se de um mito considerado o mito fundante do povo Pataxó, que tem sua afirmação em um ritual. Apesar de em tempos passados este tipo textual e de manifestação tenha sido considerado irracional, Eliade (1972), na metade do séc. XIX, em um movimento contrastante aos demais cientistas, estudiosos passaram a aceitar mitos tal

qual como eram compreendidos nas sociedades arcaicas. Assim sendo, a visão de que mito era uma “fábula”, “ficção” ou puramente uma invenção foi descartada e no lugar passou a revigorar a visão de mitos como uma história verdadeira e de caráter sagrado e significativo. Por isso, este texto baseia-se principalmente na ideia de mito-vivo, ou seja, o mito que mesmo com pequenas modificações, permanece vivo e é capaz de conferir significado à existência humana fornecendo modelos de conduta.

Para Brandão (1987), a palavra mito possui múltiplos significados, mas o que se procura conceituar não é a palavra, mas o acontecimento, a coisa mito, de tal forma que mito pode se caracterizar como um relato de uma história verdadeira, ocorrida em *illo tempore*, quando entes sobrenaturais passaram a interferir numa realidade. E por outro lado, o mito é quase sempre a representação coletiva transmitida de gerações em gerações que explica o mundo. Assim, o mito expressa o mundo e a realidade contendo representações coletivas daqueles que o perpetuam.

Existem dois modos de pensar sobre os povos “primitivos” que, segundo Lévi- Strauss (2010), podem levar a equívocos: o primeiro diz respeito à qualidade. Há quem diga que esse povo sem escrita é grosseiro comparado ao pensamento ocidental, como é a ideia divulgada por Malinowski. Esse autor se apoia na concepção de que o pensamento mítico é determinado pelas necessidades básicas da vida, ou seja, o funcionalismo presente no modo primitivo de pensar. A segunda interpretação acerca do pensamento “primitivo” o considera como um pensamento simplesmente diferente do ocidental. Ou seja, o primeiro é determinado por representações míticas ou emocionais, atribuindo-se assim uma concepção emocional e afetiva ao pensamento “primitivo”, enquanto que o segundo seria um pensamento mais lógico e racional.

Mas, na concepção de Lévi-Strauss (2010), o pensamento desse povo sem escrita pode ser considerado, por um lado, desinteressado e, por outro, intelectual. O pensamento desses povos é instigado pelo entendimento de conhecer e compreender o mundo, a natureza e a comunidade em que vivem. De certa forma, agem como filósofos ou cientistas que tentam explicar o mundo.

O autor, no entanto, assegura que “dizer que um modo de pensamento é desinteressado, e que é um modo intelectual de pensar, não significa que seja igual ao pensamento científico” (Lévi-Strauss, 2010, p. 29). Ambos são diferentes em diversos aspectos, o pensamento mítico difere totalmente do pensamento científico. O primeiro tem por finalidade compreender o universo, de maneira simples e econômica, em sua totalidade, para que outras coisas possam ser compreendidas, enquanto o segundo, no processo de explicar determinados fenômenos, procede de etapa em etapa para, assim, partir para outro tipo de fenômeno. O pensamento científico divide-se em quantas partes forem necessárias e, em certa medida, para Lévi-Strauss, se encarrega de capacitar o homem para obter domínio sobre a natureza, enquanto o mito não é capaz de o fazer. Ao invés, dá ao homem a sensação de que ele pode compreender e entender o universo.

Para o autor, o ser humano tem a disposição para desenvolver e se aperfeiçoar em diferentes capacidades mentais. Por exemplo, os povos sem escrita têm um conhecimento bastante rico e exato acerca de plantas e animais, ao passo que, nos dias atuais, embora usemos menos nossa percepção sensorial e contato direto com a natureza, ganhamos ao estar aptos para lidar com os novos meios tecnológicos. Mas aos povos sem escrita não seria apropriado desenvolver outro tipo de capacidade, pois também as capacidades mentais se desenvolvem de acordo com cada cultura, paulatinamente, uma vez que a mente humana, independente do lugar e época, possui as mesmas capacidades. Algumas culturas se capacitaram em certas coisas que eram mais significativas para seu grupo, diferenciando-se, assim, das demais.

Tais diferenças são ricas e fecundas, o que garantiu o progresso, pois o que poderíamos chamar de *supercomunicação* só se desenvolveu por conta da necessidade de saber o que se passava no outro extremo do globo terrestre. E, no emaranhado da comunicação, para que uma cultura seja ela mesma, é necessário que ela se reconheça e esteja apta a produzir algo original, e que todos os membros distingam este algo como próprio e único de sua cultura, com um certo grau de superioridade em relação às demais. Para Lévi-Strauss (2010), “é somente em condição de subcomunicação que ela (a cultura) pode produzir algo”. Mas, no mundo contemporâneo, o homem está apto a interagir independentemente de sua identidade e do seu lugar de origem, portanto, está fadado à não originalidade cultural. Entretanto, ao

passo que se tenta uma homogeneização da cultura, as linhas internas de separação serão mais evidentes, o que resulta na impossibilidade de uma humanidade sem diversidades internas.

Muito embora o diálogo entre a ciência e o pensamento mítico seja conflituoso, existe entre ambos uma aproximação que, segundo Lévi-Strauss (2010), ocorre quando a superioridade das explicações científicas está apta não somente para explicar suas próprias práticas, mas também é válida, em certa medida, para explicar o pensamento mitológico. Isso ocorre, pois, o caráter qualitativo das ciências assegurou que, coisas antes consideradas absurdas pelo caráter quantitativo da ciência, pudessem ser dignas de significados e sentido dentro da própria ciência. O que poderá levar, quiçá, a entender que não existe um fosso entre a lógica do pensamento e a lógica da vida ou entre o mito e a ciência, construído teoricamente pelo dualismo filosófico do séc. XVII.

A existência do que pode ser mito na América nos remete aos povos pré-colombianos, uma população grande de diferentes grupos em contato uns com os outros, cujos costumes e práticas iam se difundindo, tal qual como ocorreu entre o Ocidente e o Oriente. Um povo estava em plena condição de saber o que se passava no povo vizinho e, nesse movimento de trocas e fundição de características culturais distintas, muitas vezes os mitos se coincidiam. É o caso de duas versões diferentes de um mesmo mito, presentes em povos vizinhos em toda a América. Lévi- Strauss (2010) cita mitos que, de certa forma, dão continuidade a outros mitos. Por exemplo, um mito da América do Norte pode nos dar a chave para a compreensão de um mito da América do Sul, pois são mitos que nascem em circunstâncias parecidas, de um mesmo ponto de vista moral e psicológico.

Nesse contexto, ressalta-se que a presente dissertação se vale de trabalhos com mitos já coletados, o que demanda análise mais acurada, pois estas histórias ou mitos já transcritos e publicados são, não raras vezes, materiais marcados por duas características. Lévi-Strauss (2010) ressalta que muitas vezes os apanhados antropológicos de mitos são *fragmentados, resultando em histórias desconexas, sem qualquer ligação umas com as outras*. Em outros casos, as histórias são *bem compostas, divididas em capítulos, que seguem uma ordem lógica bem conexa*.

Tais histórias significam coisas diferentes: algumas são compostas de forma coerente, como uma saga, enquanto outras são dispostas de maneiras desconexas, tratando-se de um “processo de deterioração e desorganização”, onde os elementos foram dispersos de um todo. Também há a hipótese de que alguns mitos foram bem reunidos por alguns nativos, os sábios e filósofos da sociedade em questão, tal como aconteceu com a Bíblia, a qual resultou em uma história contínua. O que poderia ser chamado de processo de bibliificação de mitos e histórias tradicionais de um povo. Portanto, resta aí uma dúvida que é importante ser sanada, sobre como os povos tradicionais organizam suas histórias e mitos.

Outro ponto que merece destaque é que, na atualidade, não são somente antropólogos ou pessoas do exterior de um povo (como era no século XIX) que colhem e produzem material mitológico. São pessoas do próprio interior de um povo que escolhem, coletam e divulgam, em alguns casos, sob a direção de antropólogos<sup>24</sup>, seus melhores mitos, lendas e tradições, de seus próprios clãs e dos outros vizinhos. As coletâneas de tradições primitivas eram organizadas da forma recomendada pelos antropólogos: primeiramente, mitos cosmológicos e cosmogônicos; depois, as tradições lendárias e histórias de família. Essa tarefa de transcrever, posteriormente, foi incorporada pelos próprios indígenas para, por exemplo, serem trabalhadas em escolas com o intuito de preservar a língua e os mitos, como também para fundamentar as diversas reivindicações contra os colonos (LÉVI-STRAUSS, 2010). Essa mesma tarefa foi recentemente coligada pelos indígenas brasileiros, que utilizam as transcrições tanto para reivindicar direitos como para preservar, transmitir e divulgar tradições próprias.

Nesse diapasão, é interessante ressaltar que, mesmo sendo os Pataxós um povo que vivia junto ao mar, na Bahia, segundo Kanatyó, não foi esta localização geográfica que definiu a água como elemento primordial de sua cultura.

Não era porque vivia perto de mar, mas dentro dessa cultura toda com a água que se fazia. É uma forma de ter a água como um elemento forte da natureza, um elemento forte da cultura, em todas essas festas aí em todos esses rituais. (ENTREVISTA KANATYO, 2016)

---

<sup>24</sup> Franz Boas tinha como colaborador kwakiutl e George Hunt, nos estudos com Tsimshian, Henri. Ambos nativos do próprio povo.

A fala de Kanatyó ressalta, em certo sentido, a água como um dos quatro elementos principais da natureza que, como para Tales, citado por Mondin (2006), tem prioridade sobre os demais elementos, pois da água, por condensação, advém a terra e, por rarefação, deriva o ar e o fogo.

Outro ponto importante de se destacar são as palavras de língua indígena presentes nesse conjunto de histórias de origem. Segundo Terena (2010 apud OLIVEIRA e PINTO, 2011), as sociedades indígenas se diferenciam por suas tradições autônomas, orais e coletivas, nas quais as palavras ajudam no combate contra qualquer violência. Para esse autor, “a palavra é água que flui quebrantando as duras rochas que são nossos corações”, sendo essa um instrumento para tocar o espírito do outro, “e por isso ela é um potente instrumento de resistência” (p. 12).

Na mesma categoria de histórias de origem, encontram-se as seguintes: *A origem da trovoada e do relâmpago; A dona do Fogo; O pássaro cavala e O mito do vento*. Tais histórias encontram-se presentes no trabalho de conclusão de curso de Sarah, já mencionado anteriormente. Essas histórias míticas foram contadas por sua mãe, Dona Maria, a mais velha da aldeia, que resguarda consigo muito da tradição e costumes Pataxó. Analisaremos a seguir as mesmas.

#### ***A origem da trovoada e do relâmpago***

*Antigamente, duas comadres vizinhas moravam uma perto da outra e uma delas tinha umas galinhas. Uma das comadres tinha no seu quintal plantado umas plantinhas de temperar e de fazer remédio. As galinhas da outra comadre ciscaram todas as plantas da outra, ela foi na casa da comadre e falou:*

*- Comadre, sua galinha ciscou minhas plantinhas, agora você tem que deixar elas presas ou matar.*

*A comadre não gostou e começou a discutir com a outra. Em alguns instantes as comadres começaram subindo pro céu, uma pegando no cabelo da outra. De repente começou a trovejar e chover.*

*Foi aí que surgiu a trovoada, as duas se grudaram uma batendo na outra, cada mordida ou palavra que saía da boca delas era um relâmpago que aparecia no céu. Então dizemos que quando troveja com sol quente, são as comadres que viraram trovoadas secas e o relâmpago são línguas delas.*

Trata-se de uma história ocorrida em um tempo mítico, embora tenha um fundamento em acontecimentos do cotidiano; vizinhas que criam animais e produzem remédios etc.. Aqui, a mulher e sua relação com o próximo (pares) se figuram como responsáveis pelo desenrolar da história. Segundo Sarah (2016), a mulher indígena se diferencia do homem indígena, desde a sua educação até a sua religiosidade, por exemplo, o conhecimento de plantas e seus princípios ativos são exclusivos da mulher indígena e essa é, inclusive, uma das cenas que marca o início da história em questão. E, na história, estas mulheres aparecem como responsáveis pelos fenômenos naturais no tempo presente. Assim, trovoadas e relâmpagos, em certa medida, são sinônimos de discórdia, discussão e brigas, no tempo mítico. É uma interpretação que o povo indígena Pataxó atribui aos fenômenos naturais e que ainda se mantém viva, com teor de originalidade da cultura.

### ***O mito do vento***

*O vento para nós, Pataxó, é um índio cheio de energias que podem ser boas ou ruins. Também é um viajante, mensageiro e semeador, mas pode transformar a qualquer momento.*

*Um dia de muito sol, sua mãe tava com suas duas mudas de roupa suja, então perguntou pro filho:*

*- Meu filho, será que vai chover?*

*Como ele tinha o poder de saber das coisas respondeu:*

*- Não, mãe, não vai chover não.*

*- Como não posso tomar chuva, vou aproveitar o sol pra lavar minha roupinha.*

*- Tá bom mãe, eu sei que a senhora não pode tomar chuva, se fosse chover eu falava com a senhora.*

*Mas como o vento às vezes é cheio de maldade, principalmente o leste enganou sua própria mãe. Então ela foi pro córrego, quando chegou tirou sua roupa e caiu na água. Logo começou a ventar bem forte, cair pingos de chuva, foi um chuvão, em seguida o sol esquentou e o vento foi embora. A veinha molhou toda e ficou tremendo com muito frio terminou de lavar sua roupa e foi embora.*

*O vento não estava em casa, com o tempo ele chegou, sua mãe disse:*

*- Meu filho, você falou que não ia chover e fez aquela malvadeza comigo, agora estou aqui quase doente esquentando fogo.*

*Ele respondeu todo bruto:*

*- Ah, mãe, eu saí mesmo e ventei com muita chuva.*

*- Pois de hoje em diante você há de ficar assim, soprando vento e chuva sem saber a hora de vir.*

*E assim é o vento leste.*

Seguindo a lógica, trata-se aqui também da origem de um fenômeno natural: o vento. Nessa narrativa, um índio personifica o vento, com emoções e humores típicos do homem. Porém,

a ele não se relegam apenas aspectos negativos, sendo este semeador, viajante e mensageiro. Um índio que tem poderes para discernir e conhecer a meteorologia do local.

Nesse mito há o que Malinowski (apud BRANDÃO, 1987) descreve como uma narrativa que dá vida a realidade primeira, e ainda satisfaz a aspirações morais e os imperativos de ordem sociais, salvaguardando princípios morais e orientando as futuras gerações da comunidade. Aqui o papel da mãe é fundamental no destino do filho, ou do vento. Uma falta de consideração e respeito com a mãe levou a um final não muito bom para o filho. Interessante notar que tal narrativa também conta com ações cotidianas típicas de comunidades indígenas.

#### *A dona do Fogo*

*Na mata estava tendo uma grande festa e todos os bichinhos, caças, pássaros estavam lá. Começaram a conversar, dançar e beber cauim em volta do fogo. Foi quando o tamanduá e o tatu começaram uma discussão e todos estavam bem tonto de beber cauim. Todos saíram correndo para ir embora, o tamanduá queria bater no tatu e, a japira, o pássaro que não estava bebendo cauim, percebeu a discussão entre eles e viu que todos os bichos estavam indo embora. Foi quando viu que o fogo estava quase acabando, só tinha uma brasinha. A japira ficou preocupada vendo que o fogo estava quase morrendo e sabendo que é um elemento importante na vida dos seres, cuidou de pegar a brasinha que tinha, pôs debaixo das asas e voou para bem longe. Por isso ela carrega umas peninhas vermelhas debaixo da asa, que simboliza o fogo e que ela é guardiã dele.*

Aqui se apresenta outra história encontrada na forma escrita, mas que, como toda produção textual indígena, segundo Thiél (2007, p. 467), materializa o significado de *alter*, ‘mais outro’, pois encontra-se aberta “à incorporação e ressignificação de variadas práticas discursivas.” Essa discussão é fator central para o desencadeamento principal da história. Aqui, os animais são responsáveis por uma festa que acontece na floresta, são atribuídas a eles habilidades humanas, tais como conversar, dançar, discutir e beber ao redor do fogo, prática muito comum nas comunidades indígenas. Um elemento importante da cultura indígena Pataxó encontra-se presente aqui, o cauim, que segundo Kanatyó et al (2001) é uma bebida sagrada muito utilizada nos rituais indígenas. Nessa história, o cauim é o responsável pela embriaguez dos animais, exceto um, a Japira.

A japira é uma ave também conhecida como guaxe, muito comum em florestas “subtropicais ou tropicais húmidas de baixa altitude, pântanos subtropicais ou tropicais e

florestas secundárias altamente degradadas.” Sendo uma ave conhecida, passou a fazer parte do folclore brasileiro e caracterizada por sua astúcia e destreza. (WIKIAVES, online)

A narrativa acima representa a habilidade da japira, que, além de ser o único animal a não se embriagar, com sua destreza conseguiu preservar o fogo. Segundo Silva (2010), o fogo é representado pela cor vermelha e, além de sua utilidade, há nele uma simbologia do amor e da cólera, há “o fogo que destrói e consome e que favorece o ressurgimento da vida (técnica utilizada por agricultores para adubar a terra), revertendo o aspecto negativo da destruição.” Aqui temos uma possível interpretação para o aparecimento do fogo na narrativa. (CHEVALIER, 1998, apud SILVA, 2010). Como bem está escrito, esse é um dos importantes elementos da natureza.

Para os indígenas, o fogo é caracterizado por sua utilidade, desde tempos passados, porque “a gente tinha as casas e o terreiro onde os velhos faziam o fogo para assar peixe, cozinhar inhame e aí vinham as histórias”. (ENTREVISTA KANATYO, 2016). Mas, para além de sua utilidade, há no fogo um simbolismo de união e momentos de transmissão de saberes, citados por Sarah, D. Maria e Kanatyo:

Esses velhos geralmente faziam essas narrativas, contando essas histórias através desses momentos aí, de beira de fogo, de caminhada com os mais velhos, então a gente ia aprendendo. (ENTREVISTA KANATYO, 2016)

Assim, tem-se mais uma forte presença do fogo, nas histórias e na vida dos indígenas Pataxós.

### *O pássaro cavala*

*Tinha uma índia grávida e ela chamou sua filha pra pegar lenha numa capoeira perto de sua casa.*

*Aí elas foram e cada uma trouxe um fecho.*

*Quando a mãe chegou em casa disse:*

*- Menina, pega um copo de água pra mim que estou com sede e cansada.*

*A menina respondeu com raiva:*

*- Ah mãe, eu vou pegar não, sua cavala!*

*A mãe disse assim:*

*- Cavala é você!*

*Nessa hora deu um trovão e a menina saiu voando e gritando:*

*- Cavala, Cavala.*

*Ela virou o Pássaro Cavalo porque desrespeitou sua mãe que estava grávida. Quando uma mulher está grávida, ela tem o dom da palavra e não pode ser aborrecida.*

*Esse pássaro a gente não come, porque é amaldiçoado, vive o dia com o bico enterrado na lama e à noite sai gritando:*

*- Cavala, cavala.*

Nessa história há uma pequena variação entre a contada por Siwê e a contada por D. Maria. A de Siwê apresenta um desfecho de caráter moral, sendo por isso utilizada na escola para a educação das crianças.

O pássaro Cavala é um pássaro amaldiçoado, que só anda de noite e de dia enfia a cabeça na lama. Por isso que os filhos sempre devem ser amigos dos pais, respeita-los e ama-los, pois se não podem se tornar o pássaro cavala. (ENTREVISTA SIWÊ, 2012)

Assim, saindo fora do mero entretenimento, tal história tem por objetivo transmitir uma questão moral da realidade humana, o respeito e amor aos genitores. Caso isso não ocorra, os filhos correm o risco de serem amaldiçoados. A história, como foi vista, apresenta uma mãe que, estando grávida, pede ajuda à filha para realizar uma tarefa do cotidiano: pegar lenha. A filha reage sempre com reclamações aos pedidos da mãe, num crescendo. Ao fazer um último pedido, a mãe recebe em troca um insulto, ao qual retruca com veemência, e sua fala recai em forma de maldição sobre a filha. Demonstra-se assim o poder da palavra de uma mãe, que transforma a filha em um pássaro e cujo nome é igual ao termo ofensivo utilizado pela filha ao xingá-la - cavala.

A cavala é uma espécie de pássaro, ao qual popularmente se atribui algo bom. Segundo Loss et al (2013) a *Gallinago undulata* é conhecida popularmente como cavala ou saiaçuaia, e tem presença típica nas histórias e lendas do interior do nordeste, com forte presença na Bahia. A cavala é uma ave de hábitos noturnos de destaque para os estudos de criptozoologia, pois só pode ser ouvida, mas não vista, incluindo-se no quadro de animais lendários, mitológicos, visto por poucas pessoas. Possivelmente os pataxós trouxeram consigo essa história típica da região da Bahia.

Sob outra perspectiva, essa mesma ave está presente em diferentes lendas com pequenas alterações. Loss et al (2013), por exemplo, cita uma pequena narrativa na qual a ave se

apresenta com um símbolo de apreensão – “uma filha chamou sua mãe de ‘cavala’” – e, através de um castigo materno, tornou-se uma ave que ninguém vê, mas que voa a noite sobre as casas cantando “saiacaia, saiacaia, saiacaia, cavala”, deixando no ar um augúrio de apreensão e morte. Já em outros registros da etnobiologia na região do baixo São Francisco, foram encontradas lendas onde há presença de uma “passarinha”, cuja história se assemelha à da cavala, referindo-se à espécie *Gallinago paraguayae*. São aves típicas de terreno pantanoso e que em períodos de acasalamento voam durante a noite, piando.

No livro de Sarah, algumas histórias aparecem como aquelas que são contadas e encantadas, devido à presença de seres considerados míticos pelos Pataxós: o camundêre, o Kaiê Kaiá, a hamã, Tingo-lingo-bê e o boi tatá. As mesmas histórias transcritas por Sarah nos foram narradas por D. Maria ao longo da entrevista narrativa. Nelas se destaca a presença de conteúdos lúdicos, como canções.

