

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS**

**DANDO COM A LÍNGUA NO PASSADO:**  
**O SER E NÃO SER MARCADO EM DISCURSOS, IMAGENS, OBJETOS E**  
**PAISAGENS.**

**Juliana de Souza Cardoso**

**Belo Horizonte**

**2008**

Juliana de Souza Cardoso

**DANDO COM A LÍNGUA NO PASSADO:  
O SER E NÃO SER MARCADO EM DISCURSOS, IMAGENS, OBJETOS E  
PAISAGENS.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Lingüísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Lingüística.

Área de Concentração: Linguística

Linha de Pesquisa: A - Linguística dos Gêneros e Tipos Textuais

Orientador: Prof. Dr. Luiz Francisco Dias

Belo Horizonte

Faculdade de Letras da UFMG

2008

**DANDO COM A LÍNGUA NO PASSADO:  
O SER OU NÃO SER MARCADO EM DISCURSOS, IMAGENS, OBJETOS E PAISAGENS.**

Juliana de Souza Cardoso

Banca examinadora da tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Lingüísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais:

---

Prof. Dr. Luiz Francisco Dias (Orientador) – UFMG

---

Profa. Dra. Maria Lúcia Rocha-Coutinho – UFRJ

---

Prof. Dr. Márcio D'Oliveira Campos – UNIRIO / MAST

---

Prof. Dr. Milton do Nascimento – PUC Minas

---

Prof. Dr. Antônio Augusto Moreira de Faria – UFMG

---

Profa. Dra. Carmen Lúcia Hernandez Agustini – UFU

---

Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães – UFMG

*Para João e Matheus.*

*Obrigada filhos, por entenderem, torcerem e alegrarem cada um dos meus dias. Por isso valeu a pena!*

# AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Luiz Francisco Dias agradeço por me acolher tão pronta e corajosamente. O apoio e o crédito a mim atribuídos foram os incentivos definitivos para a conclusão deste trabalho tão cheio de idas e vindas.

À Profa. Cristina Magro que, sem saber o que eu poderia oferecer, aceitou o convite e iniciou comigo a trajetória desta pesquisa.

Aos professores Antônio Augusto Faria e Milton do Nascimento pelo redirecionamento das idéias no Exame de Qualificação.

Aos professores, colegas e funcionários do Poslin, pelo convívio acadêmico e pela oportunidade de crescimento, especialmente à Profa. Heliana Mello, à Geralda e à Cida pelo apoio e dedicação.

Aos colegas do Poslin, Sandra Becker e Antônio Marcos Pereira, por ultrapassarem as fronteiras da sala de aula.

À comunidade Pataxó da Reserva Indígena Fazenda Guarani, em especial Bayara, Branca e família, que me acolheram como uma filha.

Aos amigos do ACT/Indiana University que me apoiaram enquanto vivia em terreno estrangeiro. Agradeço especialmente ao Prof. Eduardo Brondízio, Vonnie Peishchl, Tracie Hasie, Rodrigo Penna Firme e à Paula Dias - obrigada Póla, por estar sempre presente e ainda elaborar o francês!

Nesta trajetória valeram os momentos de encontros e reencontros. Agradeço aos novos amigos que acrescentaram mais alegria ao dia a dia, em especial à Filomena C. do Vale, Giselle Martins, Caio Márcio, João Antônio, Elói Azalini, André M. Mendes, André L. Silva, Cel. Alexandre Lucas, Paulo Louzada, Rogério Tobias, Évelin Nascimento, Anaeli Almeida, Elisângela Moraes, Patrícia Letro e Wellington Borges.

Aos velhos amigos, a quem não tenho como expressar tamanha gratidão pelo companherismo e doçura com que pacientemente escutaram meus momentos de desconforto. Obrigada Márcio Antônio da Silva, Loredana Ribeiro, Nara Maldonado, Andrei Isnardis e Suzana Braga.

À Tânia Pôrto e Carlos Magno, meus padrinhos e companheiros, muito mais do que colegas de trabalho.

À Claudinha Malafaia, Dio Dantas, Cynthia Cardoso, Maria Guimarães e Sandra Cambraia: não sei o que faria sem vocês!

Ao Emilio Moran que soube me ouvir, criticar, estimular e se mostrar um grande companheiro.

À minha família que proporcionou carinho, compreensão e condições práticas para seguir meu caminho. Mais ainda, meus pais acrescentaram exemplo e perseverança ao seu amor incondicional; Cynthia, minha irmã, me fez saber o quanto posso; meus irmãos, Ricardo e Rodrigo, deram o suporte que somente os irmãos de verdade são capazes de oferecer. E à Tia Regina e Vó Berenice, que sem saber, estiveram presentes nas ocasiões mais difíceis.

Aos meus filhos, João e Matheus, que pouco me conhecem fora do assunto e do compromisso chamado doutorado. Obrigada pelo amor, pela alegria e pela intensidade de suas presenças!

À CAPES pela concessão da bolsa de estudos no curso de Doutorado na UFMG e ao CNPq pela concessão da bolsa de Doutorado Sandwish na Indiana University, EUA.

*Cada ser humano só é capaz de criar artefatos culturalmente significativos se receber, de outros seres humanos e de instituições sociais, um montante significativo de assistência. No meu caso [e meu também!!!] só pude escrever este livro ... porque recebi (...) assistência de todas as outras pessoas que, nos últimos 2.500 anos de civilização ocidental, ensinaram e escreveram sobre os enigmas básicos da cognição humana.*

TOMASELLO (2003, p.VI)

## RESUMO

Este estudo se caracteriza pelo seu perfil multidisciplinar, suporte para a investigação dos processos de constituição identitária vivenciados pelo grupo Pataxó que migrou na década de 1980 para a Reserva Indígena Fazenda Guarani, em Carmésia, Minas Gerais. Os temas que orientaram a pesquisa foram a linguagem, a identidade e a cultura que se desdobraram em discussões sobre subjetividades, adaptação e estratégias de sobrevivência. A abordagem analítica dos dados implicou na interação de sub-disciplinas da Lingüística (Análise do Discurso e Lingüística Antropológica), da Ecologia (Humana e Histórica) e a da Arqueologia.

Para a verificação dos processos de identificação do grupo Pataxó, utilizei os marcadores enunciativos e culturais presentes no seu discurso, nos documentos históricos, nas imagens e na cultura material. A análise integrada dos dados revelou um grupo em processo de estruturação e adaptação que se reflete na constituição de sua identidade étnica. Esta, por sua vez, demonstra-se múltipla e o resultado de esforços contínuos do grupo em resgatar o que foram seus antepassados e em ajustar seu modo de vida de acordo com a demanda da sociedade nacional e com sua representação de índio aos recursos disponíveis. A estes esforços denominei estratégias de sobrevivência. No caso específico do grupo estudado, apenas o conjunto de marcadores, enunciativos e culturais, proporcionaria a distinção do grupo em relação aos demais.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Estratégias de Sobrevivência; Identidade, Marcadores Enunciativos; Marcadores Culturais; Multidisciplinaridade; Pataxó; Resgate.

# **ABSTRACT**

This is a multidisciplinary study examining the processes of ethnic identity experienced by the Pataxo, an indigenous population that migrated in the 1980's to the Indigenous Reserve Fazenda Guarani in Camesia, Minas Gerais. The themes that guide the research were language, identity, and culture and how they played out in terms of subjectivities, adaptation, and survival strategies. The data was analysed using an interactive approach among areas of Linguistics (Discourse Analysis and Anthropological Linguistics), Ecology (Human Ecology and Historical Ecology), and Archeology.

In order to uncover the processes of identity building of the Pataxo, I used linguistic and cultural markers found in their discourses, historical and material cultural evidence. The integrative analysis of the data revealed a group undergoing processes of restructuration and adaptation with regards to their ethnic identity. This identity proves to be the result of continued efforts by the Pataxo to preserve what they can from their ancestors, while at the same time adjusting to changes taking place in the national society, their representation of indigenous people and their relationship with to natural resources. I have referred to these efforts as survival strategies. A set of linguistic and cultural markers provide the distinctiveness of this group in relation to other groups.

Key Words: Discourse Analysis; Survival Strategies; Identity, Linguistics, Cultural Markers, Multidisciplinarity, Pataxo, Recover.

# RÉSUMÉ

Cet étude a un caractère multidisciplinaire, et constitue une recherche des processus identitaires ethniques vécus par le Pataxo, une population indigène qui a émigré dans les années 80 à la Réserve Indienne Fazenda Guarani, à Camesia, Minas Gerais. Les thèmes qui dirigent cette recherche sont le langage, l'identité, et la culture, et les enjeux de ces thèmes par rapport aux subjectivités, à l'adaptation et aux stratégies de survivance. L'approche analytique des données a exigé une approche interactive entre les aires de la linguistique (l'analyse de discours et la linguistique anthropologique), de l'écologie (L'écologie humaine et l'écologie historique), et de l'archéologie.

Pour établir les processus identitaires des Pataxó, j'ai utilisé des "markers" linguistiques et culturels présents dans leurs discours, dans leurs images et dans leur culture matérielle. L'analyse intégrative des données a révélé un processus de structuration et d'adaptation par rapport à l'identité ethnique des Pataxó. Cette identité s'est révélée multiple; elle résulte des efforts continués du groupe pour préserver ce qu'étaient leurs ancêtres, lorsqu'ils s'adaptent aux changements dans la société nationale, dans leur représentation des populations indigènes et dans leur rapports avec les ressources naturels. Je désigne ces rapports comme stratégies de survivance. Dans le cas du groupe étudié, une série des markers linguistiques et culturels apporte la distinction du groupe par rapport aux autres.

Mots-clés: Analyse de Discours; Stratégies de Survivance; Identité; Linguistique; Markers Culturels; Multidisciplinarité; Pataxó; Recouvrer.

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1: Adaptação do Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju.....                                  | 81  |
| Figura 2: Localização do Parque Nacional do Monte Pascoal .....                                    | 82  |
| Figura 3: Botocudos, Puris Patachos e Machacalis .....                                             | 83  |
| Figura 4: Família de Botocudos em viagem .....                                                     | 85  |
| Figura 5: Território ocupado pelo grupo Pataxó no sul da Bahia, 1815-17 .....                      | 86  |
| Figura 6: Mapa de localização da RI Fazenda Guarani em Minas Gerais. ....                          | 90  |
| Figura 7: Terras Indígenas no Brasil. ....                                                         | 91  |
| Figura 8: Ambiente da RI Fazenda Guarani/MG. ....                                                  | 92  |
| Figura 9: Elementos construtivos encontrados na RI Fazenda Guarani. ....                           | 94  |
| Figura 10: Divisão aproximada das comunidades na RI Fazenda Guarani, Carmésia, MG. ..              | 98  |
| Figura 11: Botocudos nas matas do Mucuri. ....                                                     | 107 |
| Figura 12: Relevo onde foram assentadas as Aldeias na Bahia e em Minas Gerais.....                 | 108 |
| Figura 13: Aspecto do solo nos dois ambientes ocupados pelo grupo. ....                            | 109 |
| Figura 14: Referência ao clima através do vestuário. ....                                          | 110 |
| Figura 15: Recursos hídricos.....                                                                  | 111 |
| Figura 16: Família de índios Botocudo .....                                                        | 114 |
| Figura 17: Artesanato para vender aos alunos do Ensino Fundamental de Itabira/MG .....             | 124 |
| Figura 18: Patachos do Rio do Prado.....                                                           | 141 |
| Figura 19: Artesanato Pataxó vendido pela internet.....                                            | 147 |
| Figura 20: Estratégias de sobrevivência - memória de velhos e educação das crianças. ....          | 151 |
| Figura 21: Comparação entre as aldeias da Bahia e Minas Gerais: elementos construtivos.            | 154 |
| Figura 22: Mitos de Origem Pataxó .....                                                            | 156 |
| Figura 23: Rituais - Awê .....                                                                     | 161 |
| Figura 24: Referências temporais identificadas na enunciação dos entrevistados: passado.           | 168 |
| Figura 25: Referências temporais identificadas na enunciação dos entrevistados: presente.          | 170 |
| Figura 26: Referências espaciais identificadas na enunciação dos entrevistados. ....               | 171 |
| Figura 27: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - os <i>ELES</i> . | 175 |
| Figura 28: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - o <i>ELE</i> .   | 176 |
| Figura 29: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - o <i>ÍNDIO</i> . | 176 |

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 30: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - <i>o NÓS e o PATAXÓ</i> .....          | 178 |
| Figura 31: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - <i>o POVO, o BRANCO, A GENTE</i> ..... | 179 |

# SUMÁRIO

|                                                         |           |
|---------------------------------------------------------|-----------|
| <b>AGRADECIMENTOS</b>                                   | <b>5</b>  |
| <b>RESUMO</b>                                           | <b>8</b>  |
| <b>ABSTRACT</b>                                         | <b>9</b>  |
| <b>RÉSUMÉ</b>                                           | <b>10</b> |
| <b>ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES</b>                            | <b>11</b> |
| <br>                                                    |           |
| <b>PARTE I</b>                                          | <b>15</b> |
| <b>I. INTRODUÇÃO: OU DE COMO ESTA TESE SE ESTRUTURA</b> | <b>12</b> |
| 1.1. Como cheguei até aqui                              | 12        |
| 1.2. Para saber exatamente o quê                        | 13        |
| 1.3. A estrutura conceitual                             | 14        |
| 1.4. Como fazer então?                                  | 21        |
| <br>                                                    |           |
| <b>II. CONVERGÊNCIAS</b>                                | <b>25</b> |
| 2.1. Linguagem                                          | 25        |
| 2.1.1. Incluindo a diversidade                          | 26        |
| 2.1.2. A perspectiva social                             | 32        |
| 2.1.3. O discurso                                       | 37        |
| 2.2. As relações possíveis: os marcadores               | 40        |
| 2.3. Definindo o que estudei: a identidade              | 42        |
| <br>                                                    |           |
| <b>III. METODOLOGIA</b>                                 | <b>51</b> |
| 3.1. Complexidade e multidisciplinaridade               | 51        |
| 3.2. Lingüística                                        | 54        |
| 3.2.1. Lingüística Antropológica                        | 54        |
| 3.2.2. Análise do Discurso                              | 57        |
| 3.3. Ecologia                                           | 59        |
| 3.3.1. Ambientação teórico-metodológica                 | 61        |
| 3.4. Arqueologia                                        | 65        |
| 3.4.1. Do que trata a disciplina                        | 65        |
| 3.4.2. Suporte teórico                                  | 67        |
| 3.4.3. A arqueologia no nosso caso                      | 73        |
| 3.5. Procedimentos                                      | 76        |
| 3.5.1. Informantes                                      | 77        |

|                                                              |            |
|--------------------------------------------------------------|------------|
| 3.5.2. O grupo .....                                         | 78         |
| 3.5.3. Histórico .....                                       | 83         |
| <b>PARTE II .....</b>                                        | <b>89</b>  |
| <b>IV. O CASO ESCOLHIDO: OS PATAXÓ DE MINAS GERAIS .....</b> | <b>90</b>  |
| 4.1. A Reserva Indígena Fazenda Guarani.....                 | 90         |
| 4.2. O grupo em seu meio .....                               | 95         |
| 4.2.1. Organização territorial e social .....                | 97         |
| 4.2.2. Os Pataxó em adaptação .....                          | 106        |
| 4.2.3. As adaptações .....                                   | 112        |
| 4.3. As bases da identificação Pataxó .....                  | 138        |
| 4.3.1. Bases materiais .....                                 | 138        |
| 4.3.2. Bases imateriais .....                                | 150        |
| 4.4. Como se relacionam.....                                 | 164        |
| 4.4.1. Tempo: passado.....                                   | 164        |
| 4.4.2. Espaço: lá .....                                      | 170        |
| 4.4.3. Pessoaalidade: quem é quem afinal? .....              | 172        |
| <b>PARTE III .....</b>                                       | <b>185</b> |
| <b>V. CONCLUSÃO .....</b>                                    | <b>186</b> |
| <b>VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>                  | <b>202</b> |
| <b>ANEXO I .....</b>                                         | <b>214</b> |



# I. INTRODUÇÃO: OU DE COMO ESTA TESE SE ESTRUTURA

## 1.1. Como cheguei até aqui

Esta tese é o corolário de uma vida acadêmica marcada pela multidisciplinaridade. A importância desse fato é base para a própria justificativa desta pesquisa. Inicialmente, uma graduação em *Ciências Biológicas*, seguida de um trabalho com ecologia e comportamento de primatas. Portas abertas para um “namoro” com as *Ciências Sociais*, especificamente com a *Antropologia*, e um convite inesperado para a *Arqueologia*. Pronto! Estava inserida na interdisciplinaridade. Àquela época, a etologia falava alto e a materialidade da cultura dominava o conteúdo da análise. Foi preciso um mestrado em *Psicossociologia* para entender a surpreendente pragmática que se revelava no discurso. Nos trabalhos de campo realizados profissionalmente na região de Jequitaiá, Minas Gerais, fui seduzida a entender como grupos podem se identificar, ou não, a partir de marcadores culturais. A *Linguística* me permitiu essa leitura, ou seja, o discurso manifesto em suas múltiplas dimensões possibilitando compreender a complexidade do comportamento. No meio de toda a interatividade vivenciada no cotidiano, não apenas acadêmico, surgiram questões referentes às influências ambientais sobre as atividades humanas, e vice-versa. Eis que me volto às origens, um círculo de vida se fecha, e busco na *Ecologia Humana* o aconchego das variáveis ambientais, sócioeconômicas, físicas e biológicas, algo próximo a padrões comportamentais humanos.