### ***Kaiê Kaiá***

*Tinha um homem que era preguiçoso e tinha uns quatro filhos e a mulher que fazia tudo. Trabalhava, pescava, arrancava madeira e cuidava dos filhos. E ele vivia cinzento, dormindo na beira do fogo. Aí ela falava:*

*- Marido vai caçar, pescar, coloca uma armadilha.*

*E ele só vivia dormindo na beira do fogo. Quando foi um dia ela zangou, pegou uma vara e deu uma surra nele e falou que era pra ele ir caçar, não chegar em casa sem nada.*

*Tinha um córrego e uma mata virgem e ele saiu correndo em direção a mata. Chegou a mata e foi de mata a dentro, chegou bem lá dentro mesmo da mata viu um pé de jundiba com uma saiona em volta que era suas raízes que dava até pra morar dentro dela e bem limpo em volta. Ele disse:*

*- eu vou é que deitar e dormir debaixo desse limpo.*

*Nesse lugar era morada do Kaiê Kaiá. Um bicho muito perigoso. E demorou quando ele tava naquele sono bom ele ouviu um barulho e era o Kaiê Kaiá que trazia uma anta. Quando ele viu o preguiçoso dormindo deixou a anta no chão e pegou nas costas do homem e rancou um pedaço de couro e engoliu. Glo! Glo! Glo! E foi engolindo. O homem saiu correndo para casa e o bicho atrás cantando:*

*- Ê! Ê! Ê! Tim bum Kaiá! Vergonha pode ter. Tim bum! Tim bum Kaiá! Se cair na folha faz: Tim bum Kaiá! Se cair na água faz Kaiê! Kaiê! Kaiê!*

*E continuou atrás do homem. Quando o homem já ia chegando perto da sua casa o bicho passou a unha na sua costa e rancou o resto do couro e tirou o couro da cabeça também e engoliu. Glo! Glo! Glo! O homem já estava para morrer de medo e todo machucado foi quando atravessou a porteira e o bicho falou:*

*- É o que te vale.*

*E voltou cantando de volta pra mata.*

*- Ê! Ê! Ê! Tim bum Kaiá! Vergonha pode ter. Tim bum! Tim bum Kaiá! Se cair na água faz: Tim bum Kaiá! Se cair na folha faz Kaiê! Kaiê! Kaiá!*

*Desse dia em diante o homem preguiçoso foi fazer armadilha na mata, no rio. Fazer farinha, roça e cuidar de sua família. O bicho Kaiê Kaiá foi o remédio para o homem preguiçoso tornar homem trabalhador.*

Na narrativa acima, como de costume, mais uma vez a mata se faz cenário para o desenrolar da trama, é a atuação de um ser mítico que irá definir a reintrodução do homem índio nos afazeres a ele destinados dentro de sua cultura. Porém, para extirpar a preguiça que acometia o homem, foi necessário que esse sofresse algumas feridas. Confirma-se, assim, que o mito tem uma ligação com o passado, com a tradição. O presente se explica através do passado, sempre ligado a entes sobrenaturais e que influencia um conjunto de regras que determina o comportamento dos indivíduos em um grupo social (ELIADE, 1963; BRANDÃO, 1987).

Segundo d. Maria (2016), Kaiê-kaiá é um precioso bicho da mata, irmão de Camundêre, outro ser da mata. Ambos impõem uma espécie de castigo aos que fogem a alguma regra. Destarte, o mito em questão tem um fundamento que dita regra, mostrando-nos que ao construir um mito, o indígena busca se organizar e organizar a sua cultura.

Por outro lado, ao analisarmos a forma escrita, percebemos que esta consiste em diálogos entre os personagens do mito, entre seres míticos e não míticos. Isso é unânime em todas as narrativas, reforçando a importância da linguagem e da cultura oral como parte da tradição. São diálogos que tecem uma história que fundamenta uma tradição. Outro aspecto a se notar é o alto número de onomatopeias presentes nessa narrativa, o que faz aumentar o caráter lúdico e alcança afastar a monotonia das repetições. Na versão oral contada por d. Maria algumas estrofes das histórias se tornaram canções, prendendo a atenção do espectador.

#### **Camunderê**

*Uma família de índio que morava na mata virgem, aí o índio saiu para trabalhar longe, e sua mulher estava grávida e ele tinha quatro filhos, cinco com o da barriga.*

*Eles tinham uma cachorrinha a casa era de palha e as ripa era a porta. Aí chega a noite, não demorou e deu um grito aí a cachorrinha a pressentiu e deu três latidos:*

*- Hau! Hau! Hau!*

*Aí chegou a mulher levantou e brigou com a cachorrinha e tornou deitar e o bicho foi embora por causa do latido da cachorra. Quando foi na outra noite ele voltou e a cachorra voltou a latir e ele foi embora. NO outro dia a índia matou a*

*cachorrinha e jogou no mato No outro dia o Camunderê veio e a cachorra estava morta, mas ainda latiu:*

*- Hau! Hau! Hau!*

*Quando o bicho gritou:*

*- Ô Zabé eu vim te buscar! Eu vim te levar!*

*A cachorrinha respondeu e ainda cantou.*

*- Zabé já comeu, Zabé já deitou, quê que quer com Zabê. Tinhô! Tinhô!*

*Aí o camunderê foi embora. A índia falou que essa cachorra lati, se for gente não deixa chegar.*

*Quando foi o outro dia, ela queimou a cachorrinha e a cinza ficou. Quando foi de noite, o Camunderê veio de novo e já foi cantando:*

*- Ô Zabê eu vim te buscar! Eu vim te levar!*

*Aí a cinza da cachorrinha viu a voz do bicho e respondeu:*

*- Zabê já comeu, Zabê já deitou que que quer com Zabê? Tinhô! Tinhô!*

*Quando foi no outro dia ela pegou a cinza da cachorra e jogou no córrego, mas ficou um farelinho pegado no capim e o resto desceu. Aí de noite o bicho veio de novo cantando:*

*- Ô Zabê eu vim te busca! Eu vim te levar!*

*Aí a cachorrinha bem longe respondeu:*

*- Zabê já comeu! Zabê já deitou, que que quer com Zabé. Tinhô! Tinhô!*

*Aí o Camunderê voltou de novo outro dia e a índia falou:*

*- Essa cachorra vem gente pra chegar e fica latindo. Pegou uma rama e passou na beira do córrego e cinzinha que estava pegada desceu, Aí ele foi embora pra sua casa. De noite o Camunderê veio gritando e cantando:*

*- Uh! Uh! Uh!*

*Cada vez mais perto e chegou na ladeira, em cima avistou a casa, começou a cantar:*

*- Ô Zabé eu vim te buscar! Eu vim te levar!*

*Cada vez mais perto. Aí ele não ouviu nada responder e veio chegando e cantando sem parar.*

*- Ô Zabé...*

*Quando chegou, deu um pontapé na porta que era as ripas, os paus caíram e ele ficou em pé na porta, aquele bichão cabeludo, o umbigo que era a boca que ficava só fechando e abrindo assim:*

*- Fóó! Fóó! Fóó!*

*Aí a mulher ficou tremendo com medo em cima da tarimba junto com seus filhos. Aí chegou ele cantando assim:*

*- De quem é esse menino? Camunderê! Camunderê gombé!*

*Aí a mulher falou:*

*- É do marido dela. Camunderê! Camunderê gombé!*

*Ele engoliu o mais velho.*

*- Gloglo! Gloglo!*

*Engoliu sem mastigar, aí foi pro outro menino.*

*- De que é aquele outro? Camunderê! Camunderê gombé!*

*Aí a mulher falou:*

*- É do marido dela. Camunderê! Camunderê, gombé!*

*E ele engoliu.*

*- Gloglo! Gloglo!*

*Aí a mulher tava quase morrendo de medo, chorando e tremendo e os meninos também. E o camunderê ia cantando e comendo até na vez do menino da barriga e falou:*

- *De quem é o da barriga? Camunderê” Caunderê, gombé!*

*E ela falou:*

- *É do marido dela. Camunderê! Camunderê gombé!*

*E engoliu ela com o neném. Aí o Camunderê foi embora e ninguém matou ele.*

*Porque a cachorrinha era o anjo da guarda da mulher.*

Assim como a narrativa anterior, em sua forma oral essa história está envolta de canções bem como onomatopeias, que marcam suas originalidades. Essa história foi classificada pelos indígenas como *história de medo*, pois tem como tema principal enganos que os levam a um ser mítico mau e misterioso. Em uma interpretação mais ampla trata-se do que poderia ser classificado como uma tragédia. A partir da ausência do homem que saíra para cumprir seus deveres, começa-se uma sequência de desventuras que acaba com a morte do cachorro pela própria dona, cachorro que poderia ser considerado o anjo da guarda da família, pois este impedia que Camunderê se aproximasse da casa, como um alarme. Com a morte do animal, o caminho para Camunderê estava livre para matar todos os seres humanos. E assim foi engolido um a um.

Segundo Siwê (2016), essa história é contada de diferentes maneiras, configurando o que muitos estudiosos descrevem: que o mito se perpetua, ao adquirir formas diferentes, de acordo com os habitantes, sujeitos de um determinado lugar ou época. Nesse sentido, Siwê descreveu um fato muito interessante:

Teve uma vez que tinha um parente nosso contando uma história do camunderê, esse é um dos mais assombrosos que tem uma boca no umbigo, ele é todo peludo fechado, olho vermelho, grande, ele é enorme, grandão. Teve um parente nosso que estava contando, um parente nosso, um jovenzinho, ele estava contando com muita graça e ele começou a jogar outros ambientes dentro da história né, ele falou assim; que o bicho era tão bravo que veio a polícia pra tentar matar o bicho, tinha a espingarda para matar o bicho e não conseguia né. [...] Então a gente vê essas histórias assim, com uma nova roupagem, né? Eles vão fazendo uso também do ambiente real, das coisas reais. Mas sempre não perdendo esse sentido de vida lá atrás. (ENTREVISTA SIWÊ, 2016).

Portanto, o ser humano adapta a narrativa à sua imaginação ou necessidade, ou, como no caso, à sua faixa etária e à sociedade em que atua. Acontece, pois, o que Thiél (2006, p. 16) descreve como características da tradição oral: a redundância, repetição do já dito; a “interação com a audiência e sua época mediante construção de uma situação singular que conduza o público” e a vinculação com o presente. Tais características, no entanto, ainda

parecem presentes na narrativa escrita indígena, sendo que o que se perde é o seu conteúdo estético e performativo, como alenta Souza (2006).

### ***Tingo-lingo-bê***

*Tinha um bicho e ele chamava Tingo-lingo-bê. Que só andava de noite e essa menina só gostava de andar de noite na casa dos tios, avós e padrinhos. Aí a mãe dela dizia assim:*

*- Menina, menina. Deixa de andar de noite. Olha o Tingo-lingo-bê, hein!*

*Aí a menina dizia:*

*- Que nada.*

*Aí ela saía de noite.*

*Aí, um dia, ela foi e quando chegou no caminho encontrou ele. Aí ele disse:*

*- Você só anda de noite como eu?*

*Aí ela ficou calada e ele pegou no braço dela e saiu com ela manquetano.*

*Aí chegou na casa do avô e ela disse assim:*

*- Ôh meu avô! Tingo-lingo-bê! Cê bem que dizia. Tingo-lingo-bê! Que não andasse de noite. Tingo-lingo-bê! Que lingo-bê me comia. Tingo-lingo-bê!*

*E Tingo-lingo-bê dava uma dentada na menina e engolia um pedaço.*

*Aí chegou na casa do tio e ela disse assim:*

*- Ôh meu tio! Tingo-lingo-bê! Cê bem que me dizia. Tingo-lingo-bê! Que andasse de noite. Tingo-lingo-bê! Que lingo-bê me comia. Tingo-lingo-bê!*

*E Tingo-lingo-bê dava uma dentada na menina e engolia um pedaço. Aí ele pegou o braço dela e saiu com ela maquetano. Aí chegou na casa do padrinho e ela disse assim:*

*- Ôh meu padrinho! Tingo-lingo-bê! Cê bem que me dizia. Tingo-lingo-bê! Que não andasse de noite. Tingo-lingo-bê! Que lingo-bê me comia. Tingo-lingo-bê!*

*E Tingo-lingo-bê dava uma dentada na menina e engolia um pedaço. Aí ele pegou no braço dela e saiu com ela maquetano. Aí chegou na casa da mãe e ela disse assim:*

*- Ôh minha mãe! Tingo-lingo-bê! Cê bem que me dizia. Tingo-lingo-bê! Que não andasse de noite. Tingo-lingo-bê!*

*E aí ele fez assim:*

*- Unhau! Unhau! Unhau! E engoliu a menina.*

Essa é a última história que, segundo d. Maria, são “*histórias de adultos*”, bichos maus: Kaiê Kaiá, Camunderê e Tingo lingo bê, fechando assim essa subcategoria. Contada pela mesma e transcrita por Sarah. Mais uma vez envolve um ser mítico, que protagoniza um acontecimento de fundo moral. Trata-se de uma criança, uma menina que desafia os dizeres dos mais velhos, seus parentes. Ao sair de casa à noite, eis que acontece uma desgraça na qual seu corpo é devorado parte por parte até chegar à morte, pelo Tingo-lingo-bê.

Sobre esta narrativa, Sarah nos atenta que se trata de histórias dos bichos maus que são os ymootxa. Ainda que d. Maria se refira a elas como histórias de adultos, Sarah diz que

[...] é bom de está passando para as crianças que a natureza... tem seus horários para a gente andar. Em cada horário, se a gente não souber respeitar, aparecem esses bichos. Isso aí também é um conhecimento que a gente tem que aprender para tá passando para os meninos. (ENTREVISTA SARA, 2016)

É de se notar que estas três narrativas, destinadas aos adultos ou não, são as que apresentam um maior número de onomatopeias, de ludicidade, pois estão entrecompostas por canções que são seguidas de movimentações com o corpo, quando contada oralmente. Essa pode ser uma peculiaridade das narrativas de d. Maria, bem como algo comum nesse gênero, destinando-se a prender a atenção do adulto. Uma vez que essas não foram contadas por Siwê e nem dispostas no site, diferentemente da que veremos a seguir.

#### ***O boi tatá***

*O boi tatá mora no brejo ele é um ser que solta fogo.*

*Um dia dois compadres tinham um medroso e outro corajoso. O corajoso chegou para o compadre medroso e disse:*

*– Compadre vamos lá no brejo tirar tabu?*

*O compadre medroso respondeu:*

*– Vamos sim.*

*Então os dois compadres foram para o brejo buscar o tabu, era bem longe, eles andaram, andaram e quando foi bem de tardinha eles chegaram no brejo e começaram tirar o tabu um tirava de um lado o outro tirava de um outro lado e foram tirando.*

*Quando eles cortaram um pouco bom de tabu já estava bem de noite. O compadre corajoso falou:*

*– Compadre pra nós ir agora vai ficar ruim de andar com esse tanto de tabu não vai?*

*O medroso: – mas compadre, onde vamos dormir?*

*O corajoso: – Aqui mesmo compadre, fazemos uma barraca de tabu e dormimos.*

*A noite chega de verdade e os dois começaram a observar as estrelas e naquilo pegaram no sono, quando de repente, o compadre medroso se assustou e gritou assim:*

*– compadre acorda ali tem um fogo dentro do mato!*

*O compadre corajoso acordou, olhou e disse:*

*– Corre compadre que aquilo ali é um boi tatá e ele mora aqui nesse brejo.*

*Os dois saíram correndo em direção a aldeia, saíram gritando e pedindo socorro para os parentes vir ajuda-los. Enquanto corria o medroso não sabia se chorava ou se rezava.*

*Quando chegaram na aldeia eles chamaram os homens da aldeia e todos vieram para o brejo procurar o boi tatá. Chegando no brejo o compadre corajoso gritou:*

*– Aparece seu boi tatá que nós estamos aqui e viemos te matar!*

*Os homens da aldeia estavam todos com lança e flechas para matar o boi tatá, mas ele é um fogo que cresce e diminui e os homens conseguiram matar esse ser que nós índios chamamos de boi tatá.*

Como bem colocou Siwê (2016), trata-se de uma história comum e que faz parte do folclore brasileiro. Entretanto, recontada pelo povo Pataxó, é-lhe atribuída outros elementos.

Essa aqui é uma roupagem que a gente fez pra gente tá contando um pouco dessa história também. Porque a gente tem vários tipos de espírito mal que existe na natureza e tem essa espécie de bicho (o boi tatá) que vive assombrando também. A mata vive assombrando o povo também. (ENTREVISTA SIWÊ, 2016)

Diferentemente das anteriores, aqui se apresenta uma história em que o índio consegue vencer o mal. Trata-se de uma narrativa em estilo de prosa (o que parece ser corrente nas narrativas indígenas), na qual se apresentam duas personalidades, o homem medroso e o corajoso, mas que terminam em uma mesma situação, com os mesmos sentimentos: o medo do boi tatá.

Contudo, parece ser principal nessa narrativa o fato de que estes dois índios, que fogem de medo ao se depararem com boi tatá, conseguem chegar à aldeia e, reunindo todos os homens, vão à caça do animal que acaba morto. Isso só é possível porque há uma ação coletiva desencadeada por um impulso do índio medroso que se assusta e grita ao ver algo na mata.

Mesmo que se trate de uma narrativa escrita, na comunidade indígena Muã Mimatxi estas histórias não perderam a sua oralidade. Segundo Borges (2012, p. 23), as comunidades tradicionais conseguem preservar “o processo enunciativo, a produção e a transmissão de saberes ocorrem no domínio linguístico e discursivo da oralidade.” Esse autor ainda ressalta que os mitos e a oralidade são parceiros, sendo o mito “elemento indispensável no processo de formação pedagógica e ética em sociedades indígenas”. (p. 25)

Encontramos também duas histórias diferentes, porém, com um mesmo ser mítico em ação, a hamãy, uma espécie de ser protetor dos animais. Trata-se de uma narrativa que vem dos mais velhos e está relacionada à caça e à mata.

*O Caçador e a Hãmãy*

*Era uma vez, tinha um homem que caçava na mata. Ele caçava e matava as caças, quando a caça era grande, ele vendia para ganhar dinheiro e as caças pequenas, ele matava só para desperdiçar, deixava na mata e levava só as grandes.*

*Um dia ele foi caçar e ficou na espera de caça e de repente ele olhou para baixo e viu uma cobra. Era a hãmãy, a dona da mata que veio em forma de cobra.*

*A cobra ficou debaixo da espera toda enrolada e o caçador virou a arma para baixo e então atirou. Depois ele olhou para baixo e viu que a cobra não estava lá. O caçador então desceu da espera e quando ele desceu a cobra pulou nele, se enrolou toda sobre ele que ficou com a cabeça para o lado de fora e a cobra começou a dizer:*

*– Porque você estava desperdiçando as caças pequenas? Matava e deixava na mata? E começou a dizer muitas outras coisas para o caçador, rodou ele varias vezes e deixou ele perdido na mata sem saber o que fazer.*

### ***A menina e a Hamãy***

*Era uma menina que gostava de andar na roça sozinha, todos os dias ela ia pegar maxixe, abobora, quiabo, banana. E isso a Hamãy começou aparecer para ela.*

*Era um lugar distante, mata virgem. Ela ouviu bater pau e olhou era a Hamãy e disse:*

*- Menina, você quer morar mais eu?*

*A menina respondeu:*

*- Eu não,*

*E veio embora. Chegando em casa disse:*

*- Mãe, eu vi uma mulher lá na roça chamando eu para morar com ela.*

*A mãe dela disse:*

*- Menina, não mora ninguém naquele lugar. Deve ser Hamãy.*

*- Ah mãe, é uma mulher muito bonita. Cabelo grande.*

*- Filha, você não vai mais na roça se não ela te pega.*

*Mas a menina não obedeceu sua mãe e continuou indo. Quando foi um dia apareceu para a menina de novo e disse:*

*- Venha morar mais eu, menina.*

*- Eu não.*

*- Então eu posso ir na sua casa.*

*A menina disse:*

*- Vai.*

*Então combinaram o dia certo. A menina disse para a mãe que a mulher ia vir na sua casa. A mãe disse:*

*- então eu vou fazer almoço.*

*No dia certo ela veio montada no cavalo que era uma anta. O pai da menina disse:*

*- Não viu bem que eu falei que era Hamãy?*

*Ela chegou e disse:*

*- Ô de casa.*

*A mãe da menina disse:*

*- Pode chegar.*

*Ela ficou na porta e disse:*

*- Com vontade!*

*A menina disse:*

*- De quê?*

*- De entrar nessa casa.*

*- Com vontade!*

- De quê?  
 - de sentar nesse banco.  
 - Senta.  
 - Com vontade!  
 - De quê?  
 - De comer nesse prato.  
 - Come.  
 No meio da mesa tinha um prato de molho de pimenta com alho. Ela disse:  
 - Com vontade!  
 - De quê?  
 - De comer este molho.  
 Todos disseram:  
 - Come!  
 Quando ela pôs o molho na boca saiu correndo, espirrando e foi embora pelo meio da mata. Por isso ela não conseguiu carregar a menina.

Segundo Siwê (2016), “E aí vem dos nossos velhos o respeito à caça, todas as regras para fazer uma caçada ou uma armadilha, por exemplo. Tem caçador que sabe respeitar isso, as regras que tem dentro da mata, as regras com a hamãy.” (ENTREVISTA SIWÊ, 2016).

Essas regras compõem as crenças e ideologias da comunidade Pataxó e que, nesse caso, consistem em pedir permissão a esse ser protetor da mata e em não caçar apenas por prazer. Na narrativa escrita lê-se que a hamãy deixou que o índio se perdesse na mata. Siwê, por sua vez, nos contou mais em sua entrevista:

O espaço que ele (o índio) conhecia, que ele dominava, a mata, as trilhas, as estradas, as picadas, some da vista dele e vira tudo mato. Vira tudo tiririca cortante, aí ele toma esse castigo. Ele fica perdido. Ele fica perdido infinito, ele não volta mais para a casa. Se ele não souber a regra de voltar atrás, de pedir licença a ela e voltar com o espírito bom de novo, aí ele tem uma nova chance. (ENTREVISTA SIWÊ, 2016)

Siwê demonstra aqui a forma de como reverter a situação, na qual se exige os saberes sobre as regras de comunicação com o sagrado e com a natureza.

Tem uma forma de quebrar esse encanto que ela joga na gente, esse encanto de ficar perdido. Que é através de uma folha de um coqueiro que se chama patió, e fumo, aí, consegue quebrar o encanto e volta para a casa. Mas é com muita luta, porque não é fácil encontrar ela não, essa palmeira ela some e aí é uma luta de sobrevivência e de vida para tentar voltar para a casa, né. É uma história que conta um pouco dessa nossa história que a gente tem com os yamitxo, porque essa arma aí é um yamitxo de proteção dos animais e a gente tem que saber respeitar elas e as regras delas. (ENTREVISTA SIWÊ, 2016)

Segundo Brand e Calderoni (2012, p. 2), “ao contrário do pensamento ocidental, os povos indígenas entendem que homens, plantas e animais integram o mesmo mundo, distinguindo-se dos primeiros.” É um mundo que está interligado à cosmologia ameríndia e no qual os saberes acerca da natureza são essenciais, uma vez que estes vivem e convivem nesse meio.

Na segunda narrativa vê-se uma menina que se encontra com a hamãy, a qual convida a jovem para morar com ela. Porém, a menina reverte o convite e convida a hamãy para ir à sua casa. A intenção da hamãy era sequestrar a menina. Entretanto, no desenrolar da história, a menina e sua mãe conseguem se livrar da hamãy, oferecendo-lhe um alimento com muita pimenta, fazendo-a correr e sumir. Assim, podemos interpretar que hamãy é um espírito que se apresenta como protetor dos animais e da mata, e não dos homens, daí o medo que ela causa a estes últimos.