Nestas idas e vindas, recuo a 2000 quando defendi a dissertação de mestrado cujo título foi *O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os índios Pataxó*. A trajetória que percorri desde então, sugeria uma mudança na escolha do tema e do grupo para a elaboração de uma tese de doutorado. Súbita mudança de planos. A sedução foi

tamanha, que a própria academia sinalizou pelo “resgate” dos dados e um novo olhar. Indicações estudadas, sugestões acolhidas, reelaborações praticadas: eis que os Pataxó retornaram à cena!

## **1.2. Para saber exatamente o quê**

A pesquisa se fundamentou em minha experiência anterior com os índios Pataxó de Minas Gerais (CARDOSO, 2000). Visando um aprofundamento destes estudos sobre identidade, parti do seguinte questionamento: é possível identificar ou classificar grupos étnicos através de marcadores culturais e/ou enunciativos presentes em discursos, nos documentos históricos, em imagens e na cultura material?

Caso isso fosse possível, ponderei sobre outros questionamentos, um pouco mais ousados, a saber:

É possível delimitar fronteiras e estabelecer limites a ponto de definir grupos étnicos ou culturais a partir de traços ou reminiscências culturais?

A relação de um grupo humano com seu meio ambiente revela nuances de seu processo identitário?

A utilização integrada de ferramentas metodológicas e teóricas de disciplinas diferentes contribui para a investigação do processo identitário de grupos étnicos?

Assim sendo, elaborei a seguinte hipótese: se os grupos étnicos se distinguem uns dos outros por meio de marcadores culturais e enunciativos, então é possível verificar os processos de constituição identitária através destes elementos presentes no discurso, nos documentos históricos, nas imagens e na cultura material dos grupos e essenciais aos seus processos de adscrição e identificação.

### **1.3. A estrutura conceitual**

Caracterizado pela multidisciplinaridade, este trabalho lançou mão de diferentes possibilidades de investigação sobre um mesmo dado objetivo com a ajuda de várias disciplinas (BECKER, 1997). Estas, por sua vez, contribuíram com sua teoria e método apresentando resultados analisados conjuntamente e tendo a Lingüística como referência.

Assim sendo, os temas centrais abordados nesta tese foram a linguagem, a identidade e a cultura, que se desdobraram em discussões sobre: marcadores culturais, subjetividades, adaptação, memória, tradição e estratégias. Na busca da coerência, esses conceitos deverão ser abordados a partir da interação analítica dos seguintes sub-ramos disciplinares: Análise do Discurso, Lingüística Antropológica, Ecologias Humana e Histórica e Arqueologia.

A *linguagem*, elemento através do qual se realizou esta investigação: o meio. Foco de curiosidade e sedução que acompanha o homem desde sempre, a língua se constituiu como objeto mesmo de uma ciência apenas no início do século XX, com Ferdinand de Saussure (1955). Nesse momento, se definiu como Lingüística a ciência que visava descrever ou explicar a linguagem humana, como uma propriedade que expressa e recebe informações de modo significativo por meio de signos, sob a forma verbal, oral ou escrita (ORLANDI, 1987).

Diante do universo de possibilidades a que tive acesso durante esta pesquisa, foi possível verificar que os estudos sobre a linguagem ultrapassam em profundidade e complexidade aquilo que pode ser percebido pelos sentidos isolados, implicando em processos cujas bases, e apenas nelas, me atrevo a tocar nesta tese. Foi com esta perspectiva que escolhi as abordagens teórico-metodológicas por meio das quais a linguagem situa o indivíduo no mundo, confere sua identidade e lhe possibilita a interação sócio-cultural e de grupos, alterando-os e se deixando alterar. Ou seja, uma perspectiva alinhada com a Análise do Discurso de M. Pêcheux (2006) e da Lingüística Antropológica,

sub-campo da Lingüística que trata do lugar da linguagem no contexto social e cultural, seu papel na constituição e sustentação das práticas culturais e estruturas sociais (FOLEY, 2001). Para a análise, o discurso: *lugar de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação etc.* (ORLANDI, 1990 p.18). Neste sentido, trato o discurso como a manifestação da linguagem por vias e suportes os mais diversos, a saber, verbal/oral, escrito, pictórico ou iconográfico, concreto, objetificado, edificado ou materializado na paisagem.

Meu objetivo ao estudar a linguagem por meio da análise das possibilidades de manifestação de discursividades foi a investigação da constituição de identidades. Aproveitei a “deixa” de Rajagopalan (1998, p.41), segundo a qual a *identidade de um indivíduo se constrói na língua e através dela* e fiz da linguagem a via de acesso, o meio escolhido. As abordagens conceituais que escolhi foram desdobradas da clássica definição de Fredrik Barth (1976), que trata de processos sociais de exclusão, incorporação e preservação de categorias fundamentais quando do contato entre grupos. Nesta dinâmica as diferenças e as particularidades são essencialmente contrastantes, adscritivas, e assim, cada um por seu turno, torna-se próprio, torna-se grupo.

A perspectiva processual e histórica que perpassa a definição do termo impede o congelamento de um grupo em um tempo e lugar precisos. Dessa forma, identidades podem ser geradas, preservadas, extintas ou transformadas, dependendo das atribuições pelas quais passam na realização cotidiana de sua própria história e não apenas de uma vontade consciente e simbólica do grupo (BRANDÃO, 1986).

Neste sentido, Barth (1976) sugere que a manipulação da identidade, em termos de sua transformação e/ou recriação, implica em uma codificação de meios de expressão através da seleção de sinais de identificação e de valor, assim como da supressão de outros elementos culturais. Surgem novos traços ou marcadores culturais e assim se constituem tradições históricas que justificam e glorificam tanto as características quanto a identidade. Como consequência, significados são criados, repartidos e repassados pelas comunidades

e dentro delas (CARDOSO, 2000). Diante disso, o conteúdo das identidades diminui em importância, uma vez que se trata do produto de uma dinâmica relacional, variável. No entanto, passa a ser essencial o estabelecimento de fronteiras, pois a elas caberá o papel de marcar a dicotomia entre grupos (BARTH, 1976). Essas diferenças, estabelecidas pelas fronteiras, deverão ser mantidas através dos marcadores culturais, que variam ao longo do tempo e ao sabor de interferências, internas e externas. Através deles serão constituídos os padrões de categorias e, assim, os indicadores de alteridade, com seus significados e reações reveladoras de comportamentos.

Na Linguística, estes *marcadores culturais* são abordados como *marcadores enunciativos* e ocorrem, além da manifestação oral, em textos escritos. Eles são de difícil conceituação e apreensão devido à sua multifuncionalidade, uma vez que, *a priori*, qualquer item linguístico poder operar como tal (ANDRADE, 2006). Em outras situações, quando são usados com a finalidade de diferenciar e classificar os sujeitos, assinalando diferenças e o pertencimento a um ou outro grupo, Oliveira (2003) se refere a eles como *marcas identitárias*, sendo entendidos como elementos com significados culturalmente inventados.

Na Arqueologia e na Antropologia esses marcadores estão presentes na cultura material, na paisagem, nos sítios arqueológicos e são analisados em seu tipo de uso, função e até mesmo na cosmologia dos grupos (SCHMITZ, 1996; TENÓRIO, 2003). A sua utilização torna metodologicamente viável a inserção de um objeto dentro de um contexto, possibilitando uma leitura do sistema como um todo (ROGGE, 2004).

Neste sentido, a *paisagem* se torna um texto, que deve ser decifrado a partir da sutileza de sua expressão física e segundo comportamentos e ações padronizadas nela marcados e que são tradicionalmente referenciados como cultura. Esta revela padrões que se ocultaram nas ocupações contínuas e descontínuas de pessoas do passado e do presente (BALÉE & ERICKSSON, 2006).

Considerando essa perspectiva relacional, comecemos pelo entendimento de Kroeber sobre cultura para compreender a identidade por meio de marcadores culturais. Segundo ele, a cultura representa

*a soma total do que um indivíduo adquire da sua sociedade – aquelas crenças, costumes, normas artísticas, hábitos alimentares, e habilidades que chegam até ele não pela sua própria atividade criativa, mas como um legado do passado, transmitido por educação formal e não formal (KROEBER & KLUCKHOHN apud CAMPOS, 2007)*

Desta forma, investiguei a cultura em um universo amplo de ocorrências: em primeira instância, no discurso oral, ainda não concretizado e não palpável, das conversas informais e entrevistas que me foram concedidas por companheiros na Reserva Indígena Fazenda Guarani, em Carmésia/MG. Também no discurso escrito, onde as narrativas históricas se materializam nos documentos oficiais e técnicos.

Uma dimensão que não poderia deixar de considerar – ora sou arqueóloga! –, o da cultura material. Instância que se objetiva nos adornos, no vestuário, nos utensílios de cozinha, nas armas, nas habitações, nos artefatos rituais etc., incluem-se ainda aqueles que se revelam na sua arquitetura e na alteração da paisagem. Todos, em um conjunto, constituindo seu patrimônio. Como em quaisquer grupos pelo mundo afora, frutos de trocas umas mais intensas que as outras, com maior ou menor assimilação, desiguais certamente, mas, sem dúvida, constituintes de processos que caracterizam a dinâmica cultural.

Considerando que o registro material torna-se, em certa perspectiva, uma extensão do pensamento individual e social, para entender a organização cultural, tomemos, ainda, a noção de cultura na perspectiva da Antropologia do Simbólico. Segundo Geertz (1989) a cultura é um sistema de significados codificados em símbolos e articulados no comportamento, que é, em si, visto como ação simbólica. Os símbolos seriam, então, percebidos como expressões públicas de práticas e entendimentos comuns entre aqueles que compartilham a mesma cultura. Os significados culturais, da mesma forma, não estariam em mentes individuais, seriam repartidos entre os atores sociais, sendo, pois, públicos e codificados em símbolos. Desta forma, o pensamento está associado a uma

dimensão social e pública, a partir de uma função particular do pensamento individual, enquanto a cultura, entendida nesta linha como um sistema, passa a ser uma rede humana de significâncias de signos ou uma ligação de significados que se expressam através de símbolos.

Os significados subjacentes aos dados obtidos, materializados ou não, foram interpretados segundo a perspectiva da Lingüística Antropológica de que trata W. Foley (2001). Isto é, durante o tratamento dos dados, o significado foi entendido como a convenção ou o entendimento interposto, desejado ou pretendido entre os membros de um grupo social. A intenção foi verificar em uma conversação entre um falante e o grupo em que ele se insere, não necessariamente o que quis dizer, mas o que os participantes determinaram como o sentido, a direção proposta pelo enunciado para a continuidade da interação, já que é algo que alguém cria com outros e foi convencionado nas práticas lingüísticas e culturais passadas.

No tocante às práticas culturais passadas, as narrativas constituem fontes elementares de sua expressão, não a partir de um reflexo direto e inequívoco, mas a partir de uma mistura da cultura e das expectativas individuais (CHAFE, 1990). Elas estabelecem relações e conexões com outros, sejam indivíduos ou culturas, definindo seus papéis e lugares contextuais no curso de sua história. Bruner (1996) caracteriza a narrativa como um modo de pensar, um suporte para organizar nosso conhecimento e veicular nosso aprendizado. Talvez possam ser imaginadas como uma fôrma, em minhas palavras e sem que se considere literalmente! Uma fôrma que direciona exclusões e incorporações, que orienta escolha, que estabelece diferenças e reconhece semelhanças. Pela narrativa, uma comunidade expressa suas relações com o meio envolvente, natural e social, sua história, seus valores e suas necessidades.

Por outro lado, as narrativas são formas lingüísticas que, aplicadas a eventos imaginados e a experiências, criam estórias. Estas são continuamente construídas e interpretadas, tomando a função de arquivo e de interpretação com vistas à sua reutilização

e transformação da organização social e cultural do grupo ao qual pertence (OLSON, 1996). Nesta perspectiva, acredito nas narrativas como fruto da expressão cultural e na percepção de suas mudanças através de sua materialização e oralidade.

Falar em mudanças no período histórico atual, em que elas ocorrem de maneira intensa e estrutural, implica tratar a *memória* como um elemento essencial na busca ou atribuição de identidades, seja individual ou coletiva. Segundo Le Goff (1990), a memória é onde cresce a história e é ela quem a alimenta. Ela procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro, permitindo a relação dos dois primeiros ao mesmo tempo em que interfere no processo atual das representações (BOSI, 1979). Pela memória, o passado não só vem à tona, misturando-se com as percepções imediatas, como também “desloca” estas últimas, ocupando todo o espaço da consciência. Ela aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. Neste sentido, a memória coletiva estrutura os sistemas, colocando os atores sociais em certas posições, desempenhando papéis segundo uma tradição.

Tomo emprestado de Hall (1997) sua noção “pós-moderna” de *tradição*, que a define como o meio através do qual os grupos se estruturam no tempo e no espaço pelas práticas sociais recorrentes, inserindo suas atividades e experiências particulares na continuidade do passado, presente e futuro. Diferencia-se, sobremaneira, da noção que o senso comum reproduz de um todo unificado e bem delimitado em um tempo e espaço definidos. Afinal, qual é o tempo, qual é a prática e qual é o lugar em que ela se realiza?

Pertencentes a estas duas noções de tradição, o patrimônio cultural e natural constituem parte dos bens inestimáveis da humanidade. Considerados parte dos bens inestimáveis da humanidade, a Carta de Lausanne da Conferência das Nações Unidas define o patrimônio cultural como o conjunto de bens móveis e imóveis de cada país em particular e se refere às obras de arte e de arquitetura, manuscritos, livros e outros bens de interesse artístico, histórico, arqueológico e etnológico, assim como às coleções importantes e científicas de livros e arquivos, incluindo os musicais (CURRY, 2000). Isso implica em

dizer que os bens culturais são o produto e o testemunho das diferentes tradições e realizações intelectuais do passado.

Segundo Gomez (2005), o patrimônio cultural de um povo é um elemento diferenciador, que atribui singularidade, autenticidade e identidade própria ao grupo que o possui. Os elementos do patrimônio são componentes estruturadores que, em sua vivência, inspiram valores ligados à nação, à ética e à solidariedade, estimulando o sentimento de pertencimento através de um profundo senso de lugar e de continuidade histórica. Neste processo, conferem orientação, fazem existir e realizar a cidadania, pressupostos básicos para que um grupo se reconheça como tal. Os sentimentos que o patrimônio evoca são transcendentais, ao mesmo tempo em que sua materialidade povoa o cotidiano e referencia fortemente a vida das pessoas. Gonçalves (2003) argumenta que o patrimônio não se refere apenas a representações materiais de uma identidade e de uma memória étnicas. Ultrapassando a esfera acadêmica, que reflete sobre suas questões e funções conceituais, o patrimônio “se presta” a identificar, “é bom para agir”, pois, de certo modo, forma as pessoas, posto que é símbolo, manifestação de um fato, ser ou idéia.

Ainda mais, o patrimônio se refere às representações que cada sociedade, ou grupo social, cria para identificar a si e ao mundo material, dando unidade à coletividade, formando, assim, as ligações simbólicas dos grupos identitários (PACHECO, 2005).

Finalmente, aos ajustes e aos processos decorrentes da constituição e reconstrução de identidades estamos denominando *estratégias*. Segundo o conceito de De Certeau, estratégias são

*ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem* (DE CERTEAU, 1996 p.102).

Assim, as estratégias representam um tipo específico de habilidade e elas determinam possibilidades de conquista de um espaço e/ou lugar para si próprio. De minha

parte, a estratégia consiste em articular as diversas instâncias de observação do grupo tratadas no decorrer da construção desta tese, propondo um diálogo das referências históricas com o presente material, lingüístico, social e ambiental, visando compreender o processo de constituição de identidades locais.

## **1.4. Como fazer então?**

Por se tratar de uma tese de natureza multidisciplinar, as técnicas utilizadas para obtenção e análise dos dados acompanharam esta perspectiva. Assim sendo, utilizei a observação participante e entrevistas, acompanhadas por um levantamento bibliográfico, fotográfico e documental a fim de dar suporte aos dados lingüísticos, etnológicos e arqueológicos obtidos em campo.

Os alvos das entrevistas e observações foram pessoas escolhidas em campo devido à sua vivência e história de vida, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento sobre a história do grupo, seus costumes, seu meio e seu patrimônio.

A metodologia empregada seguiu a perspectiva da Lingüística Antropológica descrita por Duranti (1997), segundo o qual o foco dos estudos deve ser as formas lingüísticas como elementos constitutivos da vida social.

Os dados obtidos constituíram o aparato necessário para uma descrição densa, nos termos de Geertz (1989), das práticas diárias e rituais, bem como das narrativas locais, da organização social e das relações entre as pessoas e delas com o meio.

Os documentos escritos e as entrevistas foram estudados segundo a abordagem que perpassa È. Benveniste (1989; 1991) e M. Bakhtin (1988), quando tratam da subjetividade na linguagem, e a Análise do Discurso de M. Pêcheux (1999; 2006), quando trata da relação entre a linguagem e sua dimensão histórica e social.

Através dos dados históricos e documentais presentes nos discursos da comunidade da Reserva Indígena Fazenda Guarani e na cultura material, constitui um fio condutor que me permitiu examinar as correlações e os entendimentos dos fenômenos envolvidos no processo de constituição, construção e/ou atribuição de identidades. Neste sentido, utilizei as proposições conceituais de arqueólogos como Thomas (1999), Hernando (2002), Jones (2002) e Orser Jr. (2005) a respeito da utilização dos vestígios materiais como índices das culturas do passado. Apropriando-se destes elementos, tais como as narrativas e os artefatos, alguns profissionais têm tentado manipular a ordem social e promover um sentimento de pertencimento (STASKI *apud* ORSER Jr, 2005). O uso inadequado destes elementos tem gerado algo próximo à mercantilização de identidades étnicas e discussões que aplico ao grupo estudado.

A análise ecológica dos dados seguiu a perspectiva das Ecologias Histórica e Humana, que concebem a paisagem como um texto. Nestas abordagens, os significados são inscritos e podem ser lidos por meio das formas através das quais uma cultura altera seu ambiente natural, levando em consideração o tempo e as interpretações simbólicas que o grupo atribui às suas interações com as plantas, com os animais e com as características ambientais. Pelos seus princípios, os ambientes naturais, após a intervenção humana, jamais serão regenerados segundo sua forma original, criando a possibilidade de se trabalhar a paisagem como 'informante' dos usos múltiplos que sobre ela ocorreram. A sua metodologia investiga padrões, resíduos e anomalias das atividades humanas impressas na paisagem como dados primários. Assim, termos lingüísticos, narrativas, história oral e memórias sobre o ambiente, bem como a cultura material, os sítios arqueológicos e os padrões de assentamento são as vias pelas quais a investigação toma lugar (BALÉE & ERICKSON, 2006).

Feita a apresentação, eis que esta tese assim se estrutura: na primeira parte trato do referencial teórico mencionado nesta Introdução; na seção intermediária apresento os

resultados obtidos em campo e sua discussão segundo as abordagens que constituem o perfil multidisciplinar deste trabalho; e, na terceira parte, proponho conclusões a respeito de minha hipótese e questionamentos levantados neste capítulo e ao longo do texto.

No Capítulo 2 abordo a linguagem e como ela foi estudada por lingüistas cujas perspectivas consideram sua inserção na diversidade cultural e no contexto social. Neste capítulo, sem a pretensão de esgotar a variedade de possibilidades para a compreensão do tema, lancei mão da prerrogativa multidisciplinar, histórica e relacional que perpassou toda essa investigação. Utilizei os aspectos que considerei importantes em cada um dos autores citados, visando obter os subsídios necessários para a análise dos dados, para a discussão da hipótese levantada e das questões formuladas nesta primeira parte do trabalho, bem como para a elaboração da conclusão. Junto com o tema da linguagem, trabalhei os conceitos de cultura, identidade e marcadores culturais e enunciativos e seus desdobramentos.

No Capítulo 3 tratei da metodologia com a qual esta tese foi elaborada. Através de uma abordagem multidisciplinar, visei integrar a Linguística Antropológica e a Análise do Discurso, as Ecologias Humana e Histórica, e a Arqueologia. Apresentadas as disciplinas, descrevi os procedimentos adotados em campo e na análise dos dados. Ao final do capítulo, o grupo Pataxó estudado nesta tese foi introduzido ao leitor a partir de um breve histórico.

Na Parte II discuti os dados obtidos junto aos moradores da Reserva Indígena Fazenda Guarani (Carmésia/Minas Gerais) e da Aldeia de Barra Velha (Porto Seguro/Bahia). Os resultados desta seção foram analisados separadamente segundo as disciplinas escolhidas, a saber, Ecologias Humana e Histórica, Arqueologia e Linguística.

Finalmente, na Parte III, apresento a Conclusão do trabalho. Integrando os dados de campo e o suporte teórico escolhido, digo ao leitor quais questões consegui responder e se minha hipótese foi aceita ou refutada. Ou seja, discuto assertivamente a validade da integração multidisciplinar na investigação de marcadores enunciativos e culturais utilizados

nos processos identitários de grupos étnicos e como este processo ocorre no grupo escolhido.

Consegui aguçar sua curiosidade?

## II. CONVERGÊNCIAS

*Palavras são feitas de movimento, de ação ou resposta a alguma espécie de remoção; e o gesto é feito de linguagem – da linguagem anterior, para além ou paralela à linguagem das palavras.*

(BLACKMUR, 2003 p.227)

### 2.1. Linguagem

Neste capítulo apresento as abordagens teóricas que estudam a linguagem e que considero coerentes à discussão que proponho sobre o processo de constituição de identidades étnicas.

Antes de iniciar o capítulo, no entanto, eis um pequeno trecho em que Foucault sintetiza a experiência que vivi na construção desta tese:

*Entre as marcas e as palavras, não difere a observação da autoridade aceita ou o verificável da tradição. Por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único.*

(FOUCAULT, 2002 p.47)

A tese...

### 2.1.1. Incluindo a diversidade

A relação acadêmica entre linguagem e cultura remonta ao século XVIII, tendo sido marcada por Herder, em 1784, quando propôs a pluralidade do termo “cultura” a partir da análise da diversidade das línguas. Ele entendia que a história da humanidade não seguia uma narrativa unilinear, pois havia uma pluridade cultural em períodos e nações e, dentro destas, diferentes culturas sociais e econômicas (CUCHE, 2002; EAGLETON, 2005).

O vínculo entre as duas noções, linguagem e cultura, no entanto, apenas se consolidou, nos novecentos, quando F. Boas, E. Sapir e B. L. Whorf elaboram a Teoria do Relativismo, estabelecendo uma fonte exaustiva de investigação nos anos que se seguiram (CUCHE, 2002).

Segundo Lévi-Strauss, deve-se a Franz Boas (1858-1942) a percepção da natureza inconsciente dos fenômenos culturais a partir de suas comparações com a linguagem. Sua penetração na lingüística parte da premissa de que para a compreensão de uma cultura o etnógrafo deve aprender e apreender a língua utilizada pelo grupo, mais do que apenas realizar entrevistas formais (GARDNER, 1995).

Boas (2004) discutia a necessidade de abrir mão de categorias *a priori* a fim de interpretar uma cultura isoladamente e não compará-la com as demais. O fundamento para essa prerrogativa é que cada cultura é única e possui elementos peculiares a ela que apenas poderiam ser captados através da língua, dos costumes e das crenças. A partir desse *insight*, iniciaram-se suas pesquisas etnográficas, tendo sido o primeiro antropólogo a ir a campo e a fazer pesquisas *in situ* com observação direta e prolongada das culturas; cabe a ele, ainda, a invenção da etnografia e do método monográfico, cuja ênfase volta-se à riqueza dos detalhes obtidos em campo.

Trabalhando inicialmente como geógrafo, o autor percebeu que a cultura exercia maior influência sobre a organização social do que o meio físico, contrariamente à tendência

do pensamento acadêmico da época. Reagindo ao Evolucionismo e suas leis universais de funcionamento das sociedades e culturas, Boas instituiu uma metodologia de análise que foi denominada de Particularismo Histórico. Nesta perspectiva, Boas ponderava que as habilidades individuais dos falantes expressas nas aparentes diferenças lingüísticas não implicavam em diferenças cognitivas, mas em características próprias de cada cultura. Pois, se duas culturas não possuísem dois conceitos semelhantes referentes ao mesmo símbolo ou objeto, isso não revelaria uma inabilidade cognitiva de seus falantes, mas uma característica própria de cada cultura em percebê-lo pelo significado que tem em sua própria língua (BOAS,1889).

Em linhas gerais, da escola boasiana pode-se postular que a linguagem é construída, em grande parte, de maneira inconsciente e a partir de processos tais como empréstimos; que a linguagem não determina, mas proporciona a categorização do pensamento; e que cada cultura classifica o mundo de uma maneira diferente e expressa suas idéias a partir de sentenças.

O legado de Boas estendeu-se pela Antropologia e pela Lingüística, tendo influenciado sobremaneira Edward Sapir (1884-1939). Sob sua orientação, o jovem se interessou pelas conexões abstratas entre a personalidade, a expressão verbal e o comportamento socialmente determinado. Para Sapir não havia elementos culturais que passassem imutáveis de uma cultura a outra independente de indivíduos, o que era transmitido eram comportamentos concretos, característicos de cada cultura. Talvez pensasse na impossibilidade de se estabelecer conjuntos limitados e fechados que ao serem compartilhados, ou quando rompessem fronteiras, tivessem suas formas modificadas assim como seus significados. Reflexão que deverá ser retomada na discussão dessa tese.

Sapir foi o primeiro a combinar os conhecimentos sobre uma língua com uma base filosófica e a tratar o pensamento fundamentado pela língua. Para ele, nada na linguagem seria perfeitamente estático, trazendo subjacente a idéia da mudança lingüística e a possibilidade seminal de relacionar os estudos entre linguagem e cultura material. Em sua

percepção, a linguagem moldaria as percepções de mundo, constituindo-se como um símbolo verbal das relações humanas. Desta forma, entender o comportamento cultural só seria possível através da linguagem. Aprofundando a questão, o autor enfatizou que seria uma ilusão pensar que o ajuste à realidade seria viável sem o uso da linguagem e que esta seria meramente um meio para resolver problemas específicos da comunicação e da reflexão. Para ele, o mundo real seria uma grande extensão dos hábitos de linguagem de um grupo construídos inconscientemente. Estes hábitos de linguagem predisporiam o grupo a fazer determinadas escolhas de interpretação e ao indivíduo não seria facultada a escolha, pois não teria consciência desta relação entre a língua e o pensamento. Uma vez que cada cultura seria característica e que a realidade seria construída pela linguagem, socialmente determinada, duas línguas não seriam suficientemente similares para representar uma mesma realidade (SAPIR, 1949).

Os estudos de Sapir foram a base das investigações de Benjamin Lee Whorf (1897-1941). Sem dúvida o mais diferente da tradição boasiana, pois iniciou seus estudos como um cientista natural e foi levado por seus interesses pouco usuais a desenvolver-se de uma forma própria. Herdou de Boas a perspectiva sobre as categorias lingüísticas segundo a qual são inerentemente classificatórias e de Sapir a insistência na sistematicidade destas categorias. Junto a este último, formulou o Princípio da Relatividade Lingüística e, através de estudos empíricos, estabeleceu a relação entre os padrões lingüísticos individuais e seu sistema conceitual de interpretações (FOLEY, 2001).

Visando entender como a linguagem trabalhava, Whorf (1956) investigou sua formação dentro da cultura e como ela refletiria as ações individuais cotidianas. Segundo ele, a linguagem formava o ponto de vista das pessoas e influenciava seus pensamentos. Assim, os *habitual thought* e *thought world* significavam mais do que simplesmente padrões lingüísticos: as analogias e os padrões demonstrariam a influência da linguagem sobre a cultura. Através dos pensamentos cotidianos, coordenados por um pequeno conjunto de elementos lingüísticos que cada indivíduo carrega consigo, ao qual ele denominou

microcosmo, seria possível coordenar o comportamento humano e assim dimensionar e compreender o que seria o macrocosmo. Segundo esta “equação”, as pessoas agiriam diante das situações de acordo com as formas lingüísticas que usam quando falam. Assim sendo, para Whorf, nosso pensamento lingüisticamente determinado sobre o mundo não somente colabora com nossos ídolos e ideais culturais, como também se engaja em nossas reações pessoais inconscientes dentro de padrões, estabelecendo certos tipos de caracteres típicos. Nesta mesma perspectiva, as noções e conceitos não seriam atribuídos da mesma forma pela experiência a todos os homens, mas dependeriam da natureza da linguagem ou linguagens e do uso que eles desenvolveram. Eles não seriam dependentes de nenhum sistema gramatical, e sim do registro da experiência que se fixou na linguagem, integrando seus padrões manifestados no léxico. Ou seja, as noções e os conceitos seriam empregados como uma ferramenta intelectual lingüisticamente condicionada.

Para Whorf *existem conexões e não correlações ou correspondências diagnósticas entre as normas culturais e os padrões lingüísticos* (1956, p. 159). Possivelmente, também, uma relação entre a linguagem e os outros elementos da cultura de uma sociedade. Segundo ele, existem casos em que os padrões de linguagem (*fashions of speaking*) são intimamente integrados com a cultura como um todo. No entanto, apesar de considerar a linguagem um sistema, e não um agremiado de normas, ele a via como um fator limitante para a plasticidade e para o desenvolvimento cultural, pois suas mudanças se processavam muito lentamente, enquanto outros elementos culturais apresentam inovações em uma velocidade comparativamente maior. A linguagem representaria sim a comunicação da mente, sob influência de outros elementos culturais, mas com uma velocidade de mudança mais lenta que os demais (FOLEY, 2001).

O entendimento cognitivo do mundo seria, assim, lingüisticamente mediado, devido a uma série de elementos lingüísticos padronizados. A razão destes padrões lingüísticos se diferenciarem, segundo ele, se deve ao fato de que cada língua não consiste apenas em um instrumento de reprodução das idéias vocalizadas, mas, antes, constituem um molde, um

programa ou guia para as atividades mentais individuais, de análise das impressões e síntese do estoque mental. A formulação de idéias não seria um processo independente, estritamente racional no velho sentido, mas, sim, uma parte da gramática particular e singular entre as diferentes gramáticas. As categorias e os tipos que nós isolamos do mundo dos fenômenos não são encontrados alhures, porque o mundo seria um fluxo de impressões organizadas pelo nosso pensamento. Ou seja, as formas lingüísticas próprias a cada povo pré-determinam os conteúdos de sua percepção. O conteúdo da linguagem seria diretamente relacionado à cultura e a estrutura da linguagem seria diretamente relacionada à estrutura da cultura assim, a linguagem afetaria a forma pela qual as pessoas perceberiam a realidade e orientaria o seu pensamento (WHORF, 1956).

Nesta perspectiva do pensamento, Whorf introduziu uma nova e importante distinção entre dois tipos de categorias: *overt* e *covert* inerentes ao Princípio da Relatividade Lingüística. As categorias *overt* são aquelas que sempre apresentam marcadores formais. As categorias *covert* são aquelas que não possuem marcadores formais, mas são indicadas pelas possibilidades de combinação com outras palavras em várias construções. Àquelas categorias *covert* cujo significado somente pode ser percebido através de sua combinação com outras palavras, Whorf denominou de *criptotipos*. Estas últimas tiveram uma grande relevância para o autor, já que poderiam se organizar ao redor de algumas características comuns, tipicamente semânticas, e poderiam revelar alguns princípios organizacionais da gramática da língua (FOLEY, 2001).

Estes criptotipos de Whorf eram especialmente importantes porque revelariam um guia na categorização lingüística, incorporando ou excluindo palavras que fossem semanticamente apropriadas. Segundo o autor, algumas idéias abstratas poderiam surgir a partir destes marcadores e se tornar um princípio sintetizador, pois haveria significados por trás dos fenômenos que seriam percebidos semanticamente apenas pelos membros de um grupo e isso os unificaria ao mesmo tempo em que os diferenciaria dos demais. Na sua

perspectiva, seriam os significados, ou interpretações dos elementos lingüísticos, que estabeleceriam as diferenças entre as línguas (WHORF, 1956).