Todas as histórias acima narradas se enquadram em um passado distante e fabuloso, apresentam entes sobrenaturais, não pertencendo ao mundo cotidiano, embora se apresentem veiculadas ao cotidiano, já que, para os indígenas, “tudo o que é narrado nos mitos concerne diretamente a eles” (ELIADE, 1963, p. 16). Na mesma lógica colocada por Eliade, as narrativas “*A dona do fogo*” e “*O pássaro e a Cavala*” se enquadrariam no gênero textual contos, uma vez que nelas se apresentam animais miraculosos e, mesmo que suas ações tenham provocado mudanças no mundo, não modificaram a condição humana (p. 15).

Em outro sentido, deve-se levar em conta que todas essas histórias compõem a literatura indígena, ainda que, segundo Almeida e Queiroz (2004), nem sempre as narrativas orais são recebidas como literatura. Nesse conjunto de narrativas se apresenta também uma problemática: de quem seria a autoria de tais narrativas? Conta-nos Almeida e Queiroz (2004) que, por serem textos passados de uma geração à outra, trata-se de uma autoria coletiva, recebendo modificações de acordo com o contexto sociocultural.

Estas narrativas apresentadas neste primeiro agrupamento são mitos que funcionam “como atestado da existência (veracidade e materialidade), uma vez que aquilo que ele anuncia

passa a existir na realidade sociocultural e no imaginário dos povos.” (BORGES, 2013, p. 26)

### 3.1.1. Fazendo História

Neste subtópico de histórias indígenas, selecionamos três narrativas escritas que contam, cada uma a seu modo, histórias do povo Pataxó em momentos que marcaram a existência desse povo. São narrativas de autorias diferentes, encontradas no livro “*Cada dia é uma história*” e “*O povo Pataxó e sua história*”. Ambos fazem parte do Programa de Implementação de Escolas Indígenas (PIEI) em Minas Gerais, sendo resultado da parceria do Ministério da Educação com a Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais. Estas publicações são utilizadas na escola da aldeia Muã Mimatxi.

Estas histórias se diferenciam das anteriores primeiramente porque possuem autoria, enquanto que as narrativas contadas não possuem autor, sendo consideradas propriedades da comunidade. Quando há a narrativa oral, a autoria se remete à comunidade e não ao narrador individual, ainda que este utilize suas habilidades para tal (SOUZA, 2006). Ao colocarem seus mitos e costumes em escritas, os indígenas tornam-se verdadeiros donos de suas histórias.

#### *O meu povo era livre*

*Antigamente, nós, Pataxó, vivíamos exclusivamente de caça, da pesca e de frutas da floresta. A caçada e a pescaria eram realizadas com suas próprias armas e armadilhas. O arco e flecha a borduna, a lança, o mundéu, o Kisô, o fojo e muitas outras que nosso povo fazia.*

*Nós, Pataxó, não conhecíamos armas dos brancos, como machado, facão, foice, enxada e armas de fogo. Antigamente tinha muita fartura, nosso povo não passava fome nem sede. Hoje, tem dia que o índio passa muita fome, pois a fartura que tinha antigamente, hoje acabou tudo.*

*Antigamente, meu povo não vestia roupa do branco, tinha sua própria roupa.*

*Hoje, vestimos as roupas que são fabricadas nas fábricas das cidades, usamos relógios e sapatos. Hoje, nós estudamos para defender nossos direitos e encarar o mundo lá fora.*

*Hoje, nós somos a minoria, mas, antigamente, erámos a maioria e vivíamos felizes nessa terra.*

*Nós, Pataxó, somos fortes guerreiros, como as outras nações indígenas que vivem por aí e outros estados.*

*(KANATYO PATAXÓ)*

No desenrolar da narrativa, vemos que o autor volta no tempo para destacar os costumes de seu povo. A história remete a uma época em que a forma de vida e o meio em que habitavam lhes exigiam um regime de autossustentação e aos instrumentos de caça desenvolvidos pelo próprio povo. A narrativa alude a um tempo idílico, no qual os índios viviam em um paraíso, criavam suas próprias leis, existiam fartura e liberdade selvagem, tudo o que hoje já não há mais. A história reporta também ao tempo presente, no qual os índios foram sendo “civilizados”, passando a viver no “mundo do branco”, incorporando vestimentas e acessórios desse outro universo. Todavia, o autor apresenta o convívio com esse universo como uma forma de adquirir conhecimentos necessários para sobreviver no mundo não indígena e para defender e lutar por seus direitos.

Tal narrativa está na “ponta da língua” dos indígenas mais velhos da aldeia Muã Mimatxi, quando perguntados sobre como é viver de modo diverso do comum da sociedade envolvente. Geralmente, os indígenas voltam ao tempo ao contar ou dizer algo do tempo atual, parece tratar-se de um mesmo discurso político de autoafirmação, de reforço de identidade, típico de povos tradicionais.

### *Massacre de 1951*

*Eu vou contar o que aconteceu em minha aldeia no ano de 1951. Já fazia muito tempo que os caciques estavam lutando para conquistarem nossa terra.*

*Um certo dia, dois civilizados chegaram em nossa aldeia, passando por gente civilizada do governo, e conseguiram conquistar a credibilidade dos índios. Em seguida, convidaram um grupo de índios para visitarem o lugarejo chamado Corumbau. Ali, os forasteiros passaram por marcadores de terras.*

*Na realidade a intenção deles era assaltar o lugar e colocar toda a culpa nos índios. Após esta confusão, os Pataxó foram vistos como maus elementos e a aldeia transformou-se em campo de guerra e massacre de índios.*

*Numa noite, os policiais de vários municípios se juntaram e cercaram a aldeia, colocaram fogo nas casas, atiravam nos índios que fugiam apavorados. Outros não tinham nem chance de fugir, morriam ali mesmo. Os poucos índios que conseguiram fugir, para sobreviver, tiveram que trabalhar como escravos na fazenda.*

*Um Pataxó, que conseguiu resistir a tudo isso disse:*

*- Índio perdeu o seu valor, não tem mais respeito, não tem mais a suas terras, não tem mais espaço para falar a verdade e nem para contar sua história.*

*O tempo foi passando, os índios foram se organizando, até que conseguiram ficar fortes novamente, para continuar lutando com suas terras. Os fazendeiros e*

*policiais com medo de perderem o trabalho escravo dos índios, ameaçaram matá-los, se retornassem à aldeia.*

*Mesmo com grandes dificuldades, os índios enfrentaram para morrer ou viver. Os caciques realizaram várias viagens a Brasília, mas, infelizmente não conseguiram terras. Mesmo assim faziam suas roças. Mas, para a infelicidade e desespero dos agricultores indígenas, os policiais vinham e destruíam todas as plantações e ameaçavam os índios.*

*Só que eles eram fortes e não desistiam da luta.*

*Essa triste situação do povo Pataxó teve uma longa duração. Um certo dia, infelizmente, surgiu a demarcação de um pedaço de terra. Hoje, existe Pataxó em dois estados brasileiros, Minas Gerais e Bahia, e estes continuam lutando pelos seus direitos de ser índios, poder contar sua história e viver com dignidade.*

*(ANGTHICHAY PATAXÓ)*

Carregada de motivos políticos, a narrativa de Anghichay destaca acontecimentos específicos do povo Pataxó e que marcaram definitivamente sua história, num momento responsável pelo desencadeamento da atual migração do povo Pataxó da Bahia para outros estados do Brasil. Aqui se encontra uma das versões já escritas sobre o Massacre de 51, segundo Pádua (2014b), muitas delas utilizadas com propósitos pedagógicos, porém, nem sempre a serviço dos interesses do próprio movimento indígena. Nesse caso, entretanto, a versão veicula uma visão de mundo que ressalta o aspecto de resistência e luta pela reconquista do seu território tradicional, e que deve ser repassado às novas gerações para sua autoafirmação.

### ***Como o Povo Pataxó chegou em Minas e como vive***

*Nós, Pataxó de Minas Gerais, viemos da Bahia. Foi que muitos anos atrás viveram nossos ancestrais.*

*O povo Pataxó habitou quase toda a região do extremo Sul da Bahia, por muitos anos. Hoje, ainda existe muito Pataxó nas terras Baianas, mas infelizmente eles não vivem felizes, pois, a cada dia que se passa, o homem branco vai ocupando o território indígena.*

*A pequena comunidade de índios Pataxó, que atualmente reside no Posto indígena Guarani, Município de Carmésia, são aproximadamente 220 índios, incluindo alguns Krenak.*

*Os Pataxó, que aqui residem, vieram para cá divididos em pequenos grupos. O objetivo do povo Pataxó em Minas Gerais era encontrar um meio de sobrevivência, pois, na Bahia, as terras já estavam poucas.*

*Os índios da nação Pataxó foram os primeiros nativos a terem o contato com os portugueses. Estes, por sua vez, conquistaram a amizade dos indígenas e, aproveitando da ingenuidade dos mesmos, tentaram impor-lhes culturas europeias, língua, religião, costumes, hábitos alimentares e outros.*

*Devido aos vários massacres que os nossos ancestrais sofreram, perdemos quase toda a nossa cultura. Fomos proibidos a falar nossa língua primitiva, de fazer nossos rituais religiosos e até mesmo de falar quem éramos. Hoje, nós, Pataxó não habitamos em casas cobertas de palha.*

*Na região que vivemos, o clima é frio, faz sentir a necessidade de morar em casa de homem branco. A casa do homem branco, não é a casa do nosso sonho, mas, dentro dela, nos sentimos seguros e protegidos do frio e dos insetos.*

*Apesar dos cinco longos séculos de opressão, o povo Pataxó é forte e resistente. Pra nossa felicidade com muito sacrifício, preservamos alguns costumes, como as brincadeiras, as danças, os cantos e hábitos alimentares.*

*As danças, brincadeiras e os cantos, geralmente, são realizados na casa de religião, porque esta é uma casa diferente da do branco.*

*Antigamente, na terra, só existia as nações indígenas, os pássaros, os animais, as matas, os rios e as pedras. Por isso que o povo Pataxó vive livre, assim como os pássaros que voam tranquilamente e, parados no ar, respiram e contemplam a beleza que a natureza lhes oferece.*

*Hoje, o povo Pataxó não tem mais liberdade. Antes do homem branco invadir as nossas terras, os nossos ancestrais viviam em perfeita harmonia e eram muito unidos. Devido às várias culturas europeias impostas ao nosso povo, não vivemos mais tão unidos.*

*Antigamente, tínhamos muitas terras para plantar e rios para pescar, por isso, não passávamos necessidades. Nós não precisávamos comprar alimento alimentos, pois a mãe terra nos dava de tudo, todos os dias.*

*O índio Pataxó também é um grande conhecedor de valiosos conhecimentos. Um desses conhecimentos é saber como trabalhar a terra. Ele planta, colhe, e não danifica o solo. O índio Pataxó sabe muito preservar a natureza. Acima de tudo, ela é sua própria vida. Sem as matas, sem os rios, sem os pássaros e sem os animais, o índio Pataxó jamais conseguiria sobreviver.*

*(Manguadã Pataxó)*

Observa-se nesta narrativa certo teor deprimente e melancólico, no qual, a cada momento, o passado indígena é relembrado como algo que não voltará, o que se interpreta como uma dificuldade de adaptação às novas realidades do mundo contemporâneo. As lembranças do passado firmam sua identidade indígena, relacionada a uma maior aproximação com a natureza, aos meios naturais e aos saberes tradicionais que não podem ser encontrados na velocidade do mundo urbano e contemporâneo. Sendo uma narrativa que compõe um dos livros utilizados na escola, pode levar aos mais novos à admiração de tais valores e conhecimentos, que são raros, bem como instigá-los a preservar sua cultura. Isto porque, segundo Fumagalli e Tomé (2014, p. 6), as narrativas orais e escritas “fundamentam grande parte dos comportamentos das pessoas, principalmente os comportamentos mais instintivos e as fantasias criativas, construindo assim a sua própria identidade”.

Vimos, nas três histórias mencionadas nesse subtópico, que os autores expõem suas memórias para legitimar e confirmar fatos que são fundamentais para a história desse povo Pataxó, utilizando-se dessas narrativas para dar continuidade à sua transmissão às novas

gerações (GALLOIS, 2004). Tratando-se de textos nostálgicos podemos perceber que, assim como os Mbyá, os Pataxó

[...] manifestam uma memória ou uma nostalgia do futuro porque, estando sobredeterminados pela palavra, se lembram e essa lembrança (das palavras fundadoras, das normas e da promessa) é que os move, como negação e como desterritorialização, em busca da terra onde a realização plena de ser sujeito Pataxó. (CASTRO, 1987 apud. P.17 )

Dessa forma, todas essas histórias, que parecem exaustivas aos olhos de quem vem de fora do povo e aos olhos do “homem branco”, são o que torna os Pataxós sujeitos, protagonistas e narradores de sua própria história.

Assim como Kanatyó (2015) frisou em sua entrevista narrativa, são lembranças vividas entre parentes, dentro da comunidade.

[...]Tudo era parente. Tinha os mais velhos que eram primos e tios, esse povo aí, não tinha ninguém estranho. Tudo era da terra e da mata de quem vivia ali. E essas histórias vieram dos velhos deles. É uma coisa que não veio de fora, é uma coisa que não foi trazida de fora para dentro, são histórias que vieram da memória deles. (KANATYO, 2015, entrevista)

Essas memórias se constituem, portanto, parte da história desse povo. Gomes (2016) respalda que muitas vezes se trata de memória afetiva, sendo este um ponto central da contação de histórias e da tradição oral, pois, memória e afetividade, em certa medida, devem andar juntas. É isso que mantém as histórias de um povo, ou seja, o laço afetivo que evoca lembranças passando-as de geração à geração.

#### 4. HISTÓRIAS INDÍGENAS E EDUCAÇÃO: TRANSMITINDO VALORES E COSTUMES ÀS NOVAS GERAÇÕES

*A gente aprende pelos velhos, eu não nasci sabendo; de alguém eu vi, de alguém eu escutei e aprendi.*

*(LIÇA Pataxó, 2016)*

Vimos, no capítulo anterior, dois conjuntos de histórias, classificadas como *Histórias do povo* e *Histórias de origens/ seres míticos* (ver Quadro I, p.46). Nesse capítulo, trataremos de outros dois conjuntos: *Histórias de vida (Costumes/valores)* e *Histórias encantadas*. Sabendo que toda classificação é problemática e que, muitas vezes, determinadas histórias inseridas em um conjunto bem poderiam estar em outro, optamos por manter essa classificação, para fins de organização desse grande conjunto que compõe um total de 38 histórias. Tratamos os dois primeiros conjuntos, próximos à apresentação e contextualização do grupo estudado – os Pataxó da aldeia Muã Mimatxi, acreditando que aquelas histórias nos ajudam a compreender melhor os percursos históricos desse povo e as concepções culturais e cosmológicas que os identificam enquanto etnia.

Nesse capítulo, trazemos os outros dois conjuntos, que nos aproximam mais da educação, para depois tecermos algumas considerações sobre a relação dessas histórias com a educação intercultural.

##### 4.1. Vivendo no mundo e (re)tecendo valores

Nessa parte do trabalho, abordaremos um conjunto de histórias que foram encontradas nos materiais fornecidos pelos professores indígenas em uma das visitas na aldeia, tratando-se de narrativas escritas. A classificação como histórias de vida, que expressam valores e costumes indígenas, deveu-se ao fato de que são narrativas que contam o dia a dia do povo Pataxó. São histórias que narram os valores que se preservam e os que foram modificados devido à exigência do próprio povo.

### *A história da minha aldeia*

*Eu me chamo Siwê, tenho dez anos, gosto muito da minha aldeia. Aqui temos muitas frutas, a floresta daqui é muito linda, tem muita caça, pássaros, árvores, montanhas e muita água.*

*Um dia, eu e meu amigo fomos a floresta apanhar lenha, foi muito bom. Lá vimos vários tipos de animais como tucanos, jacus, maritacas e alguns macacos da noite. As matas mais bonitas daqui são a Mata da cotia, a Mata da onça e a Mata da solidade. Eu conheço a mata da cotia e da onça.*

*Meu pai, um dia, foi caçar e matou um veado muito grande e, quando ele chegou em casa, foi uma grande festa. Minha mãe dividiu a carne com meus avós, tios e primos.*

*Um outro dia, meu pais [foram] caçar novamente e matou um jacu e um pica-pau grande. Aqui na minha aldeia é assim, nós sempre comemos carne.*

*Eu e meus pais sempre fazemos artesanato, meu pai corta as madeirinhas para fazer o colar e minha mãe fura com espeto quente. Faz brincos de coquinhos e de penas, faz zarabatanas e taquarinhas e muitos outros artesanatos lindos.*

*Essa é a história de minha aldeia que eu escrevi para contar para meus parentes.*

Trata-se da construção de um texto feito por uma criança, Siwê, hoje coordenador da escola na aldeia Muã Mimatxi – que na época tinha apenas dez anos. Nesse caso, acontece algo singular em todo o conjunto de história presentes neste capítulo, pois se trata do olhar de uma criança sobre os acontecimentos de seu povo, quando o seu grupo familiar ainda vivia em Carmésia<sup>25</sup>. Apesar de ser um texto tecido a partir de pequenos relatos, é de grande riqueza ao nos apresentar o que para uma criança pode ser tido como algo de importância em sua formação como sujeito pertencente a um determinado povo. Para os Pataxó, a criança indígena tem seu espaço de vivência entre seus pares e seu ambiente. Segundo Leite et al (2013) até mesmo no contexto da escola a criança indígena vive à sua maneira: “A criança faz do tempo o seu próprio espaço de vida”.

Nota-se que o texto foi escrito em primeira pessoa e que para Siwê é questão de destaque a relação sua, de seus pares e de seu pai com o meio ambiente e a natureza que os cercam. Ao mesmo tempo em que Siwê repete a importância da caça frisando-a em diferentes frases, também reforça a presença de seu pai, o papel dele frente à vida na aldeia e como o próprio Siwê o vê.

Dar voz às crianças reforça toda a herança intelectual indígena, conforme destacou Munduruku (online, s/p):

---

<sup>25</sup> Antes de fundarem uma nova aldeia no município de Itapecerica-MG, o grupo familiar que vive hoje na aldeia Muã Mimatxi vivia em outra aldeia Pataxó, no município de Carmésia.

Se estes grupos de fato acreditarem que estão criando pessoas para a autonomia intelectual e se abrirem espaço na sociedade para a livre expressão deste pensamento, então eles estarão, realmente, fortalecendo a autoria e apresentando um caminho novo para as manifestações culturais, artísticas, políticas, lúdicas e religiosas dos nossos povos indígenas (MUNDURUKU, online, s/p).

Dessa maneira, o povo Pataxó inova ao apresentar o pensamento de uma criança, em um material público, fortalecendo a identidade da criança indígena. Em certo sentido é uma narrativa que se iguala a um texto informativo, uma vez que não há um enredo e nem uma trama, o que é comum nesse conjunto de textos, tal como a seguinte.

### ***O direito e a liberdade da criança***

*A criança Pataxó tem liberdade para fazer o que quer, mas, também, tem o direito de respeitar suas culturas e costumes, para quando crescer não esquecer.*

*Cada família ensina à criança seus costumes, a respeitar as tradições e os mais velhos, como fazer um recado e como cultivar a terra.*

*As crianças maiores já sabem como plantar uma roça, fazer uma caça ou uma pescaria, dançar e pintar, fazer artesanato e cuidar do irmãozinho. Elas têm o direito de ajudar os pais, cultivar os costumes, aprender a dançar, pintar, tecer o artesanato, falar a língua indígena, estudar.*

*Tem liberdade para brincar, tomar banho nas cachoeiras, ir nas casas dos primos, jogar bola, caçar ou pescar com o pai.*

*Nossas crianças são muito saudáveis porque vivem como querem na terra, sabendo como tratá-la e usá-la.*

Muito embora trate de um texto sem autoria deve-se levar em conta que fora coletado em uma obra de autoria coletiva, o que é muito comum entre povos indígenas. Nesse pequeno texto observa-se que a educação da criança é responsabilidade de cada família. É interessante recordar que os Direitos Humanos e Fundamentais da Criança e do Adolescente estabelecem que a criança tem direito à educação, à vida em família, à nutrição saudável, direito de brincar etc., sendo esses os pontos colocados acima. Também Siwê conta que a ludicidade é marca na vida da criança Pataxó, sendo esta uma das técnicas utilizadas para transportar estas crianças ao mundo dos antigos, aos costumes de seu povo. E esta liberdade acontece também na escola da aldeia. Sobre isso, Leite et al (2013) afirma: “Se um grupo de criança quer brincar, então o professor tem que fazer de sua brincadeira uma leitura e uma aprendizagem”. A aprendizagem do espaço e mundo da criança se transporta para a escola sendo responsabilidade do professor sanar a curiosidade, respondendo perguntas e instigando-as para o mundo do conhecimento. Importante

ressaltar, ainda, que nessa história aparece novamente o contato com a terra como de fundamental importância para o desenvolvimento da identidade Pataxó.

### *Minha vida na aldeia*

*Na aldeia Pataxó, nós levantamos muito cedo. As crianças, quando é quatro e meia, já levantam para comer banana assada, peixe e mandioca.*

*Antigamente, às 3:30, já tinha fogo aceso. Fazíamos jirau em cima, onde dormíamos, e fogo embaixo. Quando não dormíamos em jirau era em esteiras, na beira do fogo.*

*Depois de comer, as crianças vão para a escola, e os pais para a roça, capina nas culturas e assim continuar trabalhando. O artesanato é nosso meio de sustento. A gente planta mandioca, porque a gente gosta, e fazemos o cauim que guardamos no pote, para bebermos nos rituais sagrados e serve como remédio. Se o xixi estiver amarelo clareia, faz o índio ficar mais leve, mais potente, com mais energia.*

*À noite, na beira de uma fogueira, ou em suas casas, os pais contam histórias para crianças. Elas podem fazer o que quiserem e é difícil dar uma cipoada nelas.*

*Os homens pegam os trabalhos mais pesados, pegam lenha na roça, capinam, ajudam as mulheres na cozinha, pegam as crianças, lavam roupa, varrem a casa, conversam mais com os meninos. E as meninas mais com as mulheres.*

*As mulheres trabalham na roça e as crianças também ajudam os pais, mais em trabalhos maneiros, como aprender a semear milho. A mulher também fia o tucum, que da fibra forte para fazer colar e rede, a mulher não faz lança, isso é coisa de homem.*

*A casa era feita de marimbú (capim tirado do brejo), oricana (palmeira tirada da mata), biriba (lasca de madeira) ou patí, e fazia uma esteira grande (teto da casa) sem cômodos.*

*A parede era feita de chandó e outros.*

*Agora a casa é de tijolo, telha e alvenaria. Não era assim a casa que a gente queria, mas aqui é frio é por isso agora é assim. Há ainda o risco de doenças; nem convém que seja diferente.*

*A casa de religião é do jeito dos antigos e temos algumas coisas sagradas. A pedra representa um espírito forte que traz força. A floresta é nossa vida. O canto dos pássaros expressa isso, invocando os espíritos bons para nos proteger durante nosso dia-a-dia.*

*A pedra é uma boa união de família, nossa união.*

Esta história ilustra de maneira detalhada alguns costumes do povo Pataxó. O texto começa cronologicamente apontando as atividades da aldeia, bem como os instrumentos, objetos e materiais ali utilizados no dia a dia, assim como os animais presentes no cotidiano. O texto, de autoria desconhecida, coloca bem claro que enquanto os pais vão para a roça as crianças vão para a escola. E, assumindo-se como textos paradidáticos ou informativos, elencam vários traços da cultura Pataxó, por exemplo, a construção da casa utilizando materiais da própria floresta, apresentados na língua indígena e traduzidos para o português.

Outro aspecto que pode ser ressaltado aqui é a passagem de saberes indígenas de geração a geração: é a filha que aprende com a mãe, os meninos que aprendem com o pai e os ofícios próprios de cada gênero. Este é um ponto comum em todas as narrativas apresentadas neste trabalho, sejam os mitos ou qualquer outra história. No texto ora analisado, a tradição da fogueira aparece instaurando o que fora dito nas várias entrevistas narrativas, realizadas com os diferentes membros da aldeia Muã Mimatxi. São sempre os mais velhos que contam histórias aos mais novos, uma tradição sempre presente na vida dos Pataxó, que acompanha os seus processos migratórios. Sobre isso Sarah nos conta:

Quando eu tinha uns dez anos oito, que aí eu pedia para ela contar pra mim e ela contava. De criança mesmo, que gostava de ouvir ela contando, ou os mais velhos. Isso acontecia quando eu já estava aqui, porque eu vim pra cá com oito anos. Era em Carmésia. Na outra aldeia. Mas tinha outros velhos na Bahia, porque a gente ficou lá um ano, quando meu pai era vivo. Eu também ouvia os velhos de lá contando histórias de lá, que tinham os bichos de lá, os ymoocha. Aí a gente escutava e a gente tinha medo de ir naquele lugar porque tinha bicho. (SARAH, ENTREVISTA, 2017).

Não muito diferente é a fala de Kanatyó, quando diz que aprendeu *coisas* quando era criança, adolescente e adulto e que ele próprio sempre transmite aos outros aquilo que aprendeu. Isto parece ser algo comum entre os indígenas: *traduzir* em poucas palavras todo o contexto de sua cultura indígena. Eles também são capazes de passar horas a fio ouvindo uma conversa ou narrativa que trate sobre sua cultura e seus aspectos.

Se à primeira vista podemos pensar que histórias como as acima mencionadas podem transmitir uma imagem estereotipada da população indígena, é preciso considerar que é exatamente esta imagem que a literatura indígena tenta rejeitar, ao mostrar que os índios de hoje preservam seus costumes, mas não negam a sua capacidade de transformação histórica e de construir o futuro em seus próprios termos. E, na construção de seus projetos de futuro a conquista do espaço da literatura ocupa importante lugar, na medida em que oportuniza o registro de alguns de seus costumes, o que antes era encargo apenas da cultura oral. Ao se tornarem presentes na literatura, tais costumes ficam acessíveis não somente para os indígenas, mas são divulgados também para o público em geral. Além disso, publicações com tais registros da cultura indígena e, nesse caso, da cultura Pataxó, podem ser utilizados

em salas de aulas de diferentes níveis e modalidades da educação escolar, para fins didático-pedagógicos.

Na sequência de narrativas sobre costumes, o casamento ganha também seu espaço de registro. Embora a narrativa anterior tenha resumidamente mostrado como é a vida do homem, da mulher e da criança Pataxó, tem-se logo abaixo o recorte de como é um evento de importância dentro dessa cultura: o casamento. Considerado um ritual de longa duração e que atribui papéis diferentes tanto ao homem como à mulher, o casamento é carregado de significados em cada etapa da vida.

### ***Casamento tradicional***

*Eu vou contar para vocês como é nosso namoro e casamento do povo Pataxó. Quando um rapaz e uma moça Pataxó começam a se gostar, um dos dois toma a iniciativa, jogando em direção ao outro uma pedrinha bem de mansinho, sem que ninguém possa perceber. Naquele momento, os dois trocam olhares e sorrisos.*

*A partir daí, começam ou melhor, passam a se jogar pedrinhas e a se encontrar às escondidas. Quando querem se casar o rapaz joga na moça, na jovem índia, uma flor. Se ela pegar a flor, é porque aceita se casar com o rapaz, mas, se ela não pegar a flor, eles vão conversar com os pais e o cacique. A partir desta conversa, toda comunidade fica sabendo que vai haver casamento na aldeia.*

*Desse dia em diante, os pais começam a se preparar para a cerimônia matrimonial de seus filhos. O noivo começa a preparar a sua casa e seu roçado e, diariamente, pega uma pedra com o peso equivalente ao da noiva.*

*No dia do casamento, os pais dos noivos, juntamente com os caciques, marcam o lugar de onde o noivo começará a carregar a pedra. O rapaz carrega a pedra até o local onde será realizado o casamento. Chegando lá, ele põe a pedra no chão e, ali mesmo, os noivos trocam de cocar e, naquele momento, é realizada a cerimônia.*

*Depois da realização do casamento, todos os membros da comunidade vão para a casa dos noivos beber cauim e festejar até o raiar do novo dia. Geralmente, os Pataxó se casam bem novos, entre doze e treze anos, mas hoje isso já está mudando e estão se casando entre os quatorze, dezesseis e até dezoito anos.*

Na cultura Pataxó a pedra tem um significado forte e está engendradora em acontecimentos da comunidade. Segundo Dona Maria, a palavra Pataxó<sup>26</sup> faz menção à água do mar que batia nas pedras (Patá), e o mar respondia “xó”. Segundo Kanatyó (1976), “Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras e indo embora para o rio”. Em todos os casos, a pedra se faz presente, é parte da cultura Pataxó, carrega em si um simbolismo que fundamenta o casamento, por sinal, estando presente nas etapas do relacionamento.

---

<sup>26</sup> Ao entrar em contato com os Maxakali, Pataxó ganhou outro significado “papagaio”.

Começa-se com *Itacimirrim*<sup>27</sup> (pedra pequena) até o dia da cerimônia onde aparece uma *ita*<sup>28</sup> (pedra).

O homem carrega a pedra simbolizando a sua força e resistência para manter uma família, caso ele não consiga carregar a pedra, o casamento não acontece, será provado que ele não está preparado para suprir. (Disponível em: Rituais, <https://pataxomg.wordpress.com>).

Sendo um ritual que envolve toda a aldeia é o casamento que irá garantir a reprodução do grupo, por isso, é considerado de grande importância. Em relação ao texto, este começa em primeira pessoa dando a entender que o autor tem uma carga bem grande de conhecimentos de sua cultura. O restante da narrativa traz informações corridas de maneira descritiva sobre este ritual. Já se sabe que a mulher indígena possui atributos diferentes do homem. E, para descrever um pouco sobre estes dois universos (feminino e masculino), o do homem e o da mulher, abaixo seguem duas notas, onde o básico sobre o cotidiano de cada um é colocado:

#### ***O cotidiano da mulher Pataxó***

*Vou contar um pouco do nosso dia a dia. Nós, mulheres, trabalhamos muito em casa. Acordamos cedo para fazer o café, para o homem sair para o trabalho, logo arrumamos a casa, lavamos vasilhas e roupas e, em seguida, fazemos almoço.*

*Também cuidamos das crianças e, muitas vezes, ajudamos os homens na roça. Depois do almoço, fazemos artesanatos, capinamos em volta da casa, varremos o terreiro, alimentamos as criações ou vamos à roça colher alimentos para o jantar.*

*Cuidamos também das tarefas que o homem não tem tempo de fazer.*

#### ***O cotidiano do homem Pataxó***

*O homem já trabalha mais pesado do que nós, mulheres. Logo cedo, tomam café e, em seguida, vão para a roça plantar e capinar. À noite, caçam, buscam lenha no mato, fazem cercas, ajudam os companheiros na plantação de roça, pescam, fazem casas e artesanatos de madeira e também tem obrigação de cuidar bem da família.*

*(Jassanã Pataxó)*

Nota-se que fora escrito por uma mulher, que atribui às mulheres Pataxó as tarefas domésticas e que as representa como trabalhadoras e fortes. Mas nas conversas informais

<sup>27</sup> Disponível no Dicionário indígena Pataxó. Índios Online.s/página.

<sup>28</sup> Idem.

que tivemos com Kanatyó, este afirmou atribuir à sua mulher a palavra final sobre certas atividades da aldeia. No caso da aldeia Muã Mimatxi, há mulheres consideradas sábias (como é o caso de D. Maria), bem como mulher professora (como é o caso de Sarah), de tal forma que elas não se encarregam apenas dos afazeres domésticos. Segundo Sarah (Entrevista, 2016), até mesmo as crenças da mulher Pataxó são diferentes das do homem Pataxó. E, nesse sentido, as meninas a partir de certa idade começam a receber uma formação diferenciada da dos homens.

Já a outra pequena nota descreve resumidamente o papel do homem na cultura indígena. Na cultura Pataxó, o homem parece possuir um papel importante, uma vez que, assim como apresentado no mito Pataxó, a nação de seu povo originou-se a partir de um homem. Uma gota de chuva que se transformou em um homem. Há uma separação muito grande entre o homem e a mulher, principalmente nos rituais. No ritual das águas, por exemplo, a cada um são destinados afazeres e espaços específicos: os homens (incluem-se aí crianças pequenas) saem para a mata e só retornam, como a figura do pai da mata, ao ouvirem o som do grito de uma das mulheres que, junto com todas as outras vão ao encontro deles. Ao se encontrarem, caminham juntos entre cantos e passos de danças até o local do ritual, o “terreirão”, onde há uma fogueira.

Percebe-se que, nesse universo masculino e feminino, há uma separação de gêneros não só no cotidiano, mas também nas festividades. Já no ambiente escolar, essa separação não se faz presente, já que a atividade de ensinar ou ministrar aulas é exercida por ambos os sexos. E, além das atividades escolares, há outra responsabilidade comum entre homens e mulheres: o cuidado com a família, cada um à sua maneira.

### ***Os artesanatos***

*Eu faço todos os tipos de artesanato, faço brinco de coquinho de tucum, faço brincos de pena de papagaio e de periquitos. Também faço brinco de uma madeira que se chama braúna.*

*Com a madeira do angico vinhático e arruda, eu faço gamelas, colheres, pilão e colares.*

*Com as madeiras e sementinhas da mata, posso tentar mauí, e com dentes de catitu, sariguê, paca, macaco e outras caças. Eu gosto muito de fazer artesanato, porque é a minha arte e faz parte da minha cultura.*

*Aqui na aldeia é assim, todos fazem artesanato.*

*(Kanatyo Pataxó)*

Também em um formato de relato, Kanatyó mostra seu artesanato, ao apresentar os instrumentos por ele produzidos, especificando a procedência de cada matéria prima nele utilizada. Assim como aponta Bolívar e Domingos (2006), uma das funções do gênero da narrativa é exatamente representar e dizer sobre ações da vida cotidiana em diferentes contextos. Trata-se de um texto com aplicabilidade em salas de aula, tanto em escolas indígenas como também em escolas que têm o currículo nacional comum como base, cumprindo com o disposto na Lei 11.645/2011 e a uma antiga reivindicação do

[...] Movimento indígena do país e de estudiosos da questão indígena no sentido de criar mecanismos para que a escola brasileira dê um tratamento adequado à diversidade étnica e cultural que marca nossa sociedade. (Estudos para a regulamentação da Lei 11.645, p. 9, 2011)

Não raras vezes, a diversidade típica do indígena é pouco contemplada tanto por professores como também por quem elabora materiais didáticos. A esse respeito, o documento para a regulamentação da Lei 11.645/2011 ressalta que há “dificuldades em lidar com a existência de diferenças étnicas e sociais na sociedade brasileira atual. O que normalmente fazem é recalá-la para o passado.” Destarte, textos literários, informativos e até mesmo instrumentos produzidos (arte ou artesanato) por indígenas trazem à tona que os índios não são passado, mas, sim, uma população com diferenças étnicas raciais que se utiliza do próprio passado e de suas tradições para firmar-se no presente e elaborar um plano para o futuro, como ocorre na aldeia Muã-Mimatxi.

É interessante abrir aqui um parêntese: Em uma das oficinas de extensão oferecida pela Faculdade de Letras da UFMG<sup>29</sup>, que tinha público alvo professores e educadores em geral, objetivou-se instruí-los na prática de *contar histórias* de origem afro-brasileiras e indígenas. Na ocasião, ressaltou-se que a literatura indígena ora aparecia como conteúdo folclórico, ora era realmente esquecida nas bibliotecas de Colégios ou escolas públicas, ficando a tarefa de divulgar e fazer com que as crianças conhecessem um pouco dessa história atribuída aos bibliotecários. O professor que coordenou o curso chegou a indagar o porquê da literatura indígena ser tão pouco conhecida, lançando um a hipótese:

Se a literatura indígena existe aos montes, com grupos de estudos na Universidade, e esta é pouco conhecida e utilizada é porque estamos acostumados a receber práticas pedagógicas prontas, conteúdos prontos.

<sup>29</sup> (Informação verbal) Programa Letras e Textos em Ação. “Formação de Professores Para Contar Histórias”.

Falta incentivar professores a serem pesquisadores. (ALEXANDRE, 2015)

Os programas de instrução e divulgação dessas culturas, embora previstos na Lei n. 11.645/2011, não atingem a sociedade como um todo. Faz-se necessária uma nova conscientização, não no sentido de desconstruir o indígena do passado, mas que, ao reafirmar sua existência no passado, abra-lhe a oportunidade de se injetar no presente com suas especificidades de autoafirmação, seja através da política, da literatura ou arte em geral, onde possa expressar suas tradições.

Nesse sentido, seguem outras três narrativas que podem ser utilizadas da mesma maneira que as anteriores, todas de autoria de Kanatyó:

#### ***História da caçada***

*Quando nós, Pataxó, não conhecíamos panela de alumínio, nossos antigos cozinhavam com panela de barro e folhas de patioba.*

*Um dia, nós fomos caçar, chegando na mata, caçamos dois dias e, lá, nós cozinhamos nas folhas de patioba.*

*Quando estava cozinhando, a gente comia com farinha de fubá e ainda bebia o caldinho.*

*Meu pai fez um jirau entre duas arvores. Ali dormíamos um sono muito gostoso, bem no alto e uma fogueirinha bem no alto de nós.*

*À noite, meu pai contava história de bicho homem e de assombração. Tinha que ter coragem, porque o índio não pode ter medo para andar na mata.*

(Kanatyo Pataxó)

Na narrativa, Kanatyó conta como era a vida do índio recorrendo ao passado. Usando-se de sua memória, o autor consegue enriquecer o relato. Denota-se que há um jogo com a temporalidade quando, ao se remeter ao passado, ele relata suas experiências e procura finalizá-la com verbos no presente. A caçada, algo muito comum entre povos indígenas, desde o “Descobrimento” fora motivo de medo para os portugueses que aqui chegaram. A caça é algo que caracteriza tão fortemente a população indígena que a maioria das narrativas gira em torno da caça, dos instrumentos e animais de caça, da mata e de seus protetores. Seja nas narrativas orais ou escritas, há menção à caça, ainda que essa não aconteça como antigamente e hoje seja apenas um ato simbólico.

#### ***O índio Pataxó é solidário***

*Todos os dias, depois de nossos trabalhos diários, nós gostamos de visitar nossos parentes.*

*Assim ficamos sabendo o que está acontecendo entre nossas famílias.  
 Quando nós matamos uma caça  
 Ou quando temos outras comidas dentro de casa,  
 Nós dividimos com nossos pais, irmãos e filhos.  
 Aqui ninguém come sozinho,  
 Todos dividem uns com os outros o que tem.  
 Aqui não existe tristeza,  
 É muita alegria,  
 Cantos, trabalho, brincadeira.  
 Mas, quando a tristeza chega,  
 Nós fazemos jeito de manda-la ir embora.  
 Afinal de contas o índio Pataxó é sempre alegre.  
 (Kanatyo Pataxó)*

***Sou índio e tenho orgulho de ser índio***

*Eu nasci índio, e quero morrer sendo índio.  
 Eu sou índio, porque sei dançar o ritual do awê.  
 Eu sou índio, porque sei contar a história de meu povo.  
 Eu sou índio, porque nasci na aldeia.  
 Eu sou índio, porque meu sistema de viver, de pensar, de trabalhar e de olhar o mundo é diferente do homem branco.  
 Eu sou índio, porque sempre penso o bem para meu povo e todas as nações indígenas.  
 Eu sou índio, Pataxó, sou brasileiro, sou caçador, pescador, agricultor, artesão e poeta, sou um lutador que sempre procura a paz.  
 Sou índio, porque sou unido a meus parentes  
 E todos aqueles que se aproximam de mim.  
 Sou índio, e tenho orgulho de ser índio.  
 O índio pisa na terra com carinho.  
 Pisa onde não tem espinho, conhece as pedras do caminho.  
 Conhece seu amigo e seu vizinho.  
 Quem sou eu?  
 Sou um ser da natureza.  
 Para defender o meu povo me transformo em:  
 Pedra, fogo e fumaça, trovão e tempestade, montanhas bem altas, espinho de tucum, rios e oceanos, peixe nadador, flecha certa que mata sem dor.  
 Por favor, não vai embora, não se espante de mim,  
 Porque vivo em todos os lugares,  
 Desta natureza sem fim.  
 (Kanatyo Pataxó)*

As narrativas acima, também de Kanatyo, retratam na forma de poesia como é ser índio Pataxó. Como foram escritas pelo mesmo autor e possuem uma mesma estrutura literária, serão tratadas em conjunto e abordadas através da comparação.

Se a primeira, ***História da caçada***, ao tratar da solidariedade do indígena, é narrada em primeira pessoa do plural, a segunda, ***O índio Pataxó é solidário***, ao tratar do orgulho de ser índio, em uma abordagem mais individualista, é narrada na primeira pessoa do singular,

na qual o autor se coloca como líder, no sentido de defender seu povo e exaltar seus costumes. Tais narrativas que fecham esse subtópico ressaltam que, embora o indígena tenha uma socialidade e um *ethos* mais coletivo, marca também a presença da sua individualidade, utilizada para afirmação do coletivo.

Estas narrativas são carregadas de significações do próprio povo, mesmo sendo escritas em língua portuguesa. Lévi-Strauss (2004) diz que o ato de transcrever algo de alguma cultura é “transportar sentidos entre culturas, com todas as transformações que isso exige.” No caso estudado, os próprios indígenas se encarregam de compor sentidos transformados em suas obras literárias, excluindo o olhar antropológico que vem de fora, desempenhando um novo status ao indígena como sujeito protagonista e produtor.

#### **4.2. Histórias encantadas**

Nessa etapa, analisaremos o último conjunto de histórias abordadas nesse trabalho, quais sejam as *histórias encantadas* que se completam em nove narrativas escritas, encontradas não só no estudo de Sarah, que registrou as histórias contadas por dona Maria, mas também no blog do Projeto Poramduda. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que se trata de contos, mas, como afirma Eliade (1963), nas culturas tradicionais “a distância que separa os mitos dos contos é menos nítida do que nas culturas em que existe um profundo abismo entre a classe dos ‘letrados’ e o ‘povo’”. Assim, mitos se misturam a contos, como concorda Siwê ao afirmar que em algumas histórias nas quais se apresentam animais há muita questão mítica envolvida: “Porque os animais para nós são importantes, porque eles nos protegem de seres que são espíritos maus.” Por outro lado, Eliade (1963) ressalta que uma história considerada mítica com todos seus prestígios para um determinado povo, em outro povo pode correr o risco de ser um simples conto. Nesse sentido, também Lévi-Strauss nos diz:

Quando um esquema mítico passa de uma população para outra, e estas apresentam diferenças de língua, de organização social ou de modo de vida que o tornam dificilmente comunicável, o mito começa a se empobrecer e a se embaralhar. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.12).

Contudo, o mesmo autor também afirma que quando o mito começa a perder sua “essência”, consegue recuperar parte do que fora perdido. Neste subtópico tratamos de uma miscelânea de histórias, nas quais, como afirmou Jan Vries (1954 apud Eliade, 1963, p.172), há uma estrutura comum entre mitos e contos, mas também contrastes na progressiva dessacralização do mundo mítico. Também Levi-Strauss afirma que o surgimento dos contos se confunde com o surgimento da literatura oral, no sentido de que não há como separá-los. O mesmo ocorre com os mitos e contos que coexistem nas sociedades tradicionais, sendo que percebê-los e identificá-los torna delicado qualquer trabalho de análise.

Levando em consideração o que Eliade (1963) coloca como ponto definitivo nos contos, tem-se que estes possuem um final feliz, o que o diferencia da saga e do mito. Dessa maneira serão tratadas aqui algumas histórias com este quesito, embora às vezes este se misture a componentes de outro gênero literário.

#### ***O índio que foi parar no mundo do sol***

*Aí um índio foi pra mata mais seu pai caçar trilha de caça pra colocar armadilha. Aí eles acharam uma trilha muito boa e no outro dia foram cavar era uma trilha de anta. Aí ele falou:*

*- Ah, pai, tô com sede, então você busca água?*

*Aí o velho foi e ele continuou cavando. Quando ele estava cavando o buraco desabou e ele foi parar em outro mundo onde tinha gente diferente. E para essas pessoas ele era uma caça. Aí ele chegou, demorou ele caiu numa roça. O índio começou olhar o seu pé, ia tirando os espinhos e mordendo. Aí chegou o pessoal desse lugar e disse:*

*- É uma caça e ele come espinho, oh, como ele tá comendo espinhos do seu pé.*

*Aí eles falaram vamos levar ele. Fizeram um chiqueiro e colocaram ele dentro e disseram:*

*- Ele come espinho.*

*E prenderam ele e pegaram um monte espinho pra ele. Eles olhavam e falavam: - Ele não quer comer espinhos. Ele não quis comer não. Todas as crianças iam ver.*

*O índio com medo pensava “Eles vão me comer.” Eles colocavam água pra ele, ele bebia com as mãos e eles davam gargalhadas assim:*

*- Ron! Ron! Ron! Amanhã nós vamos comer essa caça!*

*E o índio continuava com muito medo. Aí quando foi um dia o sol começou e veio seu raio perto dele e disse:*

*- O que você tá fazendo aqui? Você não é daqui?*

*Aí o índio contou a história de como ele tinha ido parar ali. Que foi através do buraco que tinha feito para pegar anta. Aí o sol perguntou pra ele:*

*- Você quer ir embora? Agora eu não posso levar porque já estou muito quente, mas amanhã venho bem cedo e te levo!*

*O índio ficou muito alegre e ficou esperando o outro dia chegar logo. Aí quando foi no dia seguinte, o sol mais frio, veio com o raio dele e disse:*

*- Segura forte no meu raio e fecha os olhos.*

*O sol deixou o índio no mesmo lugar que ele caiu quando estava cavando o buraco. O índio foi caminhando pela mata, quando foi anoitecendo ele chegou em sua casa. Antes dele cair nesse outro mundo, sua mulher estava esperando neném. E quando ele chegou em casa ele gritou:*

*- Oh de casa. E ouviu a fala de um homem e um converseiro, ele pensou, a mulher já arrumou outro homem. E nisso ele já estava bem velho. Ele ficou olhando pela trinca com medo de entrar. Seu filho perguntou:*

*- Mae, a senhora já arrumou minha tirimba?*

*- Já, meu filho pode deitar.*

*Aí ele pensou “Ah, é meu filho que a mulher ficou esperando” e bateu na porta. A mulher veio ver, e era seu marido e ela também já estava velha. Ela abraçou o marido e chorou de tanta saudade e seu filho veio ver e era seu pai que ele não conhecia. Todos fizeram uma festa, desejando felicidade para a família do índio.*

Na história acima, narrada por D. Maria e transcrita por Sarah, pai e filho saem para caçar, algo costumeiro na vida indígena. Em determinado momento, o índio filho cai no buraco que fora feito para aprisionar a caça, indo parar em outro mundo. Neste mundo acontece o encontro com o *outro*, no qual as primeiras interpretações de contato não são muito agradáveis. É o índio que, cheio de espinhos pelo corpo, tira-os com a boca, e os outros que, assistindo a cena, pensam tratar-se de um animal, mantendo-o alimentado e preso como se tal fosse.