Na perspectiva que adotei nesta tese, poderia chamar as categorias *overt* e *covert*, bem como os *criptotypes* de Whorf, essencialmente princípios organizacionais e unificadores, portadores de um significado intrínseco e compartilhado, capazes de estabelecer diferenças entre grupos de marcadores. Poderia estender a abrangência de sua aplicabilidade, ultrapassando a linguagem e revelando outros aspectos, materiais, da cultura e sua relação com os membros de um grupo.

A contribuição de Boas aos estudos etnográficos foi fundamental para a compreensão da relação do homem com a cultura e meio ambiente através da linguagem. O autor ofereceu a possibilidade acadêmica de se estudar cada cultura em particular, de acordo com sua dinâmica e tendências próprias. Ademais, ao postular a construção da linguagem a partir de processos, tais como empréstimos, Boas lançou os fundamentos para o que utilizei na discussão das fronteiras étnicas e seus marcadores culturais e enunciativos. No entanto, autor ao diminuir a influência do meio ambiente sobre a organização humana, o autor acentuou a influência da cultura e instituiu o determinismo cultural. A este respeito, a discussão dos dados que obtive juntamente com a teoria da Ecologia Humana demonstraram divergências à sua teoria

Assim como Boas, ponderar sobre a permeabilidade das fronteiras e a dinâmica das culturas foi uma contribuição que se pode atribuir também a Sapir. Ao considerar que os elementos culturais não passam imutáveis de uma cultura a outra, e sim comportamentos concretos e característicos de cada uma delas, o autor sugere a manutenção de um conjunto de elementos que se mantêm próprios e outros que serão trocados e incorporados. Estas são as bases das teorias contemporâneas acerca da identidade e etnicidade. Ao afirmar que os hábitos de linguagem facultam aos grupos suas escolhas e que cada cultura com sua língua própria não seria semelhante a nenhuma outra a ponto de representar

igualmente uma mesma realidade, Sapir parece refletir a questão da tradução que os autores dos Estudos Culturais (cf. ROBBINS apud HALL, 1997) atribuem ao processo que os grupos contemporâneos têm passado. Processo este de constituição de identidade étnica vivenciado entre os Pataxó e seus antepassados, e entre aqueles e os Maxakali e Xerente, grupos lingüísticos próximos.

A formação de Whorf foi um atrativo desde o início: engenheiro que se interessou por uma disciplina academicamente distante da sua! O estabelecimento de categorias que, segundo o autor, coordenam o comportamento humano e organizam seu microcosmo talvez seja muito mais claro do que parecia ser. Enquanto atravessam um momento de transição, os Pataxó necessitam de categorias e elementos que estabeleçam esta organização interna. A busca por estes elementos é um investimento cotidiano do grupo. O levantamento das categorias *overt* e *covert*, além dos *criptotypes* não foi apenas um esforço do pesquisador – eu! – mas, representa um movimento incessante do grupo na sua constituição.

## **2.1.2. A perspectiva social**

Se procuro uma relação entre a cultura e o produto objetivado, materializado, independente de seu suporte ou via, então posso lançar mão do corpo teórico de Mikhail Bakhtin (1895-1975). O primeiro ponto a ser abordado é a sua noção de signo, segundo a qual se define não apenas de *um reflexo, uma sombra da realidade, mas também [de] um fragmento material dessa realidade* (BAKHTIN, 1988, p.33). Discorrendo sobre o tema, o autor considera que

*Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo.* (BAKHTIN, 1988, p.33)

Para Bakhtin, a objetivação de uma realidade na forma de signo ocorre quando um produto natural, tecnológico ou de consumo adquire um significado exterior às suas

propriedades intrínsecas. Este processo de significação surge quando consciências individuais, previamente repletas de signos e, portanto impregnadas de conteúdo ideológico, interagem. Ou seja,

*Os signos só podem aparecer em um terreno interindividual. Ainda assim, trata-se de terreno que não pode ser chamado de “natural” no sentido usual da palavra: não basta colocar face a face dois ‘homo sapiens’ quaisquer para que os signos se constituam. É fundamental que esses dois indivíduos estejam socialmente organizados, que formem um grupo (uma unidade social): só assim um sistema de signos pode constituir-se. A consciência individual não só nada pode explicar, mas, ao contrário, deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social. (BAKHTIN, 1988, p.35)*

Tornado signo, o objeto, a imagem, a palavra ou o gesto significativo passa a revelar a realidade, seja ela de forma distorcida, fidedigna ou segundo as vontades, necessidades e/ou interesses contingentes. Daí a complexidade do estabelecimento de uma relação que revele o significado, pois o critério de sua avaliação é altamente subjetivo e pessoal. Dentro deste universo de possibilidades, Bakhtin elegeu a palavra como o *fenômeno ideológico por excelência* (BAKHTIN, 1988, p.46). Mais ainda, o pensador a considerava um signo neutro, pois ela *não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social* (BAKHTIN, 1988, p.36). Seria, pois, viável registrar a realidade pela palavra por se tratar de um elemento privilegiado da comunicação cotidiana.

Ora, pelo discurso, então, seriam desveladas as tramas sociais, suas relações, transformações e acumulações que já se manifestaram e outras que ainda não se mostraram em uma nova forma ideológica. Perspectiva marxista que demonstra o viés histórico de sua abordagem e que destaca como sendo o grande problema da reciprocidade entre a infra-estrutura e as superestruturas. Uma relação que se refere à reflexão e refração da realidade, característica inerente aos signos e propriedade das palavras. Estas, por sua vez, como a via de manifestação do corpo social, pelas mais diversas formas de enunciação - ou do produto do ato de fala, para mencionar a expressão! – refletem a realidade social e

suas mudanças e se apresentam sob a forma de marcadores enunciativos, em meus termos, posto que,

*cada época e cada grupo social têm seu repertório de formas de discurso na comunicação sócio-ideológica. A cada grupo de formas pertencentes ao mesmo gênero, isto é, a cada forma de discurso social, corresponde um grupo de temas. Entre as formas de comunicação (...), a forma de enunciação (“respostas curtas” na “linguagem de negócios”) e enfim o tema, existe uma unidade orgânica que nada poderia destruir. Eis porque a classificação das formas de enunciação deve apoiar-se sobre uma classificação das formas de comunicação verbal. (BAKHTIN, 1988, p.43)*

É assim que memórias, cartas, obras literárias são formas de concretização do espírito de uma época, pois, cada signo seria o resultado do consenso entre os membros de um grupo em uma interação social. Uma vez que a organização ou as condições segundo as quais a interação entre os membros ocorre é alterada, os signos sofrem o reflexo destas modificações, denotando o caráter histórico e contingente de sua natureza. Aos exemplos de Bakhtin, me atrevo a adicionar os monumentos, a arquitetura, os adornos, utensílios domésticos e demais artefatos integrantes da cultura material que, assim como a palavra, são produtos da interação social e revelam seu conteúdo no momento de sua expressão. Como resultado histórico-social, estes elementos são dinâmicos e se atualizam segundo o seu tempo, momento em que valores e sentidos são forjados e compartilhados.

A respeito da dinâmica humana e da premente necessidade de atualização dos signos, Bakhtin apresentou a seguinte afirmativa que, no caso específico do grupo que estudei nesta tese, representa um ponto de discussão e questionamento quanto à sua realidade atual: *A memória da história da humanidade está cheia destes signos ideológicos defuntos, incapazes de constituir uma arena para o confronto dos valores sociais vivos* (BAKHTIN, 1988, p.46). Seguindo a tendência do discurso pós-moderno<sup>1</sup> de valorização do passado e do exótico, o grupo estudado investe cotidianamente seus esforços atrás destes

---

<sup>1</sup> Discurso pós-moderno segundo a perspectiva dos autores GIDDENS, 1991 & HALL, 1997.

“defuntos”. Neste momento, me questiono em que medida o empenho é recompensador e o quanto, efetivamente, estes signos representam confrontos aos valores sociais vivos.

Visando fornecer subsídios para esta discussão, considero importante esclarecer a diferenciação que Bakhtin estabelece entre descodificação e identificação, não apenas no que se refere ao grupo estudado, mas à própria tarefa dos arqueólogos ao analisar os vestígios da cultura material deixadas pelos grupos do passado. A identificação implica no reconhecimento de um sinal de conteúdo fixo e sem ideologia inerente, pertencente, então, ao universo dos objetos técnicos. O processo de descodificação, por sua vez, ultrapassa o reconhecimento da forma ou a identificação dos sinais externos característicos do signo. Ao descodificar, o receptor compreende o significado da forma lingüística empregada em uma enunciação específica dentro de um contexto preciso, pois ele reflete ou refrata alguma porção da realidade. Para tanto, é necessário que o receptor pertença à mesma comunidade lingüística do emissor. Neste instante da interação verbal, quando acontece a comunicação, verbal ou de outro tipo, através do diálogo, a língua se realiza.

Segundo Bakhtin (1988), em um diálogo, por mais que se pretenda significativa e completa, qualquer enunciação representa apenas um fragmento do processo de comunicação. Elementos tais como a adaptação dos interlocutores, o contexto social, o tipo de sua expressão material (através da palavra, do desenho, da pintura, do som musical etc.) e o tema interferem na enunciação e nas significações. Literalmente: *o sentido da palavra é totalmente determinado por seu contexto* (BAKHTIN, 1988, p.106), isto é, as palavras na enunciação são determinadas pela situação de interação social em que estão inseridos naquele momento. Naquele instante em que são colocadas em uso, as palavras expressam a consciência, a sensação e os conflitos ideológicos reais do contexto vivido pelos indivíduos em interação, definindo o tema e os significados sobre os quais deverá se desenvolver a enunciação.

O jogo de palavras e significações determinado pelas pessoas que, em interação, expressam-se um em relação ao outro constituindo o emissor e o receptor, resume-se na

seguinte citação: *através das palavras, defino-me em relação ao outro* (BAKHTIN, 1988, p.113).

Tratadas as questões da produção social dos significados e a sua materialização nos signos de Bakhtin, cabe agora tratar da constituição de sujeitos e subjetividades.

Émile Benveniste (1991) afirmava ser na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito. Segundo ele, esta subjetividade, ou

*A 'subjetividade' de que tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como 'sujeito'. Define-se não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo (...) mas como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência.* (BENVENISTE, 1991, p.286)

Esta possibilidade de subjetivação do locutor só ocorre em uma situação contrastiva, de polaridade, ou mesmo de confronto, como diria Barth (1976), ou seja, quando um *eu* pode surgir porque existe um *tu* a quem pode se referir. *Essa condição de diálogo é que é constitutiva da pessoa, pois implica em reciprocidade* (BENVENISTE, 1991, p.286) ou ainda *nenhum dos dois termos se concebe sem o outro; são complementares, mas segundo uma oposição 'interior/exterior', e ao mesmo tempo são reversíveis* (BENVENISTE, 1991, p.287) dinâmicas, já que ora um é emissor, ora é receptor. Este processo ocorre no discurso, em que a linguagem é colocada em ação.

Para Bakhtin (1988), a realidade referenciada no discurso seria validada no momento de sua execução. No entanto, enquanto para este autor a afirmativa se refere ao sentido compartilhado pelas interações sociais, refletindo normas e convenções veiculadas por signos impregnados de ideologia, para Benveniste (1991) a instância analisada compreende o discurso realizado entre emissor e receptor, momento do eu designar o emissor e se enunciar como sujeito.

Neste jogo, através da enunciação, os atos individuais dos sujeitos são envolvidos segundo seus interesses e a língua é colocada em funcionamento. Assim Benveniste revela os propósitos do que deve ser o seu objeto de estudo:

*é o ato mesmo de produzir um enunciado, e não o texto do enunciado, que é nosso objeto. Este ato é o fato do locutor que mobiliza a língua por sua conta. A relação do locutor com a língua determina os caracteres lingüísticos da enunciação. Deve-se considerá-la como o fato do locutor, que toma a língua como instrumento, e nos caracteres lingüísticos que marcam esta relação. (BENVENISTE, 1989, p.82)*

Ciente deste aviso, insisto que meu estudo compreende, também, o conteúdo do enunciado, pois a meu ver, ele tende a revelar determinadas nuances culturais que não gostaria de desprezar. São os marcadores: os enunciativos, da lingüística, que me permitirão vislumbrar as marcas, as pistas que sinalizam o processo de constituição dos sujeitos; enquanto os culturais representam os marcos, o texto, o “o quê” demonstra materialmente o processo identitário do estudado.

### **2.1.3. O discurso**

Considerando os marcadores enunciativos como a via através da qual seria possível investigar o processo de constituição de subjetividades entre os Pataxó, escolhi, como suporte teórico-metodológico, a Análise do Discurso conforme formulou Michel Pêcheux (1938-1983). A escolha se fundamentou na disposição do autor em estudar a linguagem como uma *materialidade léxico-sintática, a marca, [que] faz surgir no enunciado uma rede de relações associativas implícitas, isto é, uma série heterogênea de enunciados funcionando sob diferentes registros discursivos, e com uma estabilidade lógica variável* (PÊCHEUX, 2006 p.23).

Segundo Orlandi, a Análise do Discurso (AD)

*não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato, mas com a língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando, considerando a produção de sentido enquanto parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade. (ORLANDI, 1992, p.15).*

Ao situar o discurso entre a língua e a ideologia, a AD questiona a pertinência do seu fechamento e da sua imobilidade como estrutura e o situa na dinâmica do

acontecimento/evento (ORLANDI, 1992). Nessa perspectiva, Dias identifica a afirmativa de Bakhtin em que

*o elemento que torna a forma lingüística um signo não é sua identidade como sinal, mas sua “mobilidade específica” leva-nos a caminhos diferentes na formulação de um conceito de enunciação que apreende o social. (...) No seu entender, o centro organizador de toda enunciação, toda expressão, está situado no meio social que envolve o indivíduo (....) Trata-se de conceber a palavra na relação com fatos e discurso, ou melhor, em relação ao interdiscurso, que comparece como espaço de memória na enunciação (da palavra). (DIAS, 1996, p.23)*

Leite, ao analisar os discursos produzidos nas relações de poder dentro do contexto industrial, trabalha com as noções dos autores citados acima e sinaliza para o fato de que

*Apreender a linguagem ordinária significa apreendê-la como um conjunto de práticas, procurando-se examinar os domínios de “uso” e “descrever suas formas”, com o objetivo de “reconhecer” diferentes modos de funcionamentos cotidianos, governados por “regras pragmáticas”, dependentes de “formas de vida”. O ‘jogo da linguagem’ é uma parte da atividade ou uma forma de vida. Nesse sentido, a função da linguagem é um tipo de ação, uma atividade, um comportamento, uma forma de vida... (LEITE, 2004, p.24)*

Além do contexto industrial, outro exemplo de Análise do Discurso foi realizado em instituições por Linde (2001). Neste trabalho, o discurso falado sob a forma de narrativas foi investigado visando a compreensão do seu papel dentro dos grupos sociais, procurando demonstrar que as formas lingüísticas somente podem ser entendidas dentro de seu contexto. Ou seja, utilizada no trabalho diário, a narrativa desempenha um papel na reprodução das estruturas de poder, na criação de uma identidade da instituição e seus membros, bem como na adaptação a mudanças. As versões, contestadas ou contraditórias, do passado das instituições mantém viva a memória e reproduzem sua identidade. A autora enfatizou, no entanto, que esse papel social das narrativas era efetivado apenas quando circulavam continuamente, em locais e através de meios específicos, consoante ao que Goffman (1975) afirmava ao lidar com a incorporação de valores e costumes pelos indivíduos pela repetição de atos, histórias e rituais.

É nessa perspectiva que o discurso, expresso como uma narrativa, se tornou um dos elementos de minha investigação, pois ele representa um esquema para a construção de

experiências vividas. Segundo Bruner (1996), a narrativa é um modo de pensar e um suporte para organizar o conhecimento e veicular o aprendizado. Chafe (1990), por sua vez, acredita que as narrativas fornecem fontes de expressão das manifestações culturais e mentais, não a partir de um reflexo direto e inequívoco do mundo, mas a partir de uma mistura de culturas e expectativas individuais. Elas estabelecem relações e conexões com outros, indivíduos e culturas, definindo papéis e lugares contextuais no curso de sua história.

O trabalho de Silliman e Champion (2002) trata as narrativas como histórias que apreendem os significados sócio-culturais de uma comunidade, estruturam sua identidade e as práticas familiares. Elas seriam, assim, veículos de transmissão do conhecimento e representariam a possibilidade de perceber as diferenças na estrutura organizacional, as escolhas lingüísticas e as relações causais e temporais dos grupos.

Na perspectiva de Olson (1996), no entanto, as narrativas são formas lingüísticas que, aplicadas a eventos imaginados e experiências, criam histórias. Estas histórias são construídas e interpretadas, tomando a função de arquivo e de interpretação, com vistas à sua reutilização e transformação da organização social e cultural do grupo ao qual pertence.