A história só muda o rumo quando aparece o Sol que, percebendo não ser aquele o lugar do índio, se oferece para salvá-lo, levando-o de volta para o seu mundo. Na história, o índio tem diferentes reações de acordo com cada situação: medo diante do desconhecido e alegria ao ver o Sol. Nota-se que entre a queda e o retorno do índio ao seu mundo, passara-se muito tempo, possivelmente anos, pois encontra seu filho, que na ocasião ainda estava em gestação, já crescido e sua mulher, que deixara jovem, já estava bem mais velha. Embora o texto descreva que muitos anos se passaram, não faz menção à idade ou ao estado físico do índio protagonista.

Ao se reencontrarem, há festa e alegria, do que se pode deduzir, no campo da literatura, tratar-se de um conto, segundo as descrições de Eliade. O sol, que para o povo Pataxó ganha um caráter sagrado, nessa história parece sofrer uma dessacralização, considerando ser o conto algo que está ao nível de qualquer povo. Há que se destacar que o conto não é criado espontaneamente do inconsciente, antes, é uma “forma literária”. Quando se diz

“criação espontânea” (VRIES apud ELIADE, p. 170. 1963), está-se referindo ao fato de que os povos tradicionais possuem muita ligação com o mundo dos sonhos, sendo que boa parte dos mitos advêm desse contato com revelações e viagens através de sonhos. Mas receber mensagens por sonho é algo atribuído apenas aos indígenas destinados ou predestinados a um contato “ancestral”. Assim, é bom recordar a entrevista narrativa de Kanatyó, segundo o qual,

As histórias são transmitidas pelos ancestrais, os mais velhos que conheci e que também já se foram, eles recebiam as histórias até pelos sonhos, eles vinham contar histórias para eles pelos sonhos. Isso é muito fundamental, porque a história nunca acaba na memória, ela fica viva na memória do sonho. Sonhos verdadeiros são sonhos da ancestralidade, porque tem sonho que não é verdade, às vezes pode ser um desequilíbrio da mente que não é verdade. (KANATYO, entrevista, 2016)

Kanatyó é o cacique da comunidade e a questão do contato com a ancestralidade é marcante em todas as suas falas. Suas afirmações corroboram a fala de Eliade (1963, p.174) de que o enredo de contos conserva a seriedade e a mensagem a ser transmitida, o que os banalizam é a consciência do homem moderno.

### ***A aranha, a mosca e a abelha***

*No tempo em que os bichos eram gente, existia uma mãe que fazia de tudo para cuidar e manter suas três filhas. A filha mais velha se chamava aranha, a do meio se chamava mosca e a filha caçula se chamava abelha.*

*Essa mãe fazia tecidos, lambedores e xaropes de plantas e também salgava carne para as pessoas da vizinhança. Com o passar dos tempos, suas filhas foram crescendo, ficando moças até o tempo de arrumarem maridos e se casarem.*

*Passando certo tempo, aranha a filha mais velha ficou noiva e antes de se casar, sua mãe te chamou e falou:*

*– Aranha minha filha escolha uma dessas minhas profissões que eu vou te ensinar como fazer para que você depois de se casar trabalhe para ajudar seu marido.*

*A aranha então respondeu:*

*– Olha minha mãe eu quero aprender tecer assim como à senhora faz, tudo bem feitinho.*

*A mãe da aranha então disse:*

*– Tudo bem minha filha, vou te ensinar tudo.*

*E assim a aranha foi aprendendo todos os truques da tecelagem com sua mãe. A aranha então se casou e foi embora morar com o marido longe da casa de sua mãe. Ficaram então na casa da mãe as duas filhas, a mosca e a abelha. Passou algum tempo a mosca também resolveu se casar e a mãe dela também te falou:*

*– Mosca minha filha, escolha uma dessas minhas profissões que eu vou te ensinar como fazer, para que você depois de casada trabalhe para ajudar seu marido.*

*A mosca então disse:*

*– Mamãe eu quero aprender a salgar carne, assim como a senhora.*

*A mãe da mosca então disse:*

*– Tudo bem, vou te ensinar tudo.*

*E então a mosca foi aprendendo com sua mãe quais eram as melhores formas de salgar bem uma carne.*

*A mosca então se casou, e do mesmo jeito que a aranha tinha feito ela também fez, foi embora morar com o marido longe da casa de sua mãe.*

*Ficou então na casa da mãe só a filha caçula a abelha. A abelha ficou com sua mãe e nesse tempo a mãe das três irmãs já estava mais velha e não aguentava mais fazer todos os trabalhos que era acostumada a fazer. Mas a abelha como era uma moça muito atenciosa e educada, não faltavam pretendentes para ela. Então abelha também começou a namorar e também ficou noiva.*

*A mãe da abelha assim como fez com as outras filhas, também chamou a abelha e lhe disse:*

*– Abelha minha filha, da mesma maneira que fiz com suas duas irmãs, eu quero que você escolha uma dessas minhas profissões que eu vou te ensinar como fazer, para quando você casar você trabalhar e ajudar seu marido.*

*A abelha então respondeu para sua mãe:*

*– Olha minha mãe eu quero muito aprender os segredos das plantas, como fazer lambedores e xaropes de plantas assim como a senhora viu minha mãe?*

*A mãe então foi ensinando tudo, todos os segredos de como fazer os lambedores e xaropes usando as coisas da natureza para a filha abelha. Depois de um tempo a abelha se casou e como as outras duas filhas, foi também embora morar longe com o marido distante da casa de sua mãe.*

*Depois que passou algum tempo, a mãe da aranha, mosca e abelha adoeceu, ficou muito ruim de saúde. E naquele tempo o besouro era um menino saudável e só andava correndo, em qualquer lugar que ele ia, era só correndo. A mãe da aranha, da mosca e da abelha, chamou o besouro e disse:*

*– Besouro meu filho, preciso que você vá até a casa da minha filha aranha e diz a ela que eu estou muito doente e preciso que ela venha até aqui para fazer algumas coisinhas pra mim tá bom?*

*O besouro prontamente saiu correndo e foi de estrada a fora. Quando chegou na casa da aranha, chamou no portão:*

*– Ô de casa?*

*A aranha saiu e perguntou:*

*– Pois não diga menino besouro, o que veio fazer?*

*O besouro lhe respondeu:*

*– Te trago recados de sua mãe dona aranha!*

*Aranha: O que aconteceu?*

*Besouro: Olha sua mãe está muito doente e pediu para que a senhora vá até sua casa para fazer as coisas para ela e levar alguma coisinha pra ela.*

*Aranha: Olha menino besouro, eu estou no meio de uma tecelagem e diga que eu não vou tá bom? Ah! Vai até a casa da mosca talvez ela vai, porque se eu sair agora vai atrasar o meu tecido.*

*O menino besouro virou pra trás correndo e foi até a casa da mosca. Quando chegou lá, chamou no portão:*

*– Ô de casa?*

*A mosca saiu e perguntou:*

*– Diga rápido besouro que eu estou muito ocupada, o que você quer?*

*Besouro: olha dona mosca trouxe um recado da sua mãe, ela está muito doente e precisa de uma das filhas para cuidar dela, fazer as coisas pra ela, eu já passei na*

*casa de dona aranha e ela disse que não vai porque está muito ocupada no meio de uma tecelagem e então ela me mandou vir até aqui.*

*Mosca: Olha menino besouro volta e diz a mamãe que eu não vou, não vai da pra eu ir porque estou com bastante carne aqui e estou salgando viu? Passa na casa de abelha talvez ela vai lá?*

*O besouro virou pra trás correndo pela estrada e foi para a casa da abelha. Chegou lá chamou no portão, bateu palmas e a abelha respondeu lá no quintal, pois estava colhendo flores e plantas para fazer lambedores e xaropes.*

*Abelha: Pode entrar estou aqui colhendo umas flores.*

*O besouro entrou e foi até a abelha e disse:*

*– Olha dona abelha vir até aqui te trazer um recado de sua mãe.*

*Abelha: Mas o que aconteceu?*

*Besouro: Dona abelha sua mãe mandou dizer que ela está muito doente e está precisando de uma das filhas para fazer as coisas pra ela, ajudar ela na casa? Eu passei na casa da dona aranha e ela me disse que não vai porque está no meio de uma tecelagem, passei na casa da dona mosca e ela me disse que também não vai porque está muito ocupada salgando carne e me mandou vir até aqui.*

*Abelha: Olha menino besouro vai na frente e diga para minha mãe que eu já estou indo, só vou terminar esse tacho de lambedor e vou aproveitar e levar um pouquinho para ela viu?*

*O besouro então pegou a estrada de volta e correndo veio para a casa da mãe da abelha. Chegou cá deu o recado; A senhora abelha já está vindo só ficou preparando um pouquinho de xarope de planta para trazer. Quando a abelha chegou toda preocupada com sua mãe e disse:*

*– O que aconteceu minha mãe com a senhora? O besouro foi até minha casa e disse que a senhora estava muito precisando de minha ajuda, me disse também que passou na casa de aranha e ela não vinha porque estava tecendo e não podia largar o seu tecido, a mosca também não vinha porque estava salgando e secando carne.*

*Continuou a abelha: Quando o menino besouro chegou lá em casa eu estava no quintal pegando flores e plantas para fazer lambedores e xaropes e aproveitei e fiz esses potinhos para a senhora tomar aos poucos até melhorar.*

*A mãe da abelha então disse:*

*– Minha filha, eu mandei recado para aranha vir cuidar de mim e fazer as coisas pra mim e ela não veio, a mosca também do mesmo jeito não veio porque estava ocupada, só você que deixou o que estava fazendo para vir me visitar e fazer as coisas pra mim me trouxe lambedor e xarope para que eu melhore.*

*Continuou a mãe da abelha: – pois a partir de hoje todo tecido que a sua irmã aranha tecer não há prestar, com qualquer sopro há de rasgar e toda carne que sua irmã mosca por as mãos, também não há de prestar vai apodrecer e dá bicho. Agora você minha filha, tudo que fizer será uma maravilha, seu lambedor e xarope vão ter muita serventia e será bom para a saúde de todos.*

*E hoje então é assim, os tecidos da aranha não são fortes, suas teias qualquer vento, galho rasgam.*

*A mosca também, toda carne ou outra coisa que ela pousa, ela põe bichos e varejeiras. Já a abelha o mel que ela faz do pólen das flores tem muitas serventias, o mel também é um remédio e além do mel a abelha ainda produz o própolis e a cera que são utilizadas.*

Logo no início, essa história nos apresenta a cosmologia indígena que considera que a terra era habitada apenas por seres humanos, e que destes se originaram todos os animais. Assim, as três filhas de uma mulher recebem nomes de insetos: abelha, aranha e mosca. Repara-se que à mãe dessas moças são atribuídas várias qualidades e funções que tais insetos exercem na natureza. Na colocação de que essas moças cresceram a ponto de chegarem à época de se casar, apresenta-se outra tradição indígena, onde, geralmente, ao chegarem em idade casadoura, as moças aprendem um ofício e vão morar com o marido. Assim, no caso, à filha mais velha, aranha, é-lhe ensinado o tecer, assim como o inseto aranha tece sua teia. Da mesma forma ocorre com a filha mosca que, ao se casar, aprende o ofício de salgar carnes – marcando semelhança ao inseto, que rodeia a carne. A filha abelha, por sua vez, sendo a mais nova, vive mais tempo com a mãe que lhe ensina o ofício de produzir xarope. Ficando sem ajuda, a mãe adoece e, quando solicita a ajuda das filhas, por meio do besouro, recebe a negação da aranha e da mosca, sendo que apenas a abelha, muito atenciosa, sente-se comovida e vai ao encontro da mãe. Na sequência da história, a mãe se mostra muito agradecida pelo auxílio e cuidado da filha mais nova, como também indignada pela indiferença da aranha e mosca. Tal indignação faz com que a mãe “roque” uma praga em desfavor das duas primeiras filhas, resultando no que estes insetos são hoje: a aranha, que tece teias frágeis, e a mosca, que apodrece carnes dentre outras coisas. Lado outro, a abelha consegue produzir coisas que possuem utilidade para o ser humano. Nessa história, parece estar presente a questão da obediência assim como o mérito: àquele que obedece e respeita a hierarquia foi-lhe atribuído um prêmio. Quanto aos outros dois insetos aqui personificados, foi-lhes legado a insignificância e o demérito.

Muito forte e bem notável é que em todo o enredo da história estão presentes questões que asseguram a preservação do povo indígena, entrecobertas por lições de moral próprias de suas tradições. Um dos pontos a ser destacado é a forte presença da figura feminina. A história se desenvolve em torno da figura feminina, que aparece de forma ativa e tem a mãe como aquela que, de certa forma, possui poderes. Aliás, diga-se de passagem, algo presente na comunidade objeto dessa pesquisa, uma vez que, apesar da liderança dos homens, mormente a do cacique, a função de transmitir conhecimentos indígenas acerca de plantas, animais ou da natureza em geral, e da tradição desse povo, encontra-se depositada na sabedoria da senhora mais velha da aldeia.

A história acima foi escrita por Siwê para ser publicada no blog do Projeto Poranduba. Segundo ele, é uma história riquíssima e por isso foi escolhida para ser representada na escola como fonte para estudo.

Relata um pouco essa linha de pensamento hoje, o papel da mosca o papel da abelha, tudo isso a gente estuda a partir dessas histórias que a gente conta. E vê que o conhecimento ele vem dessas pequenas coisas. (SIWÊ, Entrevista, 2016)

Devido a esse caráter pedagógico, a história foi inserida na escola pelos/as professores/as indígenas da aldeia Muã Mimatxi de modo interdisciplinar e transversal, aproveitando-se de seus costumes para estabelecer um diálogo com os conhecimentos e as disciplinas escolares.

Por exemplo, não discriminar o outro, respeitar o trabalho do outro, nenhum trabalho é melhor que o outro. Então a gente trabalha vários métodos de ensino aprendizagem que é importante de valores... Levando para o lado da biologia, da ciência, tudo isso a gente encaixa depois que apresenta uma história, um teatrinho, a gente usa essas formas de pesquisas, de buscar conteúdos para a gente tá falando. (SIWÊ Entrevista, 2016).

Podemos dizer que, assim, acontece a educação intercultural, realizada por meio de ações pedagógicas que possibilitam a “manutenção das alteridades”, de acordo com as características diferenciadas e próprias de cada cultura indígena (PAULA, 1999, p.80).

### ***O Beija – Flor e a Flor***

*Antigamente tinha dois povos que não tinha uma aliança e não se combinavam muito, o povo do Beija-Flor e o povo da Flor. No povo do Beija-Flor tinha um rapaz que era um grande guerreiro e conhecedor das suas tradições e no povo da Flor tinha uma moça muito bonita.*

*Um belo dia o rapaz foi caçar mais ao norte de sua aldeia onde ficava a aldeia do povo Beija-Flor, neste dia não estava muito bom para caçar não, então ele viu um macaco que foi seguindo. Nesta caçada ele viu uma fumaça bem lá embaixo. Lá morava o povo Flor, ele ficou bem quieto foi neste momento que ele viu a moça andando pela mata pegando alguns gravetinhos de lenha para cozinhar o rapaz logo se apaixonou pela moça e ela também se assustou com o belo rapaz forte e dos cabelos pretos e meio grandes. Foi logo se declarando para moça que queria namora-la e que sempre pudessem se encontrar naquela mesma mata.*

*Sempre os dois jovens se encontravam as escondidas para que os seus povos não desconfiasse e não proibissem o namoro deles. Foi então que em um destes encontros um dos caçadores da aldeia da moça viu os dois e contou para o cacique de sua aldeia, foi ai que a notícia se espalhou entre as duas aldeias.*

*Os dois povos ainda tentaram impedir o namoro dos dois jovens, mas foi em vão não deu certo ele continuaram se encontrando. Como os dois povos não se davam*

*muito bem os dois grupos foram atrás de seus jovens para trazê-los de volta para suas aldeias.*

*Juntos os jovens sabiam que seria pegos pelas suas aldeias resolveram se transformar em alguma coisa. Foi o ultimo encontro antes deles se transformarem. Como os seus parentes estavam bem perto de pegá-los eles saíram em disparada o rapaz se transformou em beija-flor e moça em uma flor.*

*No meio desta correria toda a moça se perdeu no meio de muitas flores e o beija-flor saiu cheirando as flores e caçando ela.*

*Até hoje o beija-flor que é o índio fica cheirando as flores para tentar encontrar a índia que se transformou em flor.*

Na história acima, pode-se notar um novo elemento muito comum entre os povos de diferentes etnias: a rivalidade. Uma rivalidade que deve ser preservada e que é marcada pelas diferenças ou competitividade. A pequena história não foge ao requisito dos romances de amores proibidos. Assim, temos um índio guerreiro, tanto na sua tradição como na força física, e uma bela moça, ambos jovens pertencentes a diferentes povos: beija-flor e flor. O encontro dos dois se dá ao acaso, algo também muito presente nos contos de fadas, onde repentinamente surge um amor à primeira vista. É o índio que sai para caçar e que observava, às escondidas, a índia em seu afazer de pegar lenha. Eliminando todas as diferenças de tribos – interessante notar aqui que o moço conhece suas tradições, portanto, não é um índio carente de informações e está ciente dos riscos que corre –, os dois jovens se apaixonam e, mesmo encontrando-se às escondidas e vivendo um grande amor, são flagrados por um caçador da aldeia da moça. Destaca-se que o primeiro a conhecer do fato foi o povo da aldeia da moça. A notícia se alastra, causando descontentamento e perseguição por parte dos dois povos na tentativa de impedir o namoro. Sabendo da impossibilidade de seu amor e com a intenção de não se separarem, o índio e a índia resolvem se transformar em beija-flor e flor. Nesse momento aos dois índios são atribuídos poderes mágicos, sendo que a transformação de ambos não se dá por meio de um ente sobrenatural, nem através de uma reza ou praga de alguém mais velho. A transformação acontece por força da pura e simples vontade de cada um, do que se extrai uma menção à tamanha força do amor. Porém, esta história, assim como as anteriores, não tem um final feliz: o índio guerreiro e a bela índia se transformam em animal e flor com a intenção de fugir de seus povos para viver o impossível, mas a aflição lhes acarreta um desencontro, onde o beija-flor é fadado a viver o resto de sua vida a procura de sua amada que se perdera entre as tantas flores.

Na história encontramos explicitamente elementos/sentimentos não só de ódio, presentes na rivalidade e no impedimento do namoro entre os dois jovens índios, como também de amor, presentes no encontro dos dois jovens ainda que fossem de povos diferentes. Nessas duas situações, podemos dizer que há um elemento implícito que se iguala, qual seja a cegueira. A cegueira do ódio, que ignora a existência de harmonia, onde não há visão para um diálogo, e só impõe barreiras. E a cegueira do amor, que não percebe qualquer barreira, mesmo em meio às diferenças. Com um final trágico, a história traça o que talvez possa ser interpretado da seguinte forma: onde há amor, não há rivalidade; ou ainda, poderá servir como um alerta de que a rivalidade não produz belezas.

Segundo Siwê (2016), esta é uma das várias histórias importantes para seu povo e que pode ser contada de diversas maneiras. Isso porque, em parte, como destacaram Bastos e Biar (2015, p. 10), no ato de narrar histórias, “os indivíduos organizam suas experiências de vida e constroem sentido sobre si mesmos; analisando histórias, podemos alcançar e aprofundar inteligibilidades sobre o que acontece na vida social.” Sarah deixa claro que todas as histórias trazem algo profundo de sua cultura, para ela, “as histórias têm ensinamento de respeito, de saber valorizar a coisas.”

### *O índio e a árvore que falava*

*Um dia um índio foi para a mata caçar. Chegando bem distante da aldeia, encontrou uma árvore que falava. Naquele momento a árvore perguntou para o índio: Amigo índio, você vai pra onde? O índio respondeu:*

*-Estou caçando uma caça para alimentar meus filhos.*

*A árvore respondeu novamente: Segue por este lado que você vai encontrar muitas e muitas caças.*

*Animado, o índio saiu numa velha casinha de palha. Quando olhou para sua frente, percebeu uma fumacinha bem longe. O índio olhou e pensou: “Deve ser Hamãy.” Naquele instante um pé de árvore falou: “Cuidado!” Tem uma onça atrás de você. Depois do aviso da árvore o silêncio tomou conta da floresta.*

*O índio, sem dar um passo para a frente, pediu silêncio e ajuda a Hamãy. Naquele mesmo instante o índio ouviu uma voz:*

*- Vai embora! A onça não fará mal a você. Quando o índio olhou para trás estava a Hamãy junto com a onça.*

*Com muito respeito o índio agradeceu a Hamãy, deu um pedacinho de fumo e seguiu em busca de caças. Chegando bem adiante seguiu em um pequeno córrego. Quando estava bebendo água um pé de árvore falou:*

*- Está na hora de ir embora! Feche os olhos e pense em casa.*

*O índio fechou os olhos, quando abriu estava em casa, junto com sua família e muitas caças. Toda vez que o índio ia pra mata caçar a árvore o ajudava a conseguir muita fartura de caça.*

Esta narrativa foi encontrada em um dos livros<sup>30</sup> que conta um pouco da história do povo Pataxó. Percebe-se tratar de uma história com presença de seres míticos e encantados, envolvidos num acontecimento de caça, em torno da qual toda a trama se desenvolve. Nesta história, há uma espécie de parceria entre os personagens. A árvore que fala ajuda o índio, tornando possível o sucesso na caçada e o seu feliz retorno a casa. Nesse relacionamento expressa-se a importância da parceria, da solidariedade, do contato entre a natureza e o homem. Como afirma Leite (2013), o conhecimento da natureza e o diálogo entre o índio e a natureza são parte da cultura Pataxó, temas trabalhados na disciplina Uso do Território, dentro da escola indígena. Ao conhecer que o território está entrelaçado à cultura, espera-se que as diferentes gerações o preservem e busquem melhorias. Pode-se dizer, do texto estudado, tratar-se de um conto, uma vez que apresenta um final feliz.

### ***O Papagaio e o Índio***

*Era uma vez um papagaio que sentia muita fome, porque o bom tempo passou de alegria e de fartura. Naquele tempo nunca faltou nada para ele e para sua família. O papagaio se perdeu de sua família, mas não sabia o que precisava para viver por ser muito novo, não sabia nem falar.*

*Um dia um pequeno índio foi à mata passear e ver como andava a natureza. Quando o índio passou por uma árvore, ele viu um papagaio muito triste, ele então pegou o papagaio e levou para casa, quando chegou em sua casa o índio mostrou o papagaio para sua mãe.*

*A mãe do índio deixou o índio ficar com o papagaio, mas com uma condição, o índio tinha que cuidar muito bem do papagaio. O papagaio estava muito triste, o índio então deu comida e fez uma casa para o papagaio.*

*O índio mostrou seu papagaio para seus amigos e depois disso o índio ensinou o papagaio a falar, a brincar e com isso ele acostumou com o índio e com todos da aldeia porque o tratava bem.*

*Depois de tudo que o índio fez pelo papagaio eles se tornaram grandes amigos mesmo sendo tão diferente um do outro. É por isso que não importa as diferenças de um para o outro para ter um bom relacionamento.*

Essa é mais uma história contada por Siwê e trabalhada na oficina teatral do Projeto Poranduba. Segundo Siwê (2016), ela foi contada com teor pedagógico, no sentido de que há algo a ser por ela ensinado. Para os Pataxós da aldeia Muã Mimatxi, o papagaio é um

---

<sup>30</sup> Livro de tripla autoria: Kanatyo, Poniohom e Jassanã, escrito quando esse grupo Pataxó da aldeia Muã Mimatxi ainda vivia em Carmesia. (2001).

xamitoo importante. “É um animal xamitoo que tem o poder da palavra. Ensina a palavra, ensina o canto, ensina a pessoa fazer o uso da palavra”. Assim, na fala de Siwê, há uma inversão: se no cotidiano é o homem quem encontra o papagaio e o ensina a falar, aqui o papagaio é como um mestre que ensina a fazer o uso da palavra. Siwê afirma tratar-se de “um animal muito importante para nós, (que) conta um pouco dessa questão da música”. É uma história, pois, que aborda as diferenças e faz possível a amizade e o relacionamento entre seres distintos.

Segundo Siwê (2016), estas histórias sempre são contadas de maneiras diferentes e, tanto o ambiente onde vive como a vida que leva, influenciam cada contador no momento de contar as histórias. Por exemplo, “quando crianças contam uma história daqui, eles usam um ambiente que eles têm aqui. Vai usar um ambiente da mata ou do rio que temos aqui” (SIWÊ, 2016). Esse aspecto já foi ressaltado por Benjamin (1996), ao apontar que o narrador deixa as suas marcas nas histórias que conta, como as mãos do oleiro na argila do barro.

Siwê (2016) coloca que na aldeia Muã Mimatxi não são apenas os mais velhos que contam histórias, já que alguns jovens e crianças também narram histórias. Segundo Silveira (2014), contar histórias é uma das práticas educativas que contribuem para a diversidade cultural, e não é trabalho fácil.

O contar toma corpo na voz do narrador que torna presente no gesto a ação que ele deseja representar. A história é dinâmica e o gesto, integrando a narração, elabora na sua linguagem os momentos da narrativa traçando o percurso do narrar, compondo a seu tempo a trajetória da história que desenvolve, compondo uma imagem real que apóia o sentido da imagem mental que o contar vai construindo. (SILVEIRA 2014, p.7)

Isso acontece na narrativa oral, uma atividade que exige do contador domínio sobre si e sobre o público ouvinte, além de habilidades específicas de persuasão e controle. E, como dissemos anteriormente, o contador ainda deixa suas marcas nas histórias que conta, imprimindo nelas suas especificidades.

#### *A Lua e o Sol*

*Um dia, um índio que se chamava sol. Esse índio conheceu uma índia muito bonita que chamava lua.*

*Desde então, os dois começaram a se encontrar e com isso o índio se apaixonou pela índia, só que os povos de ambos eram rivais e não concordavam com os encontros dos dois, o índio sol e a índia lua.  
O sol resolveu ir embora para longe e ficaram separados por muito tempo. A lua então ficava triste pensando que o sol não gostava mais dela, então ela foi engordando e ficou cheia.  
Depois de algum tempo o sol voltou e encontrou a lua bem gorda, ele não quis nada mais com ela. Os brigaram e ele foi embora de novo.  
Agora eles não podem se encontrar porque se não eles brigam de novo e até hoje um não pode passar no caminho do outro.*

Na história acima também podemos encontrar a rivalidade como desencadeamento de um final trágico. Um índio que se apaixona por uma índia de outra etnia, em mais um caso de amor entre povos rivais. Assim como na história anterior, é o índio que se apaixona pela índia – o que reforça a ideia de uma sociedade patriarcal onde o homem é quem escolhe com quem quer viver. Mas, a rivalidade dentre as tribos faz com que o índio sol se afaste, causando a separação entre ele e a lua, a índia. A índia, desiludida, achando que o índio não mais a amava, desconta sua ansiedade na comida, tornando-se obesa. Passado algum tempo, o índio sol volta e ao encontrar a índia lua gorda, com ela se desentende, pelo quê, tornam a se separar. A primeira separação acontece em nome do amor, da fidelidade, já a segunda, em nome da não aceitação do estado corpóreo da índia. E, para evitar futuras brigas, eles não se encontram mais. A aparência da índia magra e gorda é uma menção às fases da lua, ora no seu estado minguante, ora **na** sua fase cheia. E quanto ao jovem, também é uma menção ao astro do sistema solar e, sua separação, uma menção ao dia e à noite, que jamais se encontram. Nessa história, o desencontro que no início foi provocado por motivos de rivalidade entre os povos, termina com a incompatibilidade entre os próprios amantes, gerando uma briga entre os dois que antes se gostavam. Há, portanto, nessa história uma diferença entre a do beija-flor e da flor, embora abordem o mesmo tema – rivalidade. Percebe-se que no texto anterior os personagens não se deixam influenciar pelas ideias de seus povos, diferentemente do ora enfocado, no qual a rivalidade é quem dita a palavra final.

Siwê (2016) diz tratar-se de uma história bem interessante “porque fala que a lua é uma mulher e o sol é o homem.”. Diz ser uma história que justifica o não casamento da lua com o sol, pois a lua estava sempre mudando, ora magra ora gorda. Mas, longe de preconceitos,

para Siwê esta é “uma história que explica um pouco a relação da noite e do dia, uma relação da lua com o sol”, que evitam se encontrar.

### ***A História do Angico***

*O angico é uma árvore muito significativa para nosso povo.*

*Antes do angico se tornar árvore, ele era um índio guerreiro que lutava pela aldeia em que morava e um cuidador da natureza admirado e respeitado por todos por ser muito bom com todos.*

*E por isso ele era padrinho de muitas crianças na aldeia e todos tinham grande carinho por ele. O angico era um ótimo caçador, pescador e era também um bom plantador.*

*Certo dia chegou alguns brancos explorando a natureza e desmatando tudo, o índio angico não gostou, ficou indignado com o que viu, mas como ele era um defensor da aldeia, ele tomou a decisão de conversar e pedir que aos seres perigosos da natureza como a onça, cobras, porco espinho e outros bichos que as pessoas temiam para que desse uma carreira e um susto nos brancos. Os animais aceitaram, fizeram o que o índio tinha pedido e os brancos foram embora.*

*Depois daquilo tudo que tinha acontecido tudo ficou bom de novo. Depois passado uns cinco dias os brancos voltaram com armas e motor serra. Nesse momento o índio observou aquilo e pegou seu arco e atirou flechas contra os brancos, eles então foram para outra parte da mata. O índio seguiu e viu o branco matando uma onça com um tiro, o índio ficou muito triste com aquilo que ele estava vendo. Mas esperou que os brancos fossem embora, eles foram embora e o índio voltou para sua casa muito triste.*

*E quando chegou á noite, todos estavam conversando na beira da fogueira e o índio pediu para que os líderes da aldeia te escutassem e todos escutaram e ele contou o que tinha visto. Depois disso, eles resolveram armar uma armadilha contra os brancos, fizeram um grande fogo e esperaram o dia amanhecer. O dia amanheceu e todos ficaram escondidos.*

*Os brancos chegaram e caíram na armadilha, os índios conversaram com os brancos e castigaram eles. Os brancos ficaram presos durante uns dez dias e imploraram: – Por favor, nos soltem, nós só queria fazer uma caçada?*

*Os índios falaram:*

*– Nós podemos soltar vocês, mas prometam que nunca mais vocês voltam aqui em nossas matas?*

*Os brancos então aceitaram e foram soltos. E tudo voltou a ficar bem e todos ficaram ainda mais gratos ao índio angico. E depois disso, um dia ele estava pensativo embaixo de um pé de árvore, quando de repente ele viu todos os deuses da natureza como o pai da mata, hãmây e todos os outros falando que ele se tornaria um deus da natureza em forma de árvore e o nome dessa árvore teria o nome dele angico. Depois do que ele ouviu, ele ficou feliz, mas pediu um dia para que pudesse conversar com todos da sua aldeia.*

*Os deuses deram esse dia a ele e então o angico conversou com todos:*

*– Olha meus parentes eu sou um grande protetor da natureza e tive uma missão de me tornar um deus da natureza e então vou ser esse deus para proteger todos vocês.*

*Os parentes então aprovaram, angico voltou a se concentrar com os deuses, mas antes dele voltar ele conversou com um grande amigo dele, o periquito. O angico e*

*periquito conversaram e o índio foi se encontrar com os deuses e lá ele se transformou em uma árvore que é o angico. E como ele era um grande defensor da natureza essa árvore tem espinho por ser guerreiro. E ate hoje em dia as pessoas ainda são compadres e comadres do angico.*

Logo na primeira frase a narrativa apresenta o Angico, fazendo referência à sua origem, que seria o resultado da transformação de um índio bom e querido por todos. A história narra uma série de acontecimentos que culminaram na forte simbologia que a árvore tem para o povo Pataxó. Sobre o personagem principal, trata-se de um indígena querido pelas crianças, considerado protetor, um índio que conseguia desenvolver as atividades de pesca e de plantio de formas exemplares. Estas colocações caracterizam, de certa forma, um índio virtuoso segundo seus costumes. Tal era seu apreço por seu povo que, quando apresentadas situações de perigo como, por exemplo, invasões de homens brancos, o índio era capaz de conversar com os animais pedindo-lhes ajuda. Em outro momento, a narrativa ilustra a chegada de homens brancos com a intenção de cortar árvores com serras elétricas. O índio angico, ao ver aquilo, resolve afugentá-los, acertando-os com flechas. Mais uma vez, a ação do índio consegue expulsar os homens para o outro lado da mata, porém, neste lugar, o índio observa a morte de uma onça, outro animal muito simbólico para os indígenas. Essa última ação, provocada pelo homem branco, deixa o índio triste e indignado.

Este último acontecimento faz com que o índio leve o caso para o resto da comunidade, e coletivamente, tomam uma decisão: fazer uma armadilha para os homens brancos. A história, porém, não detalha como isto aconteceu, apresentando apenas que os indígenas prenderam os brancos e conversaram com eles. Consequentemente, os brancos foram soltos somente depois de concordarem em não voltar mais às matas indígenas. Esse acordo, como se observa, só foi possível pela iniciativa do índio virtuoso, a quem todos agradeceram.

Na sequência, a narrativa ilustra um momento incomum, místico, quando o índio, em contato com a natureza, conversa com um ser mítico que lhe diz sobre seu futuro, o de se tornar um deus. Após receber a aprovação de seus parentes e deles se despedir, e após um diálogo com o deus Periquito, os deuses o transformam em árvore com espinhos, que simboliza o ser guerreiro e protetor da natureza.

Percebe-se tratar de uma narrativa que valoriza o diálogo tanto entre o Outro diferente (homens brancos), como entre seu próprio povo e também com seres míticos. Podemos dizer que a conversa é o que move a trama. Nessa narrativa, há também a transformação de um ser em outro ser, podendo por vezes ser tratada como um mito de origem, a origem da árvore angico.

A história do Angico demonstra mais uma vez a importância dos elementos da natureza para o povo Pataxó. Trata-se de uma história do tempo da criação de um índio bom, querido por todos. Entretanto, embora pareça se tratar de uma narrativa de *in illo tempore*<sup>31</sup>, surgem na narrativa imagens do tempo atual como, por exemplo, a serra elétrica.

Atualmente, na aldeia, o angico é sinônimo de proteção. O conhecimento sobre essa árvore é presente tanto entre os mais velhos como também entre as crianças. Em uma das visitas na aldeia, uma das crianças convidou a pesquisadora para conhecer a aldeia, e entre uma conversa e outra contou que na mata vivia uma onça e, ao mostrar o caminho por onde a onça passava afirmou que não havia necessidade de ter medo. Apontando as árvores que cercavam o pequeno caminho de terra, explicou que se tratava de Angicos que, como anjos, “eles nos protegem”, por isso, “nada de mal nos acontecerá”. Ao pedir que contasse a história do angico, a criança indígena foi logo dizendo que quem sabia contar histórias *direito* era Siwê, pois era uma história grande e difícil de guardar.

A partir da fala dessa criança Pataxó percebe-se que a cultura de histórias é parte integrante da vida na aldeia, assim corrobora com os dizeres de Siwê:

As histórias são muito importantes para a afirmação cultural, pra aprender a respeitar o outro, a respeitar o ambiente, ter regras de conduta de vida. Essas histórias são importantes, porque afirmam a ancestralidade, afirmam o território tradicional, afirma tudo. (SIWÊ, 2016)

Pode-se dizer que se trata de questões de conhecimentos tradicionais relativos a povos indígenas e minorias étnicas. Segundo Gutahr (2008, p.98) “especial atenção tem sido dada aos ‘saberes tradicionais associados à biodiversidade’, revelados através de pesquisas em biologia, agronomia, farmacêutica, etc.” Boa parte das histórias aqui apresentadas pode confirmar o quanto os conhecimentos que aparecem nas narrativas podem ser um ponto de

---

<sup>31</sup> O que significa o passado no tempo mítico, conforme Eliade (1963, p. 16).

partida para futuras pesquisas em diversas áreas. De tal maneira que são propostas diferentes formas de diálogo entre o conhecimento ocidental e os tradicionais. Mas, como reforça Cunha (2004), há a necessidade de

[...] estabelecimento de possíveis ‘pontes’ ou pontos comuns através dos quais ‘direitos’, segundo sua formulação por nosso sistema ‘ocidental’, possam ser reconhecidos e aplicados em relação à ‘populações tradicionais’, mas de formas cuidadosas e adequadas às concepções e realidades locais próprias àquelas muitas populações (CUNHA, 2004, p.? apud GUTJAHR, 2008).

Cunha fala da noção e direito no sentido de Patrimônio, na tentativa de salvaguardar conhecimentos tradicionais, optando para alguns benefícios em relação à comercialização de tal patrimônio intelectual. No caso da aldeia Muã Mimatxi, não há nenhum documento que subscreva os direitos autorais ou intelectuais sob suas obras, mas estas estão em inteira relação com programas que são desenvolvidos, ora junto ao governo Federal ou Estadual. Ainda que a questão sobre patrimônios e produção seja uma lógica e preocupação vinda de fora, faz-se importante abrir um espaço para tratar dessa questão, uma vez que as histórias pontuam a todo o momento valores e conhecimentos que não se encontram à parte na sociedade. Sobre essa questão de salvaguardar o patrimônio imaterial, discutirei mais adiante.

Em certo sentido, para o povo Pataxó da aldeia Muã Mimatxi já existe um zelo por tudo o que é transmitido de geração a geração e essa é uma marca em várias falas dos professores da escola.

Tem muitas coisas que estão na história que a gente tem que levar para não apanhar da vida, né. Não ter coisa errada com a gente. Então, a gente tem que aprender a respeitar essa vida que é ancestral, que são coisas reais que tão no mundo. Então, isso é muito importante, e dentro da escola a gente trabalha com isso, lições de vida que a gente tem que são as histórias. (SIWÊ, 2016)

Assim, os conhecimentos indígenas serão sempre repassados, respeitados e (re)interpretados de diferentes maneiras de acordo com cada época. E, como menciona Siwê, são essas histórias que trazem lições para a vida, portanto, o essencial de cada história sempre será preservado. Somente assim um conhecimento tradicional ganha seu devido valor de acordo com a concepção da comunidade em questão. Quando algo é

preservado e transmitido em uma determinada comunidade, torna-se uma tradição, como ocorre para esse povo Pataxó.

### ***O Pé de Machado***

*Era uma vez um velho que morava sozinho com três cachorros. Um se chamava Ventania, outro Quebra Ferro e o último Tombo Morro, ele sempre ia tirar mel de abelha, pescar, pegar fruta e caçar. E esses três cachorros eram companheiros desse velho.*

*Um dia ele saiu para pegar mel e deixou os três cachorros em casa. Ele andou, andou... andou muito, e lá adiante avistou um pé de árvore grande com uma cabaça de abelha bem grande e com muito mel, então ele subiu na árvore para tirar o mel.*

*Quando ele estava lá em cima da árvore apareceu um bicho muito esquisito com queixo fino, cabeludo com duas entradas que vinham até o meio da cabeça era o pé de machado, os velhos o chamam assim porque o pé dele é igual a um machado e fica amolado e corta como um machado.*

*O pé de machado é um bicho muito feio, mas gosta de muito mel, e se sentiu atraído pelo mel. Logo que ele avistou o velho lá em cima, olhou e disse:*

*– AH! É você que tá aí, pegando o meu mel né?*

*Ele balançou a árvore duas vezes e pediu para o velho descer da árvore, o velho disse:*

*– Eu não! Eu estou pegando mel para o meu sustento e para fazer os meus remedinhos.*

*Aí, o bicho não gostou e começou a passar seu pé amolado na árvore para derrubar o velho, com isso beber todo o mel e comer o velhinho.*

*O velho aguentou o máximo que pode e começou a tremer de medo. E o pé de machado enquanto tentava cotar a árvore cantava;*

*– Talango tango machadinho corta o pau, talango tango machadinho corta o pau, talango tango machadinho corta o pau, ... talango tango machadinho corta o pau.*

*E o velho lá de cima lembrou-se de seus cachorros e também cantou, chamando os seus cachorros:*

*– Ventania, Quebra Ferro e Tombo o Morro correi meus cachorrinhos correi, Ventania, Quebra Ferro e Tombo o Morro correi meus cachorrinhos correi, Ventania, Quebra Ferro e Tombo o Morro correi meus cachorrinhos correi.*

*Quando tinha cantado três vezes os cachorros ouviram e vieram latindo correndo, logo quando o bicho ouviu os cachorros começou a cantar mais rápido e depressa:*

*– Talango tango machadinho corta o pau, talango tango machadinho corta o pau, talango tango corta logo esse pau.*

*Os cachorros se aproximaram mais ainda, aí teve uma hora que o pé de machado esqueceu de transformar o seu pé em um machado amolado, e sentou o pé no pau pontudo e gritou:*

*– Aiiii!*

*Quando os cachorros chegaram o bicho tirou um fiapo de sua barba e jogou no Ventania que logo se transformou em uma corrente de ferro e prendeu o cachorro, tirou outro fiapo de sua barba e laçou o pescoço do Tombo Morro e prendeu ele também, mas eles se soltaram e o bicho jogou uma corrente mais grossa e forte e prendeu de verdade os cachorros, mas quando ele foi jogar no Quebra Ferro ele pegava as correntes e quebrava elas nos dentes, até chegar junto do bicho.*

*Quando o cachorro chegou bem perto do bicho pegou no pescoço dele mordeu ele todo até matá-lo e aí o velho conseguiu pegar o mel. O Quebra Ferro quebrou as correntes dos outros cachorros e eles foram embora para casa.*

*Mas, o espírito do bicho ainda vive nas matas assombrando as pessoas quando vão tirar mel ou andar na mata, por isso que temos que ter companhia de animal como cachorros ou de outras pessoas.*

Aqui, os heróis da história são cães, muito amigos de um velho solitário. A maior parte da trama se passa na floresta onde o velho vai procurar alimento (mel). Ao subir em uma árvore, é surpreendido por um dos seres da floresta, o Pé de machado. Ao avistar o velho em cima da árvore, o ser monstruoso o indaga e repreende dizendo que o mel pertence a ele. O velho, todavia, prontamente lhe dá uma resposta que resulta em uma ameaça. Na sequência, a narrativa é ilustrada pela ação do Pé de machado que tenta derrubar a árvore com seus pés - que são de machado -, com a intenção de comer o velho e o mel. Enquanto corta a árvore, o monstro canta uma canção e o velho, tremendo de medo, lembra-se de seus cães e os chama em seu socorro. O Pé de machado, numa das tentativas de cortar o tronco da árvore, acaba se esquecendo de transformar seu pé em machado, ferindo-se. E é justamente nesse instante que os cães entram em cena. O Pé de machado, com seus poderes mágicos, consegue acorrentar cada cão, impedindo o resgate do velho. Entretanto, um dos cães, Quebra Ferro, dotado de força descomunal, quebra as correntes com seus dentes e liberta a todos, matando o Pé de machado. Este se transforma em um espírito que até hoje assombra pessoas que buscam mel ou andam pela floresta. É interessante destacar o nome dado aos cães, carregados de simbolismo que se coadunam com os seus atos de coragem e força: Ventania, Tombo o Morro e Quebra Ferro. Também se observa que o mel, no caso, é o fator da discórdia.

Nesta história, há vários elementos mágicos: o pé que se transforma em machado, o fiapo de barba que se transforma em corrente e o cachorro com nome “quebra ferro”, que possui uma força surpreendente em seus dentes, capaz de cortar uma corrente. Levando em consideração de que a narrativa possui um final feliz, pode se tratar de um conto. Para Siwê (2016), trata-se de “uma história engraçada e medrosa”, na qual seu personagem principal “pé de Machado” fora assim caracterizado:

Ele é um bicho que tem um pé de machado, o pé dele é um machado e assim ele vai andando. Ele gostava de ficar fazendo assombração na mata,

em chute que ele dava numa madeira ele cortava ela. (SIWÊ, entrevista, 2016).

Essas histórias sobrevivem com os mesmos sentimentos e emoções, o que marca a fidelidade com que são transmitidas. Pode-se mudar o modo de conta-las, mas, deve-se manter as emoções que elas transmitem.

A gente sempre busca estar falando um pouco dessas histórias, né? Esse projeto foi um projeto bom que teve um retorno de aprendizado como uma forma de estudo. Até uma forma de fazer com que as crianças se interajam uma com as outras na produção dessas histórias, porque um sempre vai ajudar o outro, né? Quando se produz um teatro através do bonequinho, eles vão ter que fazer boneco, vão ter que se ajeitar, interagir com a fala um do outro, o movimento que o outro faz. Então é uma coisa importante que tira um pouco dessa coisa da criança de ficar um pouco retraída e de ficar vergonhosa ali. É uma forma de estar quebrando essas coisas, porque o teatro ele faz com que a criança sinta a vontade ali nesse espaço, né? É um espaço de alegria também. (SIWÊ, entrevista, 2016)

Este conjunto de histórias e o trabalho que é realizado com elas na aldeia Muã Mimatxi nos remete ao pensamento de Cardos *et al* (2016, p. 2), para quem a busca pela “história local, uma comunidade ou cidade dá sentidos a sua existência, e deixa registrada sua própria percepção, de suas raízes que muitas vezes o oficial esconde”. Além disso, na aldeia pesquisada e na visão dos/as professores/as entrevistados/as, o aspecto lúdico se destaca como um dos responsáveis pela transmissão de conhecimentos indígenas. Dessa maneira, crianças e jovens conseguem se envolver mais facilmente com as atividades e assimilam melhor suas mensagens pedagógicas.