Nestas abordagens sobre a narrativa e as histórias, o que interessa a esta tese é a sua função estruturadora dos grupos ao organizar seu conhecimento, eventos e práticas, imaginários ou não. Interessa-me, ainda, utilizá-la como elemento de expressão das manifestações culturais e de estabelecimento das conexões entre o indivíduo e o grupo ao definir os papéis de cada um deles. Neste sentido, as narrativas viabilizam a transformação da organização social e a constituição de identidades dos grupos em que são contadas e experienciadas.

Na perspectiva do pesquisador, Sherzer (1987) acredita que o discurso inscrito nas narrativas, escritas ou faladas, formais ou informais, seria como um vidro através do qual seria possível perceber a realidade da gramática, das relações sociais, práticas ecológicas e as crenças de um grupo determinado. Segundo o autor, o discurso seria o nexo e a expressão concreta da relação entre a linguagem, a cultura e a sociedade. Ele seria capaz

de criar, recriar, modificar e afinar a relação entre a cultura e a linguagem, bem como sua interseção, tornando salientes os significados dos símbolos e a essência da relação entre língua e cultura. Seria a própria essência da produção cultural, histórica e material.

## 2.2. As relações possíveis: os marcadores

Reconhecidamente um pensador de vanguarda, Bakhtin (1988) apresentou uma valorização do cotidiano, incomum para a época de seus estudos e que, mais tarde, foi apresentada por De Certeau (1996). Naquela época, sobretudo no Brasil, fenômenos ou eventos específicos eram super valorizados, sobretudo entre os etnólogos que focavam grupos específicos. Assim afirmou Bakhtin sobre a comunicação na vida cotidiana:

*Esse tipo de comunicação é extraordinariamente rica e importante. Por um lado, está diretamente vinculada aos processos de produção e, por outro lado, diz respeito às esferas das diversas ideologias especializadas e formalizadas. (...) o material privilegiado da comunicação na vida cotidiana é a palavra. (BAKHTIN, 1988, p.37)*

As práticas discursivas chamam para si a definição elaborada por De Certeau (1996), um tanto mais “lúdica”, mas que se desdobra em reflexões úteis no desenrolar desta tese. Nas palavras do autor, trata-se das *artes de dizer*, ou de *estratégias utilizadas no jogo do cotidiano, que passam das estruturas às ações* (DE CERTEAU, 1996, p.201). São, ainda,

*como os utensílios, os provérbios ou outros discursos são **marcados por usos**; apresentam à análise as **marcas de atos** ou os processos de enunciação; significam as operações de que foram objeto, operações relativas a situações e encaráveis como **modalizações** conjunturais do enunciado ou da prática; isto para indicar uma **historicidade** social na qual os sistemas de representações ou os procedimentos de fabricação não aparecem mais só como quadros normativos mas como instrumentos **manipuláveis por usuários** (DE CERTEAU, 1996, p.82).*

No plano prático das ações e sua materialização, os marcadores culturais na Lingüística são de dimensão variável segundo o grupo investigado. Inicialmente, foram considerados característicos da conversação e, por isso, denominados marcadores conversacionais. No entanto, estes elementos ocorrem também em textos escritos, ainda

que naqueles mais próximos à oralidade. Como o discurso abrange tanto os textos conversacionais quanto os escritos, atualmente prefere-se a nomenclatura de marcadores discursivos, apesar de toda a variedade de termos que lhe são atribuídos. Devido à sua multifuncionalidade, pois, *a priori* qualquer item lingüístico pode operar como um marcador, eles são de difícil conceituação e apreensão (ANDRADE, 2006).

Nos termos de Moraes (2007), os marcadores lingüísticos podem ser lidos, por exemplo, como expressões intralingualmente marcadas, pois assinalam um integrante da linguagem. A autora citada analisou textos jurídicos e estabeleceu categorias *estilísticas*, de acordo com as maneiras de falar ou convenções, ou ainda categorias *referenciais*, no caso expressões jurídicas de práticas antigas, mas ainda utilizadas nos textos em voga. Estes marcadores podem ser ainda, gírias, expressões locais entre outras tantas possibilidades.

No caso dos textos, Oliveira (2003) chama de “marcas identitárias” aqueles elementos entendidos com significados culturalmente inventados. Segundo ela, são usados com a finalidade de diferenciar e classificar os sujeitos, assinalando diferenças e o pertencimento a um ou outro grupo, valorizando aspectos relativos a padrões sociais e culturais. Interessante notar que tanto a presença quanto a ausência dessas marcas sinalizam e identificam.

Os marcadores presentes na cultura material, objeto de investigação, tanto da Arqueologia quanto da Antropologia, são analisados na perspectiva de sua recorrência, segundo sua forma, tamanho, conteúdo, quantidade, presença e ausência, cor, matéria-prima, origem, tipo de ocorrência (sucessiva, recorrente, ininterrupta, em sítios agrupados, em ocorrências isoladas), segundo sua inserção na paisagem, no caso de sítios arqueológicos, tipo de uso, função, até mesmo o significado (SCHMITZ, 1996; TENÓRIO, 2003). No caso específico da arqueologia, nem sempre os artefatos vêm acompanhados de seu contexto, sendo assim, é preciso tornar dinâmico o seu sentido e inseri-lo no sistema sócio-cultural em que foi produzido e onde tinha algum significado. A utilização dos marcadores culturais, metodologicamente, torna viável essa inserção, fornecendo uma

leitura possível do sistema como um todo (ROGGE, 2004) e marcando as singularidades. Neste sentido, os marcadores étnicos permitem aos grupos existirem uma vez que se considerarmos que as fronteiras entre os grupos são fluidas e permeáveis, os marcadores se tornam um elemento coétnico (McELREATH, 2005).

Estas marcas são traços aparentemente arbitrários, que incluem desde os elementos do vestuário, os utensílios de cozinha até os próprios dialetos. Os marcadores simbólicos freqüentemente estão associados a normas e códigos morais de comportamento ou exibem alguma especialização econômica. O ir e vir de pessoas e idéias atenua as diferenças, mas a persistências das fronteiras e o surgimento de novas resistem aos efeitos dos processos de homogeneização (BOYD, 2005)

## **2.3. Definindo o que estudei: a identidade**

Efetivamente, o título desta seção incomodou, e por isto o mantive. Por quê? Porque o estudo sobre a identidade, sobretudo a étnica, é complexo e sofre, continuamente, reformulações em seus elementos que transitam em dimensões variáveis em nível individual, nacional e global. Ademais, seu estudo deve considerar aspectos envolvidos no fenômeno contemporâneo denominado de pós-modernidade dos séculos XX/XXI (cf. autores como HALL, GIDDENS, CASTELLS, BAUMANN). Não se trata de mais uma questão restrita aos lingüistas, antropólogos, sociólogos, psicólogos ou filósofos, pois se refere a uma investigação que tem instigado as ciências como um todo. Segundo Hall,

*A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, visto até aqui como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 1997, p.7)*

Tomando como ponto de partida a clássica definição de F. Barth (1976), identidade implica em processos sociais de exclusão e incorporação, sendo preservadas categorias fundamentais que não são perdidas a despeito do contato e da interdependência entre grupos. Ela se expressa em complexos ritos que marcam as diferenças e as particularidades de cada grupo, sendo, portanto, essencialmente, contrastiva. No momento em que o grupo preserva sua organização em meio a outras organizações sociais, ele existe enquanto grupo étnico e, sobretudo, preserva sua própria identidade. A partir daí, é capaz de atribuir a si próprio e fazer serem atribuídas a ele adscrições reveladoras de diferenças e de sua identidade étnica (cf. CARDOSO, 2000).

Definidos os grupos, Barth (1976) afirmou, ainda, que a continuidade destas unidades étnicas dependeria da preservação de seus limites. Segundo ele, estes limites são sociais e organizam a complexidade das relações sociais e de conduta, mantendo estáveis as culturas, de modo que no momento de íntimo contato interétnico, estas diferenças possam persistir. Ademais, estes limites organizam, também, a identificação de uma pessoa como membro de um determinado grupo, que implica em compartilhar os critérios de valores e juízos deste grupo.

Para o autor, os grupos podem apresentar variações em função, sobretudo, das estratégias ecológicas adotadas para a melhor adaptação ao seu meio. No entanto, fatores como a assimilação de estranhos, migrações e limitações de recursos, são capazes de provocar mudanças nos grupos. Neste sentido, Brandão ponderou sobre as questões de dinâmica, contato, diferença, oposição e poder numa citação:

*Como processo (identificação) e produto (identidade) de um trabalho cultural de grupos sociais, que resulta na adscrição de significados de diferenciação social, étnica, etc., identidades podem ser geradas, preservadas, extintas, transformadas, dependendo não tanto de uma voluntária vontade simbólica do grupo, mas das atribuições pelas quais passa na realização cotidiana de sua própria história. (BRANDÃO, 1986, p.111)*

Ortiz enfatizou a questão da diferença e introduziu o elemento histórico como um fator integrante da constituição da identidade. Segundo ele, *toda identidade se define em*

*relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença. Contudo, dizer que somos diferentes não basta, é necessário mostrar que nos identificamos* (ORTIZ, 1985, p.7). Assim, toda identidade é uma construção simbólica, não existindo uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos.

Considerando que os grupos humanos estão em constante mudança, elementos centrais e mais estáveis como a língua, cujas alterações se tornam perceptíveis com um lapso de tempo relativamente maior, se tornam um subsídio para tratar a questão da identidade. Neste sentido, para Maher, *as estruturas discursivas podem, literalmente, servir de matriz para a reorganização de um grupo étnico durante seus estágios de mudanças* (MAHER, 1998, p.134). Tomando o discurso como um elemento dentro do universo mais amplo da língua, ele se trata de

*um construto sócio histórico por natureza, e por isso mesmo, um fenômeno essencialmente político, ideológico e em constante mutação. (...) é, principalmente, no uso da linguagem que as pessoas constroem e projetam suas identidades. É, assim, o discurso, isto é, a linguagem em uso, e não qualquer materialidade lingüística específica (...) que cria e faz circular o sentido de 'ser índio'. (MAHER, 1988, p.117)*

Forjada em um contexto lingüístico e social, a identidade implica em discurso e interlocutores. Estes, por sua vez, se constituem, cada um, como um ser real a partir do momento em que se realizam como ser social ou como elemento do processo social em que se inserem (RAJAGOPALAN, 1998).

A esse processo social que se configura como uma propriedade humana, Mey (1998) sobrepõe a questão da língua como expressão social e expressão humana:

*A língua se relaciona com a sociedade porque é a expressão das necessidades humanas de se congregarem socialmente, de construir e desenvolver o mundo. A língua não é somente a expressão da 'alma' ou do 'íntimo', ou do que quer que seja do indivíduo; é acima de tudo, a maneira pela qual a sociedade se expressa como se seus membros fossem a sua boca. (MEY, 1988, p.76).*

A influência do momento histórico sobre os processos sociais são inequívocos, no entanto, Hall (1997) destaca o período histórico atual, a pós-modernidade. Segundo ele, simultaneamente à desintegração das identidades nacionais, devido a uma suposta homogeneização cultural e ao “pós-moderno global”, as identidades locais ou pluralistas estão sendo reforçadas como uma forma de resistência a este processo. O quadro formado revela posições dialéticas que correm em paralelo face à tendência a uma certa homogeneização global, a um crescente fascínio pela diferença e a mercantilização da etnia.

Isto significa que, ao mesmo tempo em que as velhas identidades, nacionais, entraram em declínio, foram substituídas pelas identidades que o autor doravante denominou de *híbridas* (cf. CANCLINI, 2003<sup>2</sup>). Concretizou-se a diferença e o fortalecimento das identidades locais, bem como o estímulo à produção de novas identidades.

Por definição, as sociedades contemporâneas são sociedades de mudança constante, rápida e permanente (GIDDENS, 1991; HALL, 1997). Esta seria a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “pós-modernas”. Giddens argumenta que:

*nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.* (GIDDENS, 1991, p.37)

Para Hall (1997), a identidade estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais por eles ocupados, tornando ambos reciprocamente unificados e predizíveis. Considerando a realidade histórica atual, o sujeito assume identidades diferentes, de acordo com o momento, pois não são identidades unificadas ao redor de um “eu” coerente. E, sem perder de vista o grupo estudado, há que se considerar que a

---

<sup>2</sup> CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 2ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

*identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença. (HALL, 1997, p.22).*

Neste sentido, Hall (1997) sugere que deveríamos usar identificação e ver a questão da identidade, efetivamente, como um processo, uma vez que se trata de uma “celebração móvel”, provisória e variável, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Existente no campo das representações, a identidade é sempre incompleta, sendo definida histórica e não biologicamente.

Orlandi, tratando dos sentidos e do *outro*, aponta para essa mesma perspectiva, a saber, *a de que identidade é um movimento, tanto no seu modo de funcionamento (entre o eu e o outro) como em sua historicidade (devir, mas também multiplicidade na contemporaneidade etc)* (ORLANDI, 1990, p.46). Afinal, como podemos situar o indivíduo nesse jogo de identificação: indivisível pelo que a língua o proporciona ou múltiplo pelo que o contexto o remete? Uma sugestão é apresentada pela autora é a de que *o sujeito é itinerante: ele perpassa e é perpassado pela diferença; habita e é habitado por muitos discursos, muitas formações discursivas* (ORLANDI, 1995, p.39).

Diante de uma grande variedade de definições e possibilidades, a noção de identidade se serve da diferença e da igualdade para se constituir, assim como os grupos aos quais se refere. Recorre a elementos exteriores para se reconhecer internamente e necessita da troca para que permaneça dinâmica e atualizada a fim de se renovar. O fenômeno ou processo é empreendido por grupos humanos que não são estáticos e nem fixos, realizam trocas, mudanças e alianças. Assim a identidade necessita de aberturas para que possibilite sua permanência. Ao mesmo tempo em que prescinde de um corpo próprio e particular, para que não ceda totalmente aos de fora e às perdas.

Diante do contexto atual, os sujeitos se viram seduzidos pelas possibilidades de pertencerem a vários grupos identitários organizados diferentes. Cabe aos grupos organizar-se e reorganizar-se a ponto de manter certa flexibilidade e permitir a seus membros o reconhecimento a fim de manter uma estrutura que seja reconhecida e percebida como própria aos seus e diferente pelos de fora. Esta função é destinada aos marcadores, culturais e enunciativos, que através de elementos tais como o discurso, a cultura material, os comportamentos, os valores, as regras, se distinguem e se fazem identificar. É também por eles que o mundo contemporâneo conheceu a mercantilização da etnia. O comércio do exótico, a valorização do estranho e distante. As constantes mudanças deste momento histórico levam estudiosos e grupos étnicos a aplicarem seus conceitos antes fechados no âmbito acadêmico e usar a identidade como estratégia de sobrevivência.

Uma definição possível para estratégia seria aquela que trata dos ajustes e dos processos de adaptação que os grupos adotam cotidianamente. Segundo o conceito de De Certeau, estratégia é

*o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos e ameaças. (DE CERTEAU, 1996, p.99)*

E, ainda,

*As estratégias são portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (Sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem. (DE CERTEAU, 1996, p102)*

Assim, estratégias representam um tipo específico de saber que determina as possibilidades de se conquistar um espaço e/ou lugar para si próprio.

Em meio a este contexto, à passagem irrefreável da história, decorrentes mudanças sociais e de seus elementos constituintes, a memória apresenta-se como uma estratégia, um elemento essencial na busca da identidade, seja ela individual ou coletiva, indivisível ou

múltipla. Trata-se de um instrumento e objeto de poder, bem como a melhor forma de se compreender a luta pela dominação da recordação e da tradição que as sociedades cuja memória social é, sobretudo oral: *a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens.* (LE GOFF, 1990 p.477).

A memória coletiva permite estruturar os sistemas, colocando os atores sociais em determinadas posições, desempenhando determinados papéis, seguindo uma tradição. De acordo com Ortiz

*O produto da rememoração, a sinfonia final, é o resultado das múltiplas ações de cada agente (músico) em particular; no entanto, o músico executa algo que se encontra programado de antemão. A perspectiva enunciada se aproxima da concepção que Goffman possui das dramatizações na vida cotidiana. É na trama da interação social que o teatro da memória coletiva é atualizado. (...) É o grupo que celebra a sua revivificação, e o mecanismo de conservação do grupo está estreitamente associado à preservação da memória. A dispersão dos atores tem consequências drásticas e culmina no esquecimento das expressões culturais. Por outro lado, a memória coletiva só pode existir enquanto vivência, isto é, enquanto prática que se manifesta no cotidiano das pessoas. (...) Na verdade, as representações só adquirem significado quando encarnadas no cotidiano dos atores sociais. (ORTIZ, 1985, p.133)*

Ao mesmo tempo em que recupera e mantém, a memória como processo garante as condições para transformações e superações, como um campo de possibilidades e garantias para o surgimento do novo. A sua materialidade discursiva é estruturada de forma emaranhada,

*a memória discursiva seria aquilo que face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os 'implícitos' (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível. (PÊCHEUX, 1999 p.52).*

Mais ainda, para Pêcheux,

*Uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessário um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polémicas e contra-discursos.*

*E o fato de que exista assim o outro interno em toda memória é, a meu ver, a marca do real histórico como remissão necessária ao outro exterior, quer dizer, ao real histórico como causa do fato de que nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior. (PÊCHEUX, 1999 p.56)*

Estrategicamente utilizada por muitos grupos, sobretudo aqueles denominados como “minorias étnicas”, a memória tem escapado da esfera acadêmica e cumprido sua função de instrumento de poder. Lançando mão dos recursos que a história oferece tais grupos, entre eles o que estudei nesta tese, utiliza a memória como artefato que efetivamente “salva o passado e serve o futuro” (LE GOFF, 1990). Exemplos destes artefatos são os livros ou textos escritos, que são tratados por Goody (1975) como “comunicação preservada”. Longe de serem tratados como entidades monolíticas, servem como ferramentas mnemônicas capazes de afetar uma organização social. Ou como afirma Andrade: *a escrita modifica a nossa maneira de lidar com o conhecimento e com as nossas práticas sociais* (ANDRADE, 2006, p.49).

Todo o conteúdo da tradição social, aparte das heranças materiais, é vivenciado na memória. Os aspectos sociais do lembrar têm um efeito criticamente importante para os indivíduos, em sua experiência, fruto de suas relações sociais. Em cada geração, a memória individual é mediada pela memória cultural de forma que são feitos ajustes do antigo através de processos de interpretação. Nesse processo, algumas partes perdem sua relevância contemporânea e são eliminadas pelo esquecimento. Assim, a função social da memória, e do esquecimento, pode ser entendida como o de uma “organização homeostática” da tradição cultural, sobretudo em sociedades não letradas. Nos estudos de Goody (1975), mito e a história emergem como elementos de herança cultural que perdem sua relevância contemporânea, tendendo a ser esquecidos ou transformados.

Por força dos processos midiáticos atuais e das ações transformadoras que a sociedade vem sendo passando, tanto a memória, quanto a tradição, o livro e o escrito têm seu lugar deslocado. Em um lapso relativamente curto de tempo, a sociedade contemporânea passou por uma surpreendente desagregação de valores da civilização

industrial, tendo as instituições perdido seu poder de atração e mobilização. Ideologias e utopias, como formas de agregação, perderam sua antiga fórmula de manter a coesão. Os *mass media* e computadores não standardizaram, mas geraram uma multiplicidade de culturas e subculturas, gerando formas inéditas de relacionamento, não apenas entre indivíduos, mas entre grupos sociais, uma vez que outras formas de comunicação foram e vão se implantando cotidianamente. O “mundo real” se tornou cada vez mais inundado pelo imaterial: imagens que proliferam estilos de vida e expressão, com exigências estéticas que ofuscam a razão. O quadro formado é o de uma multiplicidade gerada pela generalização da informação e de visões da realidade (GIDDENS, 1991; IANNI, 1995; COELHO DOS SANTOS, 1996; SANTAELLA, 2003).

É nesse contexto que se desenvolveu essa pesquisa. Assim, como me fixar a uma disciplina e a apenas um discurso teórico diante de tamanha sedução e multiplicidade?

## III. METODOLOGIA

### 3.1. Complexidade e multidisciplinaridade

Assim que me formei em Ciências Biológicas ingressei em um projeto de ecologia e etologia com o Saguí-da-cara-branca (*Callitrix geoffroyi*). O objetivo era reintroduzir estes pequenos primatas em seu habitat natural, a Mata Atlântica residual do município de Aracruz, Espírito Santo. Durante os trabalhos de campo e a leitura da bibliografia específica, o foco do meu interesse acadêmico foi se voltando cada vez mais sobre nós, considerados os primatas antropóides mais complexos da “cadeia alimentar”.

A resolução tomada de mudar o foco de pesquisa implicou em uma adaptação pessoal a novas abstrações e interpretações sobre o homem e suas manifestações. Ao ampliar meus procedimentos, sobretudo de campo, ultrapassando os dados quantitativos relacionados ao comportamento dos *C. geoffroyi*<sup>3</sup> creio ter acrescentado um rol inimaginável de variáveis, possibilidades, relações e incertezas aos meus estudos e questionamentos. O desconforto desta tensão encontrou certo acalento na teoria de E. Morin (2004) acerca da complexidade ou do pensamento complexo. Segundo Mendes, a complexidade envolve a noção de que existe

*uma integração na qual as partes se relacionam mutuamente e na qual a forma dos relacionamentos é de suprema importância para o todo emergente. Essa integração tem caráter qualitativo e não quantitativo, fundamentando-se em processos recíprocos e reiterativos, isto é, não-lineares; por isso mesmo, nem sempre mensuráveis, previsíveis ou programáveis, porque o todo não será definido pela somatória das partes, mas pela configuração que o sistema possui num determinado momento.* (MENDES, 2007 p.25).

---

<sup>3</sup> Projeto “Reintrodução do Saguí-da-cara-branca (*Callithrix geoffroyi*) em seu habitat natural”. Aracruz Celulose S.A. set/92 a jan/93, quando anotava a cada 3 minutos o que os sagüis faziam como dormir, marcar território, vocalizar etc.

Considerar a existência de uma verdade única ou um caminho também único como o meio de construção do conhecimento científico, ideais da Modernidade, foi o objeto do desenvolvimento teórico de Morin (2004). Contrapondo, sem efetivamente negar este fundamento, cujas raízes são encontradas no Iluminismo e no Positivismo, a teoria do Pensamento Complexo o incorpora, uma vez que considera relevante o paradoxo, a oposição e a contraposição. Rompendo com a fragmentação, ele propõe a interconexão, a união, juntando e processando a distinção, dialogando a certeza e a incerteza, a separação e a inseparabilidade etc. (MENDES, 2008).

Neste sentido, sob o conforto de uma possibilidade que considera a integração de leituras diferentes sobre um objeto tão complexo quanto o ser humano, cujo comportamento e respostas a situações semelhantes são inimagináveis, agreguei as disciplinas que me acompanharam durante os estudos que realizei até a elaboração desta tese. Ciente das consequências desta minha escolha teórico-metodológica optei por aplicar a multidisciplinaridade à construção deste meu trabalho investigativo, posto que me reconheço como parte integrante.

Becker (1997) reconhece três tipos básicos de cooperação em pesquisas, a saber, a multidisciplinaridade, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade. O elemento comum destas três abordagens, segundo Domingues, é a *tentativa de encontrar seu objeto – antes dos recortes disciplinares – nos chamados programas de pesquisas, capazes de abarcar as mais variadas áreas de conhecimento, em vista de um produto ou objetivo específico* (DOMINGUES, 2005, p.19).

A multidisciplinaridade examina as possibilidades de investigação de um dado objetivo com a ajuda de várias disciplinas. De uma forma geral, os objetivos são especificados e fixados em relação a certas tendências, sendo que cada disciplina tem liberdade de preservar seus métodos tradicionais, teorias e enfoques, guardando as suas fronteiras (DOMINGUES, 2005). Dentro desse tipo de investigação, ocorrem pequenos ímpetos de interação entre as disciplinas, mas seus métodos e teorias são preservados. Os

resultados de cada análise são considerados relevantes para dar conta do todo e demonstrar a multiplicidade que abarca os fenômenos caracteristicamente humanos (BECKER, 1997).

A interdisciplinaridade implica em uma descrição comum dos problemas em revisão. As disciplinas envolvidas processam certos aspectos do problema todo em uma base relativamente independente e, em sua maior parte, usando suas teorias e métodos disciplinares costumeiros. Os resultados, no entanto, são analisados no contexto dos resultados das outras disciplinas, tornando-se, então, sujeitos a relativização e modificação. Assim, toma lugar uma troca entre as disciplinas, permitindo um nível de achados mais do que teorias e métodos (BECKER, 1997). Ao final dos trabalhos, as disciplinas se fundem promovendo o surgimento de uma nova disciplina (DOMINGUES, 2005; PINTO, 2005).

A mais recente delas, que também pode ser entendida como um tipo de interdisciplinaridade, a transdisciplinaridade promove reorientações teóricas, conceituais e metodológicas com respeito às questões centrais das várias disciplinas envolvidas na investigação. Ela promove o compartilhamento de metodologias que se pretendem unificadoras e articuladoras dos métodos tradicionais das respectivas disciplinas. Como consequência desse conhecimento, as limitações teóricas e metodológicas que estão vinculadas a cada um dos campos são criticamente examinadas à luz das questões levantadas. Seu caráter inovador permite a ocupação de zonas de indefinição e de desconhecimento, possibilitando não apenas o surgimento de novas disciplinas, mas a circulação em áreas inconclusas ou intocadas pelas disciplinas isoladamente (BECKER, 1997; DOMINGUES, 2005; PINTO, 2005). Ressalte-se, no entanto, que ainda não existem exemplos consolidados, configurando-se apenas como uma utopia. Sua efetivação levará ao fim do especialista, que se basta a si mesmo, que deverá ser substituído pela chamada inteligência coletiva, já presente nas abordagens multi e interdisciplinar, mediante a cooperação de especialistas de diversos campos disciplinares (DOMINGUES, 2005).

Visando a cooperação multidisciplinar, tomei a Lingüística como disciplina de referência, sobretudo em seus sub-campos denominados Lingüística Antropológica e Análise do Discurso, e lancei mão das ferramentas analíticas da Arqueologia, da Antropologia e da Ecologia para discutir minha hipótese e responder aos meus questionamentos.

## **3.2. Lingüística**

### **3.2.1. Lingüística Antropológica**

Interdisciplinar por natureza, a Lingüística Antropológica (LA) é definida por W. Foley como sendo um

*sub-campo da lingüística que se interessa pelo lugar da linguagem contexto social e cultural mais amplo, seu papel na estruturação e sustentação das práticas culturais e estruturas sociais. (...) A Lingüística Antropológica vê a linguagem através do prisma do conceito antropológico central, a cultura, e como tal, procura descobrir o significado atrás do uso, mau-uso ou não-uso da linguagem despidendo-a da linguagem para encontrar os entendimentos culturais. (FOLEY, 2001, p.3)*

A perspectiva de Duranti (1997) amplia o escopo da LA ao investi-la da carga histórica peculiar a cada grupo. Segundo o autor, é um campo de investigação cuja contribuição é a de ver a natureza da linguagem como um instrumento social e o discurso como uma prática cultural estabelecida. É, pois, um domínio investigativo que dá novo sentido às tradições passadas e atuais nas humanidades e ciências sociais, convidando a todos a repensar a relação entre língua e cultura.

Segundo Foley (2001), a LA investiga o significado das escolhas particulares de cada grupo, a fim de descobrir os saberes dentro das diversas práticas sociais, ou ainda, o significado subjacente à sua utilização. Ao instituir seu objeto como tal começa a sua distinção com outras disciplinas afins, como é o caso da Sociolingüística. A base desta distinção é que a LA vê a linguagem através da cultura conceito central na Antropologia e é

através dela que pretende encontrar os entendimentos culturais. A disciplina ultrapassa a descrição lingüística a fim de descobrir o que determina a escolha de estruturas, sons, expressões etc. Já a Sociolingüística vê a linguagem como uma instituição social (uma daquelas instituições dentro das quais indivíduos e grupos interagem socialmente). Procura descobrir como os padrões de comportamento lingüístico dizem respeito aos grupamentos sociais e diferenças correlatas no comportamento lingüístico, a partir das variáveis que definem os grupos sociais, tais como idade, classe, raça, sexo.

Considerando a natureza do significado como uma noção absolutamente fundamental para a LA, Foley procura entendê-lo como a relação de causa e efeito, ou um entendimento rotineiro, pretendido ou desejado, subjacente aos membros de um grupo social. Assim, em uma conversação entre o falante e o grupo, o que vale não é necessariamente o que o falante quer dizer, mas o que os participantes determinam como significado, já que este é algo que alguém cria com outros e foi convencionado nas práticas lingüísticas e culturais pretéritas e contemporaneamente compartilhado em um grupo. As línguas são cheias de palavras, expressões, gêneros de nossos antepassados e nossos relacionamentos anteriores, o que fornece uma vasta lista de práticas lingüísticas convencionais no momento de se forjar um significado. Esta noção de significado que Foley usa não está limitada às práticas lingüísticas, mas sofre influência de Geertz e de outros antropólogos do simbólico.

Na perspectiva de Duranti (1997), o método e o objetivo da LA se inspiram na metáfora da linguagem como a medida de nossas vidas. Daí porque ela tem seu foco na performance lingüística e no discurso situado, na medida que a linguagem permite e cria diferenciações, entre indivíduos, grupos e identidades.

Como domínio investigativo, a disciplina baseia-se no postulado teórico de que os signos lingüísticos são como representações do mundo, e como tais, nunca são neutros, sendo constantemente usados para a construção de afinidades culturais e diferenciações culturais. Estas diferenças, no entanto, não residem nos códigos simbólicos que elas

representam e não são apenas a substituição de um som pelo outro ou de uma palavra para outra. As diferenças vivem através dos atos concretos do discurso, na mistura das palavras com ações e na substituição das palavras por ação. No mesmo sentido que Viveiros de Castro (2002) percebe a atividade do antropólogo, como sendo alguém que *discorre sobre o discurso de um 'nativo'* e salienta que esse discurso não tem que ser necessariamente um texto, mas qualquer prática de sentido. Assim, em um espaço interacional formado por nós, algumas distinções parecem ser mais relevantes que outras, e cada escolha seria feita em relação ao que acontece antes e contribui para a definição do que está para acontecer.

Duranti acredita que o foco inicial da LA seria o estudo das formas linguísticas como elementos constitutivos da vida social. Assim, seu objetivo seria explicar como nosso entendimento da linguagem – não somente como modo de pensamento, mas, sobretudo, como prática cultural –, forma a ação que ao mesmo tempo pressupõe e traz formas de ser no mundo. Para tanto, vê os sujeitos primariamente como atores sociais, isto é, como membros de uma comunidade particular e complexa, organizada em uma variedade de instituições sociais e através de uma rede de interseções, mas não necessariamente sobrepondo-se às expectativas, crenças e valores individuais sobre o mundo.

A metodologia que Alessandro Duranti sugere para a investigação se baseia na utilização da etnografia e das práticas escritas, para que os discursos e as atividades simbólicas sejam documentados e se tornem acessíveis. Para ele, a investigação ocorre sobre as histórias que os etnógrafos ouvem e as descrições por eles coletadas das pessoas, relações, lugares e eventos. No entanto, a cultura não está contida apenas aí, nas histórias e descrições; é também encontrada naquilo que faz o falar possível, ou seja, nos tipos de organização que permitem às pessoas participar, ser competentes ou incompetentes, etc. Ser etnógrafo da linguagem significa ter instrumentos para ouvir e listar cuidadosamente o que as pessoas estão dizendo quando estão juntas! Agrego a esta afirmação, a idéia de trabalho de campo de B. Malinowski, segundo o qual o etnógrafo ou pesquisador deve ir a campo não apenas para observar ou anotar ocorrências com detalhes, mas para vivenciar,

sentir e participar da vida daqueles a quem investiga – a chamada *observação participante* (CUCHE, 2002).

Para o autor, os conceitos vistos como morfemas, sentenças, jogos de linguagem, pares adjacentes, redes de participantes, geralmente têm sentido menor na pesquisa da LA. A questão é como encontrar conceitos analíticos consistentes com a perspectiva dos participantes, sem tentar fazer de cada informante um antropólogo, sem nossas próprias preferências analíticas. Valoriza-se, aí, a perspectiva êmica, aquela do “nativo” (DURANTI, 1997).

### **3.2.2. Análise do Discurso**

Como apresentado na Introdução, para a análise, o discurso, o *lugar de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação etc.* (ORLANDI, 1990 p.18). É sobre ele o foco dos trabalhos desenvolvidos. A fim de delimitar meu entendimento, apresento a definição de Osakabe, segundo o qual

*O discurso é realizado visando os resultados ou alguma ação por parte do ouvinte. Mais ainda: “o discurso tem sua semânticidade garantida situacionalmente, isto é, no processo de relação que se estabelece entre as suas pessoas e a situação. Isto quer dizer que o quadro das significações de um discurso depende do quadro situacional em que se insere (...) uma análise interpretativa não pode prescindir das significações que emanam das relações entre os protagonistas do discurso e a situação.* (OSAKABE, 1979, p.53)

Possenti (1981), em um trabalho sobre discurso e texto, apresentou as diferenças entre os dois baseando-se em Halliday & Hasan (1976). Além da definição acima de Osakabe, basicamente, o discurso seria algo definido por sua extensão, maior do que uma sentença. O texto, por sua vez, seria uma unidade de significação devido à sua coesão, que se define pela estrutura do discurso nele inscrito. Ou seja, um texto é constituído por sentenças cuja interpretação depende de outra ou outras anteriores. Assim, na AD, a unidade de análise seria o discurso enquanto o objeto seria o texto.

Dentro de uma esfera mais abrangente, os domínios discursivos *não são textos nem discursos, mas propiciam o surgimento de discursos bastante específicos* (MARCUSCHI, 2003 p.23). Dentre estes domínios, citamos o discurso jornalístico, o religioso, o jurídico, entre outros.

Os tipos textuais, por sua vez, são identificados e definidos por seqüências lingüísticas típicas, tais como os aspectos lexicais, sintáticos, tempos verbais, e as relações lógicas. São eles: a narração, argumentação, exposição, descrição, injunção (MARCUSCHI, 2003).

Nosso foco, os gêneros textuais são *fenômenos históricos, profundamente vinculados à vida cultural e social. Fruto do trabalho coletivo, os gêneros contribuem para ordenar e estabilizar as atividades comunicativas do dia-a-dia*. (MARCUSCHI, 2003 p.19). São textos materializados na vida cotidiana e caracterizados por seu conteúdo, por suas funções, estilo e composição.

Relativamente estáveis, como previa Bakhtin (1988), os gêneros se revelam antes como famílias de textos do que como uma seriação de semelhanças. Enquanto atividades sócio-discursivas realizam-se como eventos lingüísticos em situações particulares e não por suas características lingüísticas. Advindo daí, a impossibilidade de se estabelecer, *a priori*, uma lista fechada e coesa de todos os gêneros textuais existentes, posto que são fenômenos sujeitos ao contexto sócio-histórico e cultural. Mais ainda,

*Os gêneros não são entidades naturais como as borboletas, as pedras, os rios, as estrelas, mas são artefatos culturais construídos historicamente pelo ser humano. Não podemos defini-los mediante certas propriedades que lhe devam ser necessárias e suficientes. Assim, um gênero pode não ter uma determinada propriedade e ainda continuar sendo aquele gênero.* (MARCUSCHI, 2003, p.30)

Os gêneros textuais podem ser encontrados em formas discursivas que, embora não sejam suas definidoras estruturais ou lingüísticas, em muitos casos podem ser seus determinantes. Exemplos de formas discursivas apresentados por Marcuschi são editoriais, artigos, notícias, telefonemas, telegramas, teleconferências, reportagens ao vivo, cartas

eletrônicas (*emails*), bate-papos virtuais (*chats*), entre outros. Muitas destas abrigadas em suportes tecnológicos como a TV, o rádio, a internet, a revista e o jornal. No caso específico desta pesquisa, mapas, fotografias, e as paisagens alteradas pelos grupos humanos, além do patrimônio edificado e a cultura material.

Ironicamente, Pêcheux acreditava que *a arqueologia possui apenas o olho, quer dizer, imagens e textos, sem coincidência, e não, como a antropologia de hoje, o “a mais” do ouvido (a voz, a” trilha sonora”)* (PÊCHEUX, 1999, p.55). Creio que o desafio se esbarra nessa possível limitação, mas a idéia de tocar a imagem e o artefato como um discurso que os atravessa e os constitui, retira sua opacidade e permite sua leitura, em seus próprios termos.

Neste sentido, Souza (2001) amplia a discursividade além dos textos verbais e orais. Segundo a autora,

*a cestaria, a cerâmica, a pintura corporal, a dança, o traçado organizador da aldeia, a sonoridade das palavras, da música, são formas de discursividade que, quando analisadas em sua relação com a instituição, favorecem compreender como o trabalho da memória histórica gera a memória discursiva nessas sociedades [de oralidade] (cf. Souza, 1996 e 1998a). (SOUZA, 2001, p.81)*

Esta possibilidade de utilizar as discursividades inscritas em suportes variados nos favorece sobremaneira. Assim, nos deparamos com paisagens, imagens e artefatos, além das histórias e documentos, cuja influência é fundamental nos processos de constituição de subjetividades e identidades entre os Pataxó da RI Fazenda Guarani, em Minas Gerais.

### **3.3. Ecologia**

A utilização de fundamentos teórico-metodológicos da Ecologia<sup>4</sup>, especificamente da Humana e Histórica, visou fornecer a base necessária para o entendimento dos processos

---

<sup>4</sup> ECOLOGIA: do grego *oikos*, que significa atenção às relações recíprocas entre elementos vivos e não-vivos do nosso mundo. (CRUMLEY, 1998 p.X).

de ocupação e apropriação do meio ambiente em que o grupo ocupa. Neste sentido, algumas questões devem ser ressaltadas, como o fato de que as necessidades e vontades humanas particulares são satisfeitas através de uma grande variedade de processos e produtos que implicam em mudanças ambientais de magnitudes diferentes. Tais escolhas representam custos ao meio ambiente, mas também contribuem para a saúde humana, segurança e bem estar. Cultura, moda, anúncios ou notícias são elementos que interferem, na atualidade, nos padrões de alto consumo de energia. Sendo assim, sob quais condições as pessoas escolhem tecnologias ambientais em função de menores níveis de consumo de energia ou consumo de produtos para manterem seus padrões desejáveis de vida? (MORAN, 2000).

Quando a perda da terra e o deslocamento compulsório para outras regiões surgem como ameaça para populações locais, a exemplo de migrações e dos casos conhecidos das *comunidades atingidas por barragens*, movimentos surgem e uma forma particular de luta pode surgir. Neste processo, os atores, a dinâmica da construção de identidades coletivas, de ampliação da luta e de construção de alianças são colocados em jogo (IBASE, 1995).

Uma vez que o grupo trabalhado nesta tese está em constante interação com outros tantos, o conceito de uma cultura fixa, unitária e delimitada deve ser substituído por noções que impliquem em fluidez e permeabilidade. Assim, a cultura pode ser entendida como *uma série de processos que constroem, reconstróem e desmantelam a cultura material, em resposta a determinantes identificáveis* (WOLF *apud* BRONDIZIO et al, 2004, p.558). Afinal, no jogo das interações sociais, os grupos são conhecidos por explorar as ambigüidades das formas inerentes, comunicarem novos valores e valências a eles, tomar emprestado formas mais expressivas de seus interesses, ou criar novas formas para responder às circunstâncias mudadas (BRONDIZIO et al, 2004).

As inter-relações entre o ambiente e o tamanho da população, disponibilidade de recursos, tecnologia, biologia humana e auto-regulação cultural (p. ex. aborto, infanticídio, guerra, migração e outros mais) representam uma forma incompleta de investigação, que

não podem justificar a complexidade dos ecossistemas reais (NETTING, 1986). Avançando nos estudos de Ecologia moderna, Netting utilizou elementos sócio-econômicos em suas análises, afirmando que a coleta de documentos como registros do governo e documentos legais, bem como forças políticas e econômicas poderiam ser fatores mais importantes nos estudos ecológicos do que as variações das chuvas, pois, p.ex., permitiriam a correlação do crescimento de cada família individualmente, o desenvolvimento do empreendimento na agricultura, as flutuações de clima e a economia de mercado.

### **3.3.1. Ambientação teórico-metodológica**

A Ecologia Humana considera as relações homem/natureza de forma sempre imperfeitas. Cada sociedade, em sua dinâmica histórica, interage com o meio ambiente físico de uma maneira única, distinguindo-se das demais culturas ao criar novas formas de sobrevivência, por meio de inovações tecnológicas e sociais que se materializam na paisagem onde estão alocadas (MORAN, 1990).

Neste sentido, representa o enfoque multidisciplinar necessário para o entendimento das relações entre as populações humanas e seu ambiente físico, político e sócio-econômico que ocorrem através de sistemas e processos adaptativos (MORAN, 2000). Representa, ainda, uma tentativa de reintegrar o homem a um contexto mais totalizante, onde se pensa a cultura como mais do que um cabedal de “instruções” para a intervenção no meio físico, haja vista que cada grupo possui a sua e define sua trajetória segundo suas próprias escolhas (MORAN, 1990).

Tomando como ponto de partida os estudos de Julian Steward, a Ecologia Humana teve, em suas origens, um corpo teórico e metodológico que visava analisar os processos de utilização de recursos materiais por populações humanas. A metodologia do autor consistia na investigação empírica de regularidades interculturais em relação a aspectos formais, funcionais e processuais susceptíveis de investigação através de um número limitado de

variáveis. Em seu desenvolvimento, a disciplina teve como foco de investigação a compreensão do meio ambiente não apenas em seus aspectos físicos e bióticos, mas incluiu as formas através das quais as populações humanas reconheciam o ambiente (MORAN, 1990).

O ponto central da investigação é a compreensão dos processos interativos entre as populações e seu meio e as conseqüências desta interação, fugindo de fatores monocausais. Sua metodologia é descritiva, pois se propõe a identificar elementos da cultura material relacionada à utilização de recursos e as dimensões dos ambientes que são explorados por uma dada população, como o relevo, a rede hidrográfica, o comportamento da fauna e a distribuição da flora. São considerados, com o mesmo grau de importância, os aspectos da organização social relativos ao uso da tecnologia de exploração de recursos específicos e de como estes elementos afetam outras instituições da cultura, ou seja, como as relações de subsistência interagem com a organização social, o ritual e outras dimensões da vida humana (MORAN, 1990).

Tendo em mente toda a dinâmica processual que a Ecologia Humana subsidia, é necessário ainda, para nós, compreender os lugares ou espaços em que estas interações ocorrem e neles identificar seus sinais deixados ao longo do tempo. A Ecologia Histórica trata destas interações a partir da premissa de que os eventos são históricos, não evolutivos, e responsáveis pelas principais mudanças nas relações entre as sociedades humanas e seus ambientes imediatos, afetando o que se pode denominar de desenvolvimento biocultural (BALÉE, 1998).

Os elementos que caracterizam a disciplina são diversos e tomados de várias tradições intelectuais diferentes. Além de considerar os conceitos de processo segundo escalas temporais determinadas como *event*, *conjuncture* (contextos históricos e culturais) e *long durée* (CRUMLEY, 1998).

Concebendo a relação entre natureza e cultura, em princípio, como um diálogo e não uma dicotomia, a Ecologia Histórica se propõe a explicar as inter-relações entre

homem/ambiente através de postulados interdependentes. Dentre eles, destaco aquele que considera o ambiente e as sociedades como sendo essencialmente construções históricas e não dados imutáveis, pois supõem que os ambientes possivelmente naturais - que nunca estiveram sujeitos ao manejo<sup>5</sup> - foram progressivamente se tornando paisagens, ou ambientes físicos determinados cultural e historicamente.

Os estudos em Ecologia Histórica focalizam e revelam a paisagem que materializa a intervenção humana sobre a terra ao longo do tempo, através da utilização de ferramentas metodológicas que possibilitam a mensuração e a percepção das mudanças decorrentes da ocupação e apropriação do território pelo homem. Enquanto a informação sobre a história da cobertura da terra é limitada, existem outras passíveis de serem obtidas nos contextos social e biofísico. A reconstrução das narrativas históricas e o re-exame da interação em longo prazo entre homem/meio ambiente representam um dos mais interessantes achados das ciências da mudança na terra (BRONDIZIO, Informação Verbal)<sup>6</sup>.

Em sua constituição, a Ecologia Histórica se viu diante da necessária retomada dos conceitos empregados na Geografia Humana, como as relações sociais na paisagem. Os teóricos que se destacam nesta área são Berque e Cosgrove. Para o primeiro autor,

*a paisagem é simultaneamente uma marca, uma geo-grafia, que é impressa pela sociedade na superfície terrestre, e ao mesmo tempo estas marcas são matrizes, ou seja, constituem a condição para a existência e para a ação humana. Se por um lado ela é vista por um olhar pelo outro ela determina este olhar. (...) a paisagem e o sujeito são co-integrados em um conjunto unitário que se autoproduz e se auto-reproduz". (BERQUE apud CORRÊA & ROSENDAHL, 1998, p.86)*

Cosgrove, por sua vez, propôs inovações ao considerar a paisagem um texto cultural, com suas múltiplas dimensões e possibilidades de leitura, através de expressões diferentes e igualmente válidas (MAIA, 2001). Propôs-se a interpretar as paisagens humanas utilizando as habilidades que empregamos ao analisar um romance, um poema,

---

<sup>5</sup>Definição de *Manejo de Recursos*: manipulação humana de componentes orgânicos e inorgânicos do ambiente que traz ao ninho ambiental uma diversidade maior do que as condições primitivas, sem a presença humana. (BALÉE, 1998 p.19)

<sup>6</sup>Informação obtida em reunião quando do Estágio realizado na Indiana University, em outubro de 2005.

um filme ou um quadro, pois, segundo ele, a paisagem seria como uma expressão humana composta de muitas camadas de significados carregados de simbolismos (COSGROVE, 1999).

Cormier (2005) também apresenta esta possibilidade: a de se conceber a percepção da paisagem como um texto, indígena. Segundo ela, os significados inscritos na paisagem podem ser lidos pela perspectiva segundo a qual as culturas alteram o ambiente natural ao longo do tempo e, ainda, como interpretações simbólicas atribuídas pelas diferentes culturas às plantas, animais e feições físicas. Uma vez que os fenômenos culturais não se resumem a uma necessidade material ou a determinismos genéticos e culturais, ou ainda às condições ambientais e históricas isoladamente, eles se referem ao produto da integração destes fatores que se constituem e se influenciam simultaneamente.

Situada a disciplina e seus princípios, volto meu olhar para o ponto central da questão ecológica: a adaptação. Trata-se de uma resposta dos seres vivos, humanos ou não, a características, químicas, físicas, intra e inter-específicas, estruturais e funcionais, ocorrentes no meio em que estão inseridos, visando sua sobrevivência. Dentre estas respostas estão as estratégias culturais, que permitem ao ser humano a sobrevivência em uma grande variedade de ambientes, e as políticas econômicas, que interferem sobremaneira nas chances de vida das populações (MORAN, 2008).

A título de esclarecimento, a definição de estratégia que estou empregando nesta tese é aquela que implica em um ajustamento do organismo ou da população ao ambiente físico ou social e pode envolver mudanças fisiológicas ou comportamentais (MORAN, 2008), muito próxima àquela apresentada por De Certeau (1996).

Considerando o foco desse trabalho sobre a identidade, Kempton (2001) sugere a utilização de observação participante, entrevistas semi-estruturadas e narrativas pessoais para enfocar o tema como um conceito central na formação de grupos ambientais e na motivação para a ação. A perspectiva de identidade do autor a torna uma chave que liga as formas culturais coletivas e a ação individual, ou seja, segundo ele, os indivíduos

formam suas identidades no contexto dos movimentos sociais e essas identidades mediam mudanças no comportamento individual.

## **3.4. Arqueologia**

### **3.4.1. Do que trata a disciplina**

Relativamente recente como ciência, pois instituída na Europa apenas na primeira metade do século XX, a Arqueologia pode ser entendida como um conjunto de métodos e técnicas (procura também desenvolver um corpo teórico próprio) que permite localizar, analisar e interpretar os indícios materiais da presença e da atividade dos homens no seu quadro natural e artificial (PROUS, 1999a). Mais do que um rol de técnicas e procedimentos, para Jorge a disciplina é uma

*ciência social, que visa, a partir da análise das materialidades que nos rodeiam, contribuir para o conhecimento da história da nossa espécie. Nesse sentido, há muito que ela abandonou a sua matriz inicial de “estudo de antiguidades” para assumir, como âmbito da sua actividade, a totalidade do espaço planetário e do tempo histórico, até a actualidade (JORGE, 2000, p.11).*

Arqueologia investiga coisas, relações, processos e significados do passado das totalidades socioculturais e ambientais, bem como suas fronteiras temporais e espaciais, organizações, operações e mudanças ao longo do tempo e através do mundo. Parte da premissa de que o presente é uma questão histórica e não separável da narrativa de idéias e eventos do passado. Mais ainda, considera que não há conhecimento do presente que não seja construído de idéias geradas em um tempo anterior, pois eles não surgiram estritamente em seu próprio passado, mas foram adquiridos ou adaptados através da vida social (HARDESTY & FOWLER, 2001).

Seu objeto de estudo são os vestígios arqueológicos: *testemunhas da presença e das atividades do homem, bem como do meio ambiente no qual ele vivia – desde o passado mais remoto da pré-história até os dias atuais* (PROUS, 1999a p.23). São elementos materiais da cultura e podem ser considerados como vestígios do comportamento humano do passado, se apresentando como uma fonte reveladora da estrutura de uma sociedade (SYMANSKY, 1998 p.15).

Glassie denomina a cultura material como o *nome convencional para o campo tangível da conduta humana* definindo-a como *a intrusão do registro humano no ambiente. É a forma de imaginar a distinção entre a natureza e a cultura, e então reconstruir a natureza para nosso desejo, moldando, remoldando e arranjando as coisas durante a vida.* (GLASSIE, 1999, p.41)

Esses elementos podem ser tanto os objetos utilizados há muito tempo, aos quais denominamos artefatos, quanto construções, estruturas e paisagens (ATHAÍDES et al, 1997). Sua importância ultrapassa a matéria, forma e composição, pois sua potencialidade está em desvelar os aspectos técnico-econômicos da sociedade (KERN *apud* SYMANSKY, 1998). Segundo Candido,

*objetos comuns e anônimos, frutos do trabalho humano e vestígios materiais do passado correspondem às condições e circunstâncias de produção e reprodução de determinadas sociedades ou grupos sociais (...) na natureza latente desses objetos, há marcas específicas da memória, reveladoras da vida de seus produtores e usuários originais.* (CANDIDO, 2002, p.29)

Ou seja, nos termos de Glassie, os estudos da cultura material se iniciam com coisas, mas não terminam com elas, utiliza os objetos para determinar e compreender o pensamento e a ação humana.

Segundo ele,

*a cultura material é como uma (...) linguagem, e que é mais, registra pensamentos e ações que resistem à formulação verbal. Assim como uma história, um artefato é um texto, um display de forma e um veículo para o significado. Tanto histórias quanto artefatos surgem da concentração, ambos são criados no tempo e moldados pelo padrão cultural, mas diferem na apreensão. A história pertence à experiência temporal. Move-se em uma*

*direção, acumulando associações seqüenciais. O artefato pertence à experiência espacial. Desdobra-se em todas as direções, abarcando contradições na simultaneidade, e abrindo múltiplas vias ou caminhos para a significação.*

...

*Artefatos raramente significam da mesma forma que uma prosa lúcida. (...) os artefatos tem sua própria forma de ir ao significado, e no aprendizado começamos a ouvir as vozes nas coisas (...) Assim aceitamos a estranha responsabilidade de colocar em palavras o que não é verbal. (GLASSIE, 1999, p.46)*

Podemos, assim, partir do princípio de que o patrimônio arqueológico é um patrimônio lingüístico ou *um conjunto de metáforas produzido coletivamente e usado segundo determinados propósitos* (SANTOS, 1996 p.137). Cabe aos arqueólogos interpretá-los.

### **3.4.2. Suporte teórico**

Segundo Funari (1999), a arqueologia possui dois discursos passíveis de análise da cultura material como uma narrativa: o primeiro trata de sua representação sobre a cultura material em forma de texto pelos seus intérpretes; e um segundo, aquele que é seu objeto mesmo, ou seja, o da cultura material – ambos enredados pela ideologia. No primeiro caso, a arqueologia parte do pressuposto de que o mundo social é polissêmico e constrói o seu objeto por meio de um discurso. Assim, os grupos étnicos passaram a ser investigados e identificados como uma construção textual nas várias tradições arqueológicas. Na última década, o próprio discurso dos arqueólogos tem sido alvo de intensas investigações.

No segundo caso, considera-se a discursividade da cultura material como uma série de signos metacríticos, cujos sentidos não se reduzem aos elementos constitutivos, mas a partir dos princípios subjacentes às suas estruturas. Nesta abordagem, a cultura material significa antes as relações entre grupos do que as relações entre pessoas e a natureza. Isto porque é nas relações sociais que se forma uma rede na qual a força sígnica da cultura material permite definir, organizar e transformar esta mesma rede. As relações sociais,

então, se articulam em campos de significados estruturados pelo pensamento e pela linguagem, ultrapassando uma relação simplista e direta, mas dependente da estrutura das inter-relações. O sentido de qualquer artefato seria, pois, interseccionado pelo sentido de outros artefatos, formando uma cadeia de objetos em um campo de signos que é solidificado, codificado e reificado a um só tempo nas relações sociais em que se apresenta se repete e se reproduz. Esta metáfora anunciava uma visão empobrecida da linguagem e uma visão estática das línguas.

A comparação da cultura material com o texto tem estado presente há muitos anos na Arqueologia, sobretudo na noção de que a cultura material poderia expressar ou conter idéias como a linguagem analisada sob a perspectiva estruturalista e semiótica (BUCHLI, 1995). Corre-se o perigo de adotar uma posição analógica entre os achados do passado e seu significado, uma vez que o texto poderia resultar em uma metáfora sobre o uso do registro arqueológico em função dos papéis que atualmente são usados e, assim, atribuídos a eles. Shanks (1992), por exemplo, discute o conceito de cultura material como um texto com objetos individuais, ou partes deles, como palavras de uma língua, dizendo que alguns arqueólogos têm procurado por gramáticas, lógicas formais ou leis que possam gerar padrões observáveis no passado. Outros, segundo ela, acham que os objetos são conectados em sistemas que falam da estrutura da sociedade, ou investigam o uso dos objetos em diferentes contextos, como se um pote cerâmico em uma casa pudesse significar alguma coisa muito diferente se estivesse em uma tumba!!!

Um risco deste tipo de leitura é o apontado por Neves (1999), pois ela esbarra no estabelecimento de algum tipo de correlação ou relação e no estabelecimento de uma relação unívoca entre cultura material e línguas, famílias ou troncos lingüísticos.

Wüst indica categoricamente sua posição quando argumenta que

*uma vez que não existe uma correlação simplista entre cultura material e grupos étnicos, como já foi salientado, entre outros, por Hodder (1978, 1982) e Jones (1997), a pesquisa arqueológica, em áreas nas quais ocorre uma continuidade entre grupos etnográficos e o registro arqueológico, representa um desafio no estudo de processos que envolvem*

*continuidades, rupturas, manutenção ou abandono de tradições e/ou fronteiras estilísticas* (WÜST, 1999, p.303).

Segundo a autora, a associação entre grupos etnográficos específicos e cultura material é apenas viável se há uma comprovada continuidade entre o presente etnográfico e o passado arqueológico. Ademais, os dados etnoarqueológicos nos parecem ser mais úteis quando apenas contrastados com o contexto pré-contato.

Prous afirma que *a Arqueologia não permite diferenciar etnias ou culturas no sentido moderno e comum da palavra, mas apenas vestígios de comportamentos. A utilização de exemplos históricos pode evidenciar o que isso significa* (PROUS, 1999b, p. 257)

Para se definir unidades a partir da análise de vestígios arqueológicos como ossos, artefatos ou inscrições rupestres, os pesquisadores precisam compará-los, buscando evidenciar as semelhanças e as diferenças que apresentam entre si.

A problemática recai, sobretudo, na metodologia, quando é possível perceber que

*as diferenças temáticas ou estilísticas refletem realidades, só que de diversas ordens. Algumas delas podem ser assimiladas ao que chamamos hoje de “etnicidade”<sup>7</sup>, conquanto saibamos que este termo faz sentido essencialmente para nós.* (PROUS, 1999b, p.258).

Assim é importante saber se o que o pesquisador vê como semelhanças e diferenças teria sido vista como tal pelo homem do passado. Desta forma, Prous ressalta a importância da perspectiva ética eêmica na análise dos vestígios, pois uma vez que não vemos pelos olhos dos outros, não poderíamos privilegiar exclusivamente um aspecto em detrimento de outro.

Julian Thomas (1999) argumenta que a Arqueologia tem sido uma disciplina que, curiosamente, impede o entendimento da cultura material do passado. O problema, segundo o autor, está na perspectiva adotada pela disciplina, que torna os objetos observados pelos sujeitos efetivamente incompreensíveis. Segundo ele, dentro do esquema cartesiano

---

<sup>7</sup> Segundo Jones (2002) o conceito de Etnicidade focaliza os fenômenos sociais e psicológicos associados aos processos de identificação cultural de e entre grupos étnicos.

adotado, ora a cultura material é reduzida a uma essência localizada no reino das idéias, ora no das presenças físicas.

Os membros de um dado grupo cultural compartilham os mesmos modos de se fazer e decorar cerâmica porque compartilham os mesmos quadros conceituais da mente. No entanto, se estes modos de fazer foram armazenados na esfera da mente, e uma vez que as mentes das pessoas mortas estão agora perdidas para nós, os significados dos artefatos antigos estão efetivamente além da consideração. Entendendo a cultura material como não mais que um produto ou reflexo da sociedade, percebe-se que esta última logicamente precede toda substância material que é usada e transformada em artefato. Como resultado, as relações sociais vêm a ser notadas como metafísicas e intersubjetivas. Se aceitarmos isso, os testemunhos arqueológicos tornam-se não mais que um pálido reflexo de relações que estão agora totalmente desaparecidas. Para Thomas, então, o máximo que podemos esperar fazer como arqueólogos, é achar um padrão dessas relações de alguma maneira preservadas em seu resultado material.

Considerando que o social é um campo de relacionamentos mais do que uma entidade limitada, é possível reconhecer o caráter inerentemente social e pragmático da cultura material - sendo o meio social híbrido, o resultado de uma mistura de elementos humanos e não humanos (cf. LATOUR, 1994). As atividades humanas são raramente concebidas, executadas e fruídas por uma única pessoa. A cultura material não é, portanto, um simples produto da sociedade, ela é inerente à sociedade. Assim, os materiais que restam do passado representam mais do que os testemunhos de uma comunidade extinta: são uma parte daquela entidade que ainda está no presente e, como tal, foram recontextualizados.

Do mesmo modo, Thomas sugere que a cultura material faz parte de formações sociais agora extintas e tem um significado no presente. Para toda cultura material está implicado um conjunto de relações sociais e essas relações continuam mudando à medida que o processo histórico se desdobra. Assim, a tarefa do arqueólogo torna-se dupla: tentar

identificar o contexto dentro da qual os vestígios jazem, e 'reanimar' os testemunhos através da interpretação – como uma tentativa de retrabalhar relacionamentos, reavaliando o peso nos fragmentos materiais do passado. O que se tem no fim é uma leitura do passado, que é do e para o presente, fundamentada e delimitada pelos testemunhos materiais.

Tentamos nos relacionar com o testemunho material, tal como o etnógrafo entra na conversação com seu informante: da mesma forma que não podemos olhar para o passado antigo e imaginar como os grupos extintos entendiam seus movimentos e processos da mesma maneira que o fazemos no presente, igualmente, não podemos imaginar que a significância da cultura material seja fixa e imutável. Esse movimento reforça o ponto de “conversação” entre o passado e presente onde está envolvida a interpretação, que nunca poderá ser completada ou fechada; será sempre uma possibilidade.

Outra possibilidade teórico-metodológica foi apresentada por Criado (1995). Segundo ele, é possível construir um modelo de análise da relação entre cultura material e o registro arqueológico com a realidade social através do que denomina de *Condições de Visibilidade*. Segundo o autor, existem três princípios fundamentais que devem ser considerados:

1. a realidade é produzida através do trabalho humano, ou seja, das práticas sociais;
2. o real é perpassado por uma unidade material fundamental que implica que todos os segmentos da realidade são ligados e mutuamente determinados;
3. a realidade não é simplesmente constituída por matéria, mas também por idéias e imaginários. Assim, o real como fenômeno não deriva de seus atributos físicos, mas na sua possibilidade de produzir efeitos e participar de relações.

Assim, Criado adota a posição de que a cultura material é a *objetivação* do ser social. Desta forma, o registro arqueológico não deve ser pensado apenas como traços, que sobrevivem ao tempo e que estão disponíveis para a análise do arqueólogo. Ele deve ser pensado como elemento formal que é padronizado por atitudes específicas através da realidade envolvente, ou seja, aspectos formais do resultado de ações sociais.

Sua proposta se desenvolve adotando posturas de crítica e aceitação às posições teóricas atuais, para culminar na afirmação de que a arqueologia não pode pretender atingir todo o significado original pertencente ou atribuído àqueles fragmentos de uma realidade passada. O problema do excesso de subjetividade passa a ser resolvido ao suprir sinais desaparecidos com o tempo e que estão ausentes no registro. Não se baseia em uma superinterpretação, mas no desenvolvimento de uma situação que leva a uma descrição sistemática da cultura material baseada nas relações formais. Neste sistema, é adotada a nossa própria perspectiva para estudar a arqueologia: não baseada na leitura de um determinado significado, mas na reordenação das relações formais, na justaposição de seus significantes com as relações preservadas em outros códigos e derivados de outros contextos sociais.

Dias (2007) apresenta uma negociação entre gênero textual–normatividade–significado–reconhecimento [social], que pode ser aplicada à análise dos testemunhos do passado, estabelecendo uma relação segundo conceitos apresentados por Foucault, Rastier, Le Goff, Orlandi e Travaglia. Assim, de forma cadenciada, podemos apresentar o argumento de Dias: as práticas de linguagem ganham significação e estabilidade no gênero textual, esta estabilidade é garantida por uma normatividade, produto da própria dinâmica social e lingüística, que por sua vez é instaurada pelos atos de fala correspondentes a uma função social. A normatividade permite a circulação dos textos e o reconhecimento de seu significado. Assim, textos podem se tornar um instrumento de regulação das práticas de convivência social. Portanto, entender uma conversação é entender toda uma história da conversação em um dado contexto, tal como *um romance é compreendido dentre os outros já lidos* (RASTIER, 1998 p.107). Dias aponta ainda que, na perspectiva de Le Goff (1990), um texto ou documento torna-se um monumento quando é percebido como um *objeto perpassado por uma subjetividade, e submetido às redes de poder. O texto enquanto monumento exprime a superioridade do ambiente que o produziu*. Isto significa que, segundo Foucault,

*em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade* (FOUCAULT, 1996, p.8).

Para Orlandi, em todo texto habita um exterior que produz as possibilidades de sua filiação. Ele guarda *um sistema de evidências e de significâncias experimentadas* (ORLANDI, 1996, p.31). É isto: temos a possibilidade de tratar os artefatos arqueológicos como algo que pode se assemelhar a um texto, a ser inserido ou já inserido dentro de um gênero textual a ser lido, pois ele pressupõe uma construção social. Essa construção social, elaborada através de negociações entre normatividades estabelecidas quando da convivência dentro dos grupos, pode assim se revelar na cultura material, sem que se queira estabelecer um vínculo reflexivo e incontestado.

### **3.4.3. A arqueologia no nosso caso**

Nosso estudo trata da identidade, que, segundo Jones (2002) é aquele aspecto de auto-conceitualização das pessoas que resulta da identificação com um amplo grupo em oposição a outros com base na diferenciação cultural percebida e/ou em descendentes comuns. A necessidade de se estabelecer uma identidade aos elementos da cultura material, freqüentemente expressa em termos de grupos étnicos ou povos que os produziram, é usualmente um tema central na investigação arqueológica. No caso específico desta disciplina, a construção da investigação arqueológica está estreitamente relacionada à construção das identidades contemporâneas, revelando a natureza contingente política e social do conhecimento arqueológico.

Abordando o conceito de uma perspectiva diferente, Hernando (2002) discorre sobre a identidade, sobretudo a étnica, como um mecanismo pelo qual os seres humanos fazem idéia da realidade e de sua posição nela, permitindo-os sobreviver de forma eficaz segundo as condições materiais dadas. Neste sentido, os mecanismos de identidade constituem um

instrumento cognitivo essencial para que os seres humanos sintam sob o controle de suas circunstâncias de vida.

Ambas, no entanto, apresentam harmoniosamente a ontológica problemática da disciplina no que diz respeito à atribuição de identidades aos grupos do passado, a saber, o de se tentar ler o passado como nós cremos que é, ou seja, com nossa lógica, simulando uma transportação da lógica atual para uma cronologia passada. Hughes sintetiza a dificuldade de forma bem simples: *o passado é um país estrangeiro: as coisas se fazem ali de maneiras diferentes (HUGUES apud HERNANDO, 2002 p.16).*

A esta dificuldade, Hernando acrescenta erros metodológicos tanto da Arqueologia, quanto da Antropologia ao identificar tempos passados com espaços distintos, marcados e fixados, e ao dar uma conotação de passado aos grupos atuais. *É necessário que a idéia que se tem sobre o mundo coincida com o mundo em que cada qual se insere para que as estratégias de sobrevivência que se desenvolvem sejam operativas (HERNANDO, 2002 p.16).*

A utilização de objetos materiais como índices dos grupos sociais do passado, ou seja, marcadores culturais ou étnicos - que