As *histórias encantadas* constituem um *corpus* de histórias envoltas por valores e significados para o povo Pataxó. Histórias que nem sempre podiam ser divulgadas e transmitidas, mas que hoje, graças à memória de pessoas mais velhas que souberam resguardar tais saberes, foram reavivadas e retransmitidas. Sobre isso, menciona Kanatyó, que os mais velhos

Foram forçados a se aquietarem para não contar. Às vezes, em certos momentos é preferível calar do que falar, para continuar sobrevivendo na luta, tudo faz parte da estratégia de vida para continuar, e assim seguir em frente. (KANATYO, 2016).

### 4.3. Uma ponte para a educação intercultural

Em nossa segunda visita à aldeia, ocorrida em 2016, presenciamos a chegada dos alunos de uma escola vinda de Divinópolis. Toda a aldeia se envolveu nos preparativos para receberem os visitantes. Kanatyó e Siwê colocaram seus cocares e adereços próprios de sua cultura; as crianças indígenas trouxeram objetos para serem vendidos no local preparado para o encontro. Ao redor da fogueira, foram postas cadeiras em círculo, nas quais os alunos se assentaram. Apagada a fogueira, deu-se início a uma contação de histórias, seguida de perguntas feitas pelas crianças. Como pode ser visualizado na imagem a seguir.



Intercambio cultural na aldeia Muã-Mimatxi.

Segundo Siwê e Kanatyó, esse evento é parte de um projeto de “intercâmbio intercultural” que a aldeia Muã Mimatxi desenvolve, no qual alunos de escolas urbanas da região visitam a comunidade para trocar conhecimentos e conhecer a cultura indígena. Esta maneira de se trabalhar a temática da cultura indígena nas escolas nos parece interessante por trabalhar a educação intercultural por meio de projetos que estimulam as trocas, o diálogo e o intercâmbio com os próprios povos indígenas.

Nessa quadratura, surge uma pergunta: qual o papel dessas histórias no âmbito da educação, mormente da educação indígena? Ora, na Lei de Diretrizes e Bases, temos, no seu art. 78, que a educação escolar indígena deve contribuir para a afirmação das identidades étnicas, atuando na recuperação das memórias dos diferentes povos, na “valorização de suas línguas e ciências, além de possibilitar o acesso às informações e conhecimentos valorizados pela sociedade nacional”. Dessa maneira, aponta-se para uma educação intercultural e bilíngue.

**Art. 78.** O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

**I** - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

**II** - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Monteiro (2013) ressalta que é necessária uma ação coletiva para *salvaguardar* aspectos culturais, tidos como invisíveis durante muito tempo, que possibilitem a reparação e a garantia de direitos dos povos indígenas. Para tanto, é indispensável o reconhecimento da grande diversidade cultural existente no Brasil e das diferenciações internas que há entre os próprios povos indígenas, assim como o desenvolvimento de ações educativas que preservem toda a riqueza cultural desses povos. Nessa perspectiva, as histórias indígenas aqui apresentadas podem ser consideradas parte desse rico e diverso patrimônio que constitui a cultura brasileira. Os povos indígenas, além de criadores e mantenedores dessas riquezas culturais que merecem ser valorizadas e preservadas, são também sujeitos políticos de direitos, que exigem o reconhecimento da sua contribuição para a formação desse patrimônio cultural e da sociedade brasileira.

Segundo Czarny (2012, p.70), mesmo que a educação intercultural seja uma modalidade educacional que promova “o reconhecimento da diversidade e do diálogo entre saberes” que historicamente foram deslegitimados pelos conhecimentos científicos, há sempre um risco da preocupação que se instaura com a diferença levar ao esquecimento das

desigualdades existentes na estrutura social, o que acaba colaborando para a sua reprodução. Outra crítica recebida pela educação intercultural é que, apesar dos diversos avanços ocorridos nas últimas décadas, por vezes, ela tem sido empregada nas escolas de maneira simples, acrítica e descontextualizada.

Por outro lado consta no RCNEI – Referenciais Curriculares Nacionais para as Escolas Indígenas (1999) – que a educação escolar indígena, específica e diferenciada, é também um direito indígena, conquistado na Constituição de 1988 e na LDB/96, com lugar assegurado no Conselho Nacional de Educação e uma coordenadoria na Secadi<sup>32</sup> do MEC (COHN, 2014). Esse documento ressalta que o próprio povo indígena luta pela implementação e reconhecimento do direito à escola, que lhes foi reservado. Consta no RCNEI (1999) que,

Há ainda muito a ser feito e construído no sentido da universalização da oferta de uma educação escolar de qualidade para os povos indígenas, que venha ao encontro de seus projetos de futuro e de autonomia e que garanta sua inclusão no universo dos programas governamentais que buscam a “satisfação das necessidades básicas de aprendizagem”, nos termos da Declaração Mundial sobre Educação para Todos. (RCNEI, 1999, p. 6).

Sabemos que as resoluções governamentais se efetivam de forma lenta e que existem muitas diferenças regionais - ora avanços, ora retrocessos - na implementação da educação escolar indígena, mas, sabemos também, que há caminhos seguros quando o governo age em conjunto com as comunidades indígenas. O mesmo documento ressalta o diferencial pedagógico da educação escolar indígena, recomendando a priorização da educação diferenciada de acordo com cada universo indígena.

As escolas situadas nas Terras Indígenas só terão direito ao pleno acesso aos diversos programas que visam o benefício da educação básica se forem consideradas na sua especificidade. Isto só se concretizará por meio da criação da categoria "Escola Indígena" nos respectivos sistemas de ensino. (RCNEI, 1999, p. 12).

É o que se passa em particular na aldeia Muã-Mimatxi, onde há uma pedagogia diferenciada, carregada do sentido de sociabilidade específico do povo Pataxó presente na comunidade. Como escreve Kanatyó (2013, p. 10), é uma “pedagogia da lente do nosso olhar e as mãos da natureza”, relacionada com a natureza, de onde extraem todo o seu

---

<sup>32</sup> Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão.

conhecimento, segundo ele, em um movimento que entrelaça a “nossa educação” e a “nossa vida na terra”.

Mas, para chegar ao que se tem hoje, foram necessários muitos movimentos, dentre eles se destaca o movimento em favor de escolas indígenas com currículos específicos para cada realidade, iniciado em meados dos anos 70. A necessidade de uma educação diferenciada surge a partir de uma demanda nacional e mundial a adaptações para atender aos alunos com necessidades específicas e ao multiculturalismo, forçando flexibilidade nos currículos. Dentro desta conjuntura, foram criadas as Diretrizes para a educação escolar indígena, o Referencial curricular e uma coleção de livro didático e paradidático voltados para a educação indígena (TROQUEZ, 2012).

O currículo, assim, passa a ser construído com base nos interesses locais que são acoplados aos conhecimentos universais. Leva-se em conta que os jovens indígenas possuem aspirações diferentes das de seus pais, tios e avós, o que reforça a instalação de escolas para que o conhecimento destes indígenas acompanhe o momento sócio histórico no qual estão inseridos. A escola, na lógica de jovens indígenas, é vista como o lugar para amenizar o sofrimento vivido na “roça”, uma alternativa para ultrapassar as fronteiras da etnia e de seu povo. Estes jovens buscam a escola, mas resguardam seus conhecimentos tradicionais. A escola seria para eles a negação da exclusão e a superação da dominação, historicamente construída desde a colonização. Portanto, existe uma dialética a respeito da educação indígena: por um lado, há os que optam por uma escolarização voltada para o resgate e reprodução da cultura de dentro, enquanto que, por outro lado, há os que são a favor de uma educação que preparem os jovens indígenas para viverem em contato com o mundo de fora, ou seja, uma educação escolar com conhecimentos ocidentais. A partir dessas colocações, Troquez (2012) questiona qual a proposta de um currículo diferenciado e universalista ao mesmo tempo e, como ambos os tipos de conhecimentos são distribuídos dentro desse discurso pedagógico.

Em Minas Gerais, o processo de implementação da educação indígena ocorre a partir de 1995, quando se inicia o processo de formação de professores, primeiramente em nível de Magistério. Segundo Pereira (2015), a Secretaria Estadual de Educação tinha o objetivo de colocar em prática escolas em quatro diferentes etnias: Krenak, Maxacali, Pataxó e

Xakriabá. “Trata-se de um projeto da SEE (Secretaria de Estado da Educação), em convênio com a UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e o IEF (Instituto Estadual de Floresta), apoiado pela Constituição de 1988” (PEREIRA, p. 37, 2014). Trata-se do Programa de Implementação das Escolas Indígenas (PIEI), em Minas Gerais, que podemos considerar como sendo o início da construção de uma educação diferenciada para a etnia Pataxó.

Embora o currículo diferenciado evidencie um grande avanço para a população indígena, no que diz respeito a seus direitos, os objetivos propostos pela diferenciação nem sempre são atingíveis, tornando-se assim a proposta educacional frágil, de acordo com Troquez (2012). Isso ocorre, segundo a autora, em razão de um enrijecimento entre a academia e os conteúdos locais que precisam ser superados.

Porém, além de estabelecer quais conhecimentos são válidos ou não, o currículo é capaz de designar identidades e diferenças, pois é um lugar de tensão que vai além da forma de ser e saber estipuladas pela cultura hegemônica. Segundo Pavam (2012), um currículo intercultural é tecido pelo diálogo entre as diferenças, cujo trânsito entre lugares representa, em certa medida, uma luta pela sobrevivência e a produção de desdobramentos na identidade. Com um currículo em que os diferentes conhecimentos e produções culturais se entrecruzam e dialogam entre si, indígenas acadêmicos, por exemplo, têm seus destinos traçados nos entrelugares e interstícios culturais (LIMA, 2013).

Contudo, ainda existe uma luta constante para *desativar* o modo de colonialidade e *ativar* o modo interculturalidade, não somente dentro dos espaços acadêmicos, mas também no cotidiano de uma sociedade, onde um tipo de conhecimento não se sobreponha o outro, mas que se relacione de igual para igual, com uma nova epistemologia, reconhecendo as suas especificidades (PAVAM e LOPES, 2013)

Nas escolas indígenas, chama-se atenção para uma nova epistemologia que tem por base um ensino bilíngue, e que se encontra ora em estranhamento e afastamento, ora em aproximações que geram visibilidades que favorecem a educação para povo indígena. (BAMBIRR e ZACCUR, 2012.). Os mesmos autores defendem que o modelo de educação intercultural é rico e que, por sua vez, se integrados à educação de escolas da cidade,

possivelmente gerariam melhores resultados à educação do país, uma vez que a escola, ao se comunicar com os alunos, estabelece um tipo de linguagem e ensino hegemônico, camuflando, quiçá, silenciando as diferenças culturais e linguísticas de crianças que frequentam escolas comuns. Nesse sentido, surgem estudos da antropologia a respeito da escola como um lugar de diálogo entre culturas e não apenas como um espaço cultural, mas também um espaço de privilégio e oportunidade para a afirmação social de cada sujeito envolvido no processo educativo.

O direito de acesso e permanência na educação é considerado pelos documentos a maior conquista dos povos de culturas diferenciadas. É a educação, o acesso à cultura e ao conhecimento ocidental sistematizado que fornece ao indígena, seja ele criança, jovem ou adultos, meios e instrumentos para que se reinventem em diferentes espaços da cultura hegemônica, sem perderem suas raízes identitárias.

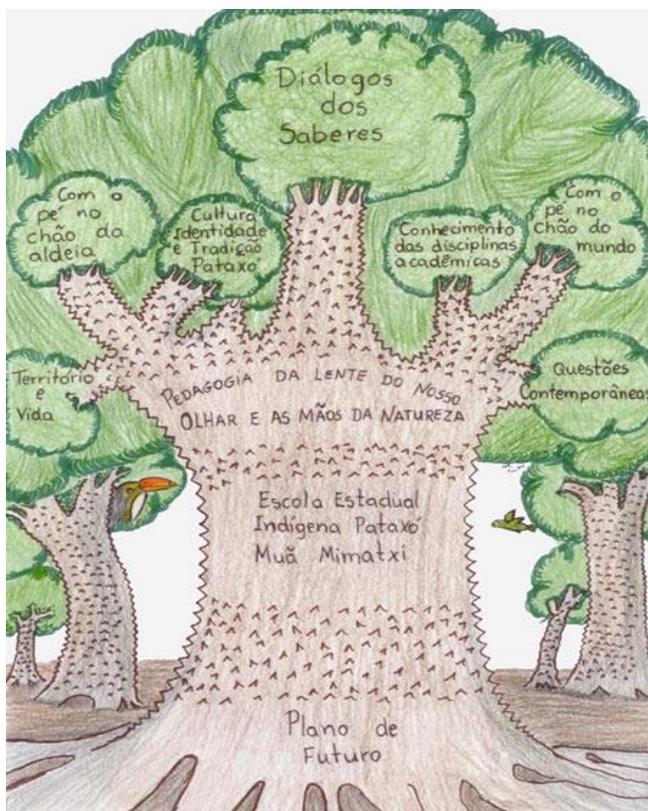
Percebe-se que o processo de consolidação de uma educação diferenciada está se desenvolvendo de maneira paulatina e o que se tem são resultados de negociações entre o Estado e as lideranças dos povos indígenas. Há um forte discurso sobre o currículo diferenciado e a educação intercultural que, para alguns pesquisadores, ameniza o caráter político (de luta e confronto entre culturas e classe sociais) alegado à educação. Mas, por outro lado, a educação intercultural é vista como forte aliada à redução dos níveis de analfabetismo, à falta de escolarização e no combate à exclusão social. Este segundo caráter parece prevalecer, confirmando com mais força os efeitos positivos da educação diferenciada, inclusive, pelos próprios sujeitos indígenas que, com um modo próprio de viver, são capazes de inter-relacionar cosmologias, conhecimentos e tradições diferentes sem que enfraqueçam suas raízes étnicas e, por vezes, criando um novo modo de interpretar e significar os valores da sociedade atual.

Porém, como já mencionado, a educação indígena intercultural se torna possível a partir do momento em que se tem a formação de professores indígenas, e desde a formação, o currículo é diferenciado. Uma das assertivas para essa formação é exatamente a produção de materiais didáticos para que estes sejam utilizados na escola. Como vimos, muitas das histórias aqui analisadas foram retiradas de materiais produzidos pelos próprios professores/as indígenas durante o seu percurso de formação.

Tal como aponta o RCNEI (1999), a construção curricular da educação indígena deve ser liberta de formalidade, pautando-se na realidade de cada grupo indígena, mas não deixa de elencar alguns aspectos, como podemos ver na citação a seguir.

São aspectos fundamentais para as escolas indígenas: a natureza dos conteúdos, a periodicidade do estudo, os espaços que serão utilizados, as articulações entre as áreas de conhecimento, a escolha de temas de interesse e a metodologia a ser desenvolvida. Além da flexibilização curricular, em função da realidade comunitária e micro-social, em relação à turma e à escola, o RCNEI revela uma preocupação com as diferenças individuais, que determinam ritmos variáveis de aprendizagem entre educandos, em um mesmo grupo, fazendo-se necessário organizar o trato com o conhecimento e as formas de comunicação em níveis de complexidade diferentes. Essa problemática e os ciclos naturais do desenvolvimento humano, que vão da infância, em suas várias fases, até à vida adulta, que não esgota a capacidade de aprender do ser humano, são determinantes de uma organização curricular por ciclos de formação. Essa lógica de organização pedagógica desloca o centro da razão que, se antes era o conteúdo de ensino em séries, passa a ser o educando e sua aprendizagem em ciclos de formação. (RCNEI, 1999, p. 19)

Assegura-se, assim, o respeito com a população indígena e suas especificidades, abrindo caminho para novas práticas pedagógicas. Na aldeia Muã Mimaxi, o currículo escolar se baseia na concepção de que o índio deve saber dialogar os saberes da aldeia e do mundo. Esta ideia foi representada por um desenho de uma árvore onde os vários ramos representam uma área do conhecimento que integram o currículo da escola, visando o futuro, tratando-se, assim, de um currículo que versa a tradição indígena, porém com uma visão para o plano de futuro da aldeia e de cada um de seus habitantes.



Representação visual do diálogo dos saberes Por: Kanatyó, Sarah, Siwê, Duteran, Liça e Cloves.  
Encontrado em: Diversa (2012).

O RCNEI (1999) versa que a educação segue um eixo norteador que liga a dimensão do pensamento tradicional dos velhos com o pensamento contemporâneo de jovens e crianças. O pensamento tradicional dos velhos é contemplado especialmente nas disciplinas *Uso do território* e *Cultura Pataxó*, em que há presença do desenho e da oralidade, incentivando o aluno a não perder o seu “laço de vivência com a terra”, pois para os povos indígenas, a experiência de vida com a terra é um importante aspecto da educação escolar.

Cuidar e lutar pelo nosso território faz parte do cotidiano e da vida do nosso povo. É através do Uso do território que ensinamos nossos filhos a cuidar da terra para que eles entreguem a terra com saúde e vida para seus filhos. (LEITE et al. 2013, p. 29).

Dessa maneira, os conhecimentos tradicionais, os valores e costumes são transmitidos não apenas no dia a dia em uma educação informal, mas também constituem o cerne do currículo escolar. São estas relações intergeracionais que consubstanciam um aspecto central na mudança social e da própria comunidade indígena (SARMENTO, 2005, p. 375). Pudemos observar essa realidade nas incursões de campo que fizemos na aldeia; nos livros

e materiais utilizados na escola e que nos foram disponibilizados pelos indígenas; nas entrevistas narrativas e nas próprias histórias aqui analisadas. Em relação às histórias, Sarah (2016) comenta: [...] “Quando essas histórias foram contadas na escola, os meninos já estão tudo formado, agora é para essa geraçãozinha”, sinalizando que se trata de um círculo ininterrupto, passado de geração em geração. Kanatyó (2016) também ressalta esse aspecto: “As histórias que vamos passando para as crianças e jovens são histórias que eu aprendi desde meu tempo de criança, na aldeia Barra Velha, quando a gente vivia lá”. A disciplina *Cultura Pataxó*, nesse sentido, constitui uma rica oportunidade para trabalhar esses aspectos relacionados à Cosmologia desse povo, aos mitos e velhos costumes, bem como da sua vida no decorrer do tempo.

Por outro lado, há também o que assegura a sustentação do indígena na sociedade e que, como eles mesmos garantem, lhe conferem poder em face do branco. São as disciplinas escolares, o conhecimento tradicional do ocidente e questões contemporâneas da humanidade, abrangendo um maior campo de visão em relação ao aprendizado desse povo. Aqui, é interessante ressaltar o que o que há muito tempo Erik Erikson, em contato com o povo norte-americano Sioux, descrevera ao adentrar os espaços indígenas. Tentando fugir do pensamento que vigorava em sua época, ora de desprezo, ora de exaltação romântica sobre os indígenas, o autor buscou conhecer os modos educativos que estes povos atribuíam à educação infantil e concluiu que

Nada é mais inútil nas relações entre indivíduos ou grupos que a tentativa de por em dúvida os ideais do adversário, demonstrando que de acordo com a lógica da própria consciência, é inconsequente em sua argumentação, pois cada consciência, seja de indivíduo ou de grupo, tem não só conteúdos específicos, mas também sua própria lógica peculiar que ressalva sua coerência. (ERIKSON, 1976, p.119).

Erickson (1976) coloca em ressalva que as crianças indígenas que frequentavam escolas da cidade sofriam ataques sobre seus costumes, mas que de nada serviam estes ataques, uma vez que aquelas crianças pertenciam a uma lógica de consciência coletiva. Pelo que vimos na pesquisa, a educação intercultural praticada na aldeia Muã Mimatxi coloca as duas lógicas lado a lado. Porém, essas relações entre lógicas diferentes pauta-se em concepções de que só é possível uma relação intercultural quando se firma a sua identidade, relacionando com outros conhecimentos, sem que isso desfigure a sua própria cultura.

Porém, como observado por Erikson (1976), as crianças e adolescentes indígenas conseguem administrar melhor ou refutar mais rapidamente qualquer conflito que possa surgir entre seus costumes e a imposição de conhecimento do branco. Dentro do grupo, segundo este autor, são elas que exercem maior controle sobre suas emoções. Esta colocação pode ser comprovada com o que se passou quando estávamos na aldeia e, num descuido, passamos com o carro por cima de um carrinho de brinquedo que uma das crianças deixara no local. Ao ver que seu carrinho tinha se danificado por completo, esta criança teve as reações mais pacíficas possíveis, a reação maior veio da parte de quem estava no volante e de minha parte. Mas a criança nos desculpou e ficou a analisar o carrinho, e no dia seguinte, contentou-se com outros brinquedos que ganhara como pedido de desculpas. Esurge, assim, um dos aspectos particulares da educação indígena, que resulta de uma sociabilidade muito específica, mas que está aberta a uma relação entre dois “mundos”. Como salienta Erikson (1976, p. 120-1),

[...] a criança indígena não manifestava rebeldia ou conflito interior entre dois padrões extremamente diferentes. O da vida na sociedade comum e o da comunidade da qual fazem parte. Ainda que houvesse conflito entre os dois mundos, nenhum se refletia no mundo interior da criança.

Na aldeia Muã Mimatxi, como destacaram Leite *et al* (2013, artigo com mais de um autor), cada geração tem seu espaço a ser vivenciado. Os saberes recebidos são compartilhados através do diálogo, e este diálogo prepara cada grupo geracional para os seguintes, de tal forma que a aprendizagem é um ciclo sem fim e acontece entre todas as faixas etárias, vivenciada cada uma à sua maneira. E a escola na aldeia Muã Mimatxi, como parte da comunidade, sendo uma instituição que busca resolver os problemas coletivos, torna-se central nesse movimento contínuo de ensino e aprendizagem intergeracional. Na escola, alunos e professores expressam suas *emoções, sentimentos, sonhos e histórias de vida*.

Por estar inserida em terra indígena, a escola ganha novos contornos, como comenta Kanatyo (2016): “a gente tem hoje uma escola onde a gente tem esse direito de estar nos fortalecendo [...]”. Para ele, a escola é um espaço “que faz parte da vida, onde acontecem relações e interação entre pessoas e a natureza”. A educação escolar, em certo sentido, está tão próxima à vida da comunidade que praticamente toda a tradição da oralidade e dos desenhos (um dos primeiros meios educativos dos povos indígenas) encontra-se

inteiramente conectada ao ensino. É o que ressalta Siwê, ao nos falar da prática de contar histórias, uma das marcas do povo Pataxó.

A gente sempre trabalha com as histórias dentro da nossa escola, nossas crianças sempre gostam de ouvir histórias. Na escola, isso é importante porque isso vai passando para as crianças de uma forma didática, através desses conhecimentos né, de respeito, de valorizar o outro de estar entendendo o outro. Tem muita coisa que nas histórias são importantes como fonte de valores para a formação das pessoas. E dentro da escola essas histórias são importantes a respeito dessa valorização e na formação da nossa criança. (SIWÊ, entrevista, 2016)

Em especial, na aula denominada intercultural, há um diálogo que tem vistas ao fortalecimento das histórias de cada um. Trata-se de uma aula intercultural, onde ocorre o encontro entre várias faixas etárias, entre o conhecimento antigo e o novo. Nestas aulas, um tema é eleito como central e em torno dele vão emergindo as colocações de cada um dos participantes da aula. Há introdução de brincadeiras, teatros e histórias, bem como momentos de socialização de ideias e opiniões (LEITE et al, 2013).

Parece ocorrer na escola da aldeia Muã Mimatxi o que Espejo (2012) recorda como uma relação dialética entre os sujeitos participantes da educação e destes com a sociedade em geral, isto nos diversos níveis. Tanto é, que esta educação consegue incentivar uma ação partícipe com a comunidade, uma vez que se pauta incessantemente no Plano de Futuro. Tal como afirma Espejo (2012), toda a educação entrecortada pela tradição oral elabora uma participação comum e recíproca em busca da solidariedade, ao menos na comunidade onde se desenvolve e incentiva a desenvolver iniciativas relacionadas à terra e à cultura.

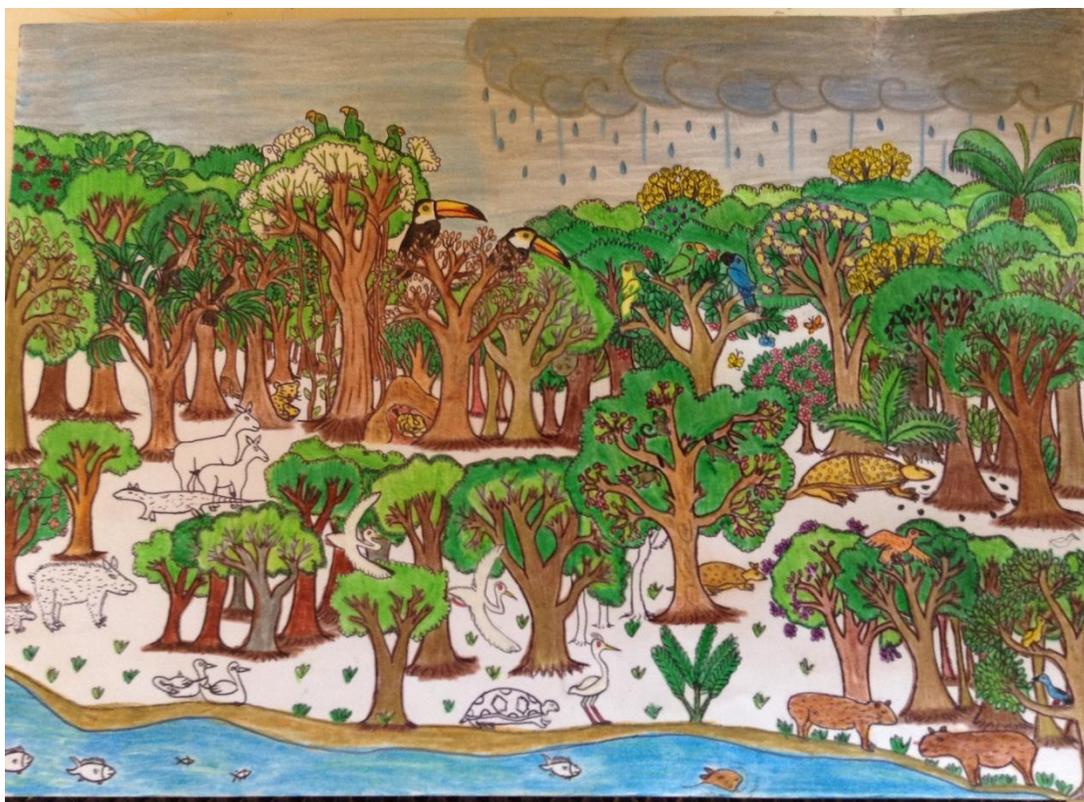
Segundo Candau e Rusu (2010), as escolas interculturais indígenas contribuem para uma nova realidade das concepções de cultura no espaço escolar, não se resumindo a uma espécie de romantismo nem a uma simplificação do currículo.

A perspectiva intercultural no âmbito educativo não pode ser reduzida a uma mera incorporação de alguns temas no currículo e no calendário escolar. Trata-se, de modo especial, da perspectiva crítica, que consideramos ser a que melhor responde à problemática atual do continente latino-americano, de uma abordagem que abarca diferentes âmbitos ético, epistemológico e político -, orientada à construção de democracias em que justiça social e cultural sejam trabalhadas de modo articulado (CANDAU e RUSSU, 2010, p. 151).

O que está em pauta é o reconhecimento de diferentes saberes e que estes possam dialogar entre si. Além disso, importa também que o diálogo seja capaz de estabelecer uma ética, sendo a educação um dos pilares capaz de promover mudanças de perspectiva e de abarcar outros âmbitos e dimensões da vida pessoal, social e comunitária.

É o que parece acontecer, mesmo que com algumas dificuldades, na escola da aldeia Muã Mimatxi, cuja proposta busca por em prática a perspectiva de “trabalhar com a cabeça e o coração da nossa gente”, preparando as novas gerações para assumirem essa cultura indígena, guardando memórias e celebrando novas conquistas dentro dos valores do povo Pataxó, por meio de representações corporais ou artísticas, enfatizando momentos tidos como importantes para a cultura Pataxó.

Segundo Siwê (2016), a educação diferenciada permite essa maior liberdade para transmissão de mensagens de suas tradições, sendo as histórias um dos principais meios dessa divulgação. Contadas também para alunos de escolas não indígenas e em diversas oportunidades e projetos de intercâmbio, dentro e fora da aldeia, como vimos acontecer durante o trabalho de campo, “fazendo com que a história não fique só no povo, mas também que passe para outros povos, outras sociedades, para conhecer um pouco essa realidade de muitas histórias”, sendo esta uma ocasião para se conhecer novos Brasis, como disse Siwê.

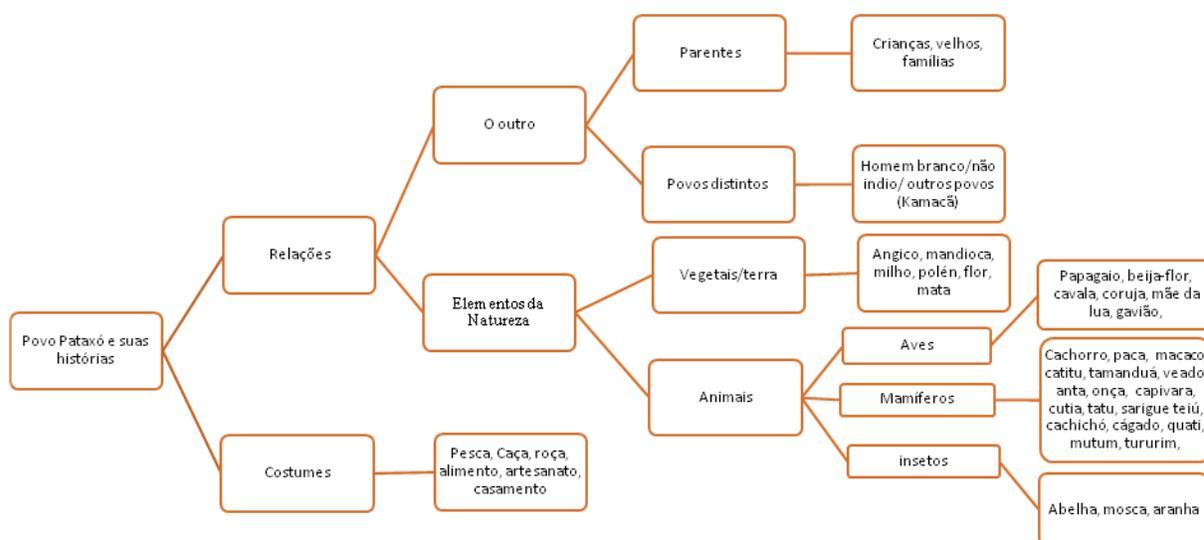


Exemplo de um trabalho realizado na escola na disciplina de Uso do Território. Desenho sem autoria.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

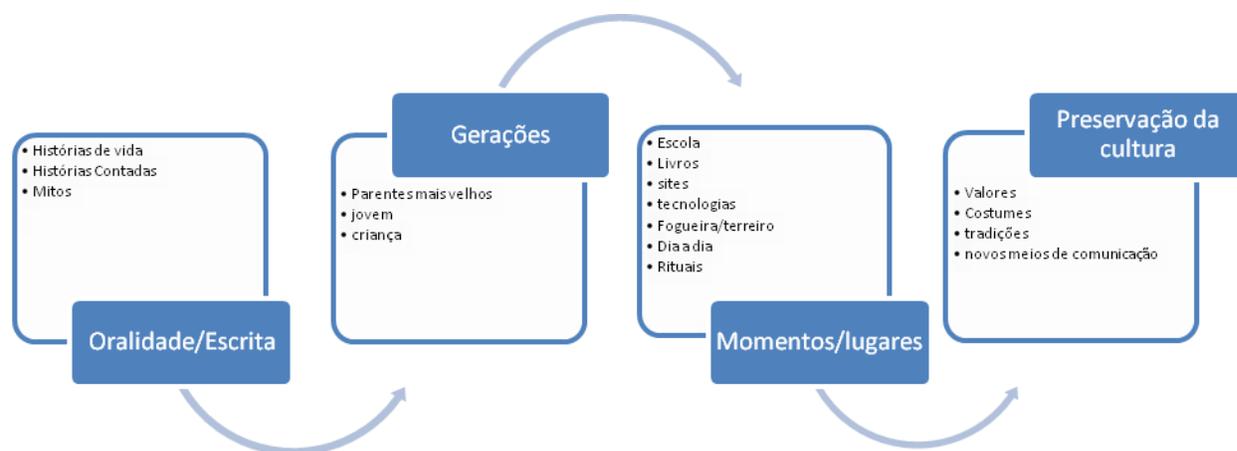
As histórias indígenas aqui apresentadas são componentes da educação Pataxó e mostram-se potenciais para a preservação e divulgação dos costumes desse povo, tanto na própria comunidade como na sociedade em geral. Pudemos perceber isto não somente pelas próprias histórias escritas, mas também pelas entrevistas concedidas pelos indígenas Pataxó. Uma vez que são passadas de geração a geração, as histórias tornam-se promotoras de relações, tanto com o Outro, bem como com a própria natureza. Em relação à natureza, chama-se atenção para elementos de caráter sagrado para os Pataxó da aldeia Muã Mimatxi, transmitindo valores de preservação e de relação com o meio natural no qual vivem. É o que podemos observar no quadro abaixo, que sintetiza os principais elementos, presentes nas histórias analisadas neste trabalho.

**Quadro II**  
**Elementos presentes nas histórias analisadas**



Por outro lado, as histórias aqui analisadas carregam consigo alguns valores e costumes que a cultura indígena preserva, compondo assim parte de suas tradições. Jovens, crianças e velhos se utilizam dessas histórias para apreender o que é próprio dessa cultura indígena, a sua sociabilidade e modo de viver, cada um à sua maneira, uma vez que se trata de gerações distintas, porém, preservando aspectos fundamentais do que lhes fora transmitido. Assim, as histórias indígenas, sejam elas transmitidas de maneira oral ou escrita, passam a ser, na escola um instrumento didático-pedagógico; no terreiro ou na fogueira, parte de rituais, um meio de lazer ou de contato com o sagrado; e no dia a dia, uma maneira de aprender coisas úteis para a vida dessa comunidade indígena, como podemos ver no quadro a seguir. Todas elas transmitem valores, costumes, tradições e ajudam a afirmar uma identidade cultural indígena e, mais especificamente, Pataxó, tendo, portanto, papel educativo fundamental para a preservação cultural e a reprodução social desse grupo que vem construindo uma história específica na aldeia Muã Mimatxi.

### Quadro III Educação na aldeia Muã Mimatxi



Muito embora contar histórias pertença a uma tradição antiga do povo Pataxó, a literatura ou a transcrição de histórias indígenas, tendo o próprio indígena como autor, está em passos

iniciais. Essas autorias de histórias dão aos indígenas a oportunidade de se tornarem sujeitos protagonistas de sua cultura e de sua própria história. Mas estas histórias, no caso da aldeia Muã Mimatxi, só fazem maior sentido quando são abordadas na escola, onde pode ser explorado o seu lado pedagógico, ainda que os seus ensinamentos não se limitem apenas à educação escolar.

É preciso ressaltar, ainda, que não há na cultura da aldeia Muã Mimatxi um *corpus* rígido de histórias a ser transmitido às novas gerações, mas, tão somente, um processo de aprendizagem cultural que faz parte do cotidiano e que acontece no diálogo intergeracional. Portanto, é nesse processo dinâmico e que conta com a participação das novas gerações que a cultura se mantém viva, sendo continuamente reinventada no dia a dia. Construídas e reconstruídas permanentemente, as histórias da cultura e da tradição do povo Pataxó contam também com influências das outras redes de relações, para além da vida escolar e comunitária. Como vimos, a educação intercultural na aldeia Muã Mimatxi, conforme concebida por eles próprios, se constrói nas trocas, não apenas entre os diferentes dentro da comunidade, mas ampliando intercâmbios também com outros grupos, inclusive, não indígenas.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: A Autêntica; FAE/UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. (coord.) O Povo Pataxó e sua História. SEE – MG, 1997.

ANGTHICHAY et al. *O Povo Pataxó e sua História*. Parque Estadual do Rio Doce- MG: MEC /UNESCO/ SEE-MG, 1997.

BANBIRRA, Vera Lúcia de M; ZACCUR, Edwiges. Uma casa de ensinar e aprender no extremo do Brasil. 35ª Reunião Nacional da ANPed. Porto de Galinhas – PE, 2012.

BARRETO, Marco Heleno. *Imaginação Simbólica: Reflexões Introdutórias*. São Paulo; Edições Loyola, 2008.

BRASIL. Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRAZ, Sarah dos Santos. Dona Maria Pakamanakuá Pataxó: Minha mãe, minha memória, um livro aberto para meu povo. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BERGAMASCH, Maria Aparecida. Interculturalidade nas práticas escolares indígenas e não indígenas. In: *Povos indígenas e escolarização*. PALADINO, M; CZARNY, G. (orgs). Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

BORGES, Carolina de Campos; MAGALHÃES, Andrea Seixas. Laços intergeracionais no contexto contemporâneo. *Estudos de Psicologia*, 16(2), maio-agosto/2011, p. 171-177. Disponível em: < <http://www.scielo.br/scielo.php> > Acesso em: 19 de novembro de 2015.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis; Vozes, 1987.

BRAZ, Sarah dos Santos. *Dona Maria, Pakamanakuá Pataxó: Minha mãe, minha memória, um livro aberto para meu povo*. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2011. (Acesso Restrito)

CANDAU, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. *Rev. Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010.

CARDOSO, Cardoso, Thiago Mota; Pinheiro, Maíra Bueno (Orgs.). *Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas*. - Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.

CARREÑO, Maxim Repetto. Educación escolar indígena em Roraima, Amazonas brasileiro: del conflicto intercultural a la construcción de propuestas educativas. *Revista ISEES*, nº 10, janeiro-junho, 2012.

CARVALHO, Maria Rosário de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Cad. CRH*, v. 22, n. 57, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 25 de setembro de 2015.

CHASSOT, A. *Alfabetização científica: questões e desafios para a educação*. 4. ed. Ijuí: Unijuí, 2006.

COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In: CESARIO, P. N ; CUNHA, M. C.(orgs). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura, 2014.

CURT NIMUENDAJU: 104 mitos indígenas nunca publicados: A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, nº 21, p.64 – 110 1986.

Diversa REVISTA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Ano 10 - Número 19 maio de 2012. Disponível em: <https://www.ufmg.br/diversa/19/artigo-escola.html>.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo; Editora Perspectiva, 1972.

ERIKSON, Erik. *Infância e Sociedade*. Rio de Janeiro. Zahar. 1976.

FLICK, Uwe. As narrativas como dados. In: *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. 2. ed. Porto alegre: Bookman, 2004.

GAGNEBIN, Janne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. Editora: Perspectiva, São Paulo, 1999.

GASCHÉ, Jorge. ¿ Qué son “saberes” o “conocimientos” indígenas, y qué hay que entender por “diálogo”? In: *Memorias 1º Encuentro Amazónico de Experiencias de Diálogo de Saberes*, Leticia: Editorial Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, 2010. Disponível em: <<http://www.unter.org.ar/imagenes/Memorias>>. Acesso em: 18 de abril de 2016.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

GOMES, Ana Maria R. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. ?????

GOMES, Ana Maria R.; MIRANDA, Shirley Aparecida. A formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas da “culturas” entre os Xacriabá e os Pataxós. In: CESARIO, P. N ; CUNHA, M. C.(orgs). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura, 2014.

GOMES, Lenice. Enredando a literatura oral: Uma, Duna, Tena, Catena. In: LINS, Claudia; CALVALCANTE, Simone. (orgs). *A vez e a voz da literatura infantil: O que escrevem e pensam os autores*. Maceió: Mundo Leitura, 2016.

GUESSE, Érika Bergamasco. Shenipabu Miyui: literatura escrita indígena como expressão de um legado mítico. XII Congresso Internacional da ABRALIC Centro, Centros – Ética, Estética. UFPR – Curitiba, julho de 2011.

HARTMANN, Luciana. Tomazito, eu e as narrativas: “Porque estou hablando de mi vida”. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto e CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de filosofia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

KANATYO. *Cada dia é uma história*. Brasília – MEC, SEF, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2010.

LIMA, Sônia Filiú Albuquerque. Identidades/diferenças indígenas nas teias de um currículo universitário. 34º Reunião Nacional da ANPED. Natal – RN, 2013.

LIRA, André Augusto Diniz; SILVA, Andreia Ferreira; SALUSTIANO, Alves Dorivaldo. Povos indígenas e escolarização no Brasil. Do plano político-legal à efetivação. *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 8, n. 14, p. 145-157, jan./jun. 2014. Disponível em: < <http://www.esforce.org.br/> > Acesso em: 10 de outubro de 2015.

LUGON, Clovis. *A República Guarani*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

MATOS, Claudia Neiva de. Escritas indígenas: uma experiência poético-pedagógica. *BOITATÁ*, Londrina, n. 12, p. 29-51, jul-dez 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde. 7. ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Hucitec: Abrasco, 2000.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira. A complexidade das relações entre drogas, álcool e violência. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 35-42, jan./mar. 1998.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena o tênue fio entre escrita e oralidade. *Jornal Mundo Jovem*, abril de 2009, página 8.

\_\_\_\_\_. A escrita e a autoria fortalecendo a identidade. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>. Acesso em: 21 fev de 2017.

OLIVEIRA, Elismênnia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. *Ling. (dis)curso (Impr.)* vol.11 no.2 Tubarão May/Aug. 2011.

PÁDUA, Karla Cunha. Calendário socioecológico e memória histórica: conhecimentos de “cá e de lá”. *Relatório parcial de pesquisa*, 2014.

PÁDUA, Karla Cunha. “Nossa mata, nosso rio, nosso mangue”: a escola em narrativas de professores(as) indígenas. *Educação e Foco*, Ano 17, n. 23, julho 2014b. p. 125-150.

PÁDUA, Karla Cunha. The school as a project for the future: a case study of a new Pataxó village school in Minas Gerais. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, v.12, n. 2, July/Dec. 2015. p. 276-312.

PÁDUA, Karla Cunha; CAMPELO, Kátia G. H. R. e VEAS, Maria Regina L.B.. A formação em narrativas de professores/as Pataxó: o calendário socioecológico e suas potencialidades interculturais. *Anais do XXIº Colóquio da Secção Portuguesa da AFIRSE*. Lisboa, 2014, p. 141-2.

PAIXÃO, Adeilton et al. Uma história de resistência pataxó/ Professores Pataxó do extremo sul da Bahia. Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista; CESE, 2007.

PAVAN, Ruth; LOPES, Maria Cristina L. P. A construção de um diálogo intercultural com indígenas por meio da pesquisa-ação não-convencional. 36ª Reunião Nacional da ANPED. Goiânia-GO, 2013.

PEREIRA, Verônica Mendes. A circulação da cultura na escola indígena Xakriabá. 2013.158f. Tse (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

QVORTRUP, Jens. A infância enquanto categorial estrutural. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 36, n.2, p. 631-643, maio/ago. 2010. Disponível em: < <http://www.scielo.br/> > Acesso em: 18 de ago de 2015.

SILVA, L. J.. El método inductivo intercultural y el Calendario Socioecológico como estrategias para el fortalecimiento de una formación crítica e intercultural de profesores indígenas de los estados de Minas Gerais y Bahia, Brasil. *Revista ISEES*, 10, p. 79-94, enero-junio 2012.

SILVA, Regina Simon da. O BARROQUISMO NA SIMBOLOGIA DOS ELEMENTOS DA NATUREZA: AR, FOGO, ÁGUA E TERRA, EM LOS PERROS DEL PARAÍSO, DE ABEL POSSE. IN: VI Colóquio de Estudos Barrocos: I Seminário Internacional de Arte e Literatura Barroca. Natal, RN, 2010.

SILVA, Rogerio Correia da. Participação e aprendizagem na educação da criança indígena. 33ª Reunião Nacional da ANPED. Caxambu – MG, 2011.

SILVA, S. A e PÁDUA, K. C. Explorando narrativas: algumas reflexões sobre suas possibilidades na pesquisa. In: CAMPOS, R.C. P. R. (Org.). *Pesquisa, Educação e Formação Humana: nos trilhos da História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. 2006. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil.> > Acesso em: 24 de fev. de 2017.

TEIXEIRA, Inês A. de Castro e PÁDUA, Karla Cunha. Virtualidades e Alcances da Entrevista Narrativa. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA (AUTO) BIOGRÁFICA, II, 2006, Salvador. *Anais ...*. Salvador: UNEB, 2006. 1 CD-ROM.

THIÉL, Janice Cristine. O saber indígena de narrar histórias. IN: *Anais, Congresso Nacional de Educação*, PR, 2007.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Documentos Curriculares para a Educação Escolar Indígena No Brasil: Da Prescrição Às Possibilidades Da Diferenciação. 35ª Reunião Nacional da ANPED. Porto de Galinhas – PE, 2012.

UNESCO. Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas: perguntas e respostas. 2.ed. – Rio de Janeiro : UNIC; Brasília : UNESCO, 2009. 80 p.

VALLE, Claudia Neto do. Txopai Itohã: mito fundador pataxó. *Acta Scientiarum*, Maringá, 23(1):61-68, 2001.

VEAS, M. R. L. B.; PÁDUA, Karla Cunha. O Calendário Socioecológico e suas potencialidades interculturais: narrativas de professores/as Pataxó. In: 15º Seminário de Pesquisa e Extensão da UEMG, 2013, Belo Horizonte. 15º Seminário de Pesquisa e Extensão da UEMG. Belo Horizonte: Universidade do Estado de Minas Gerais, 2013. p. 1-1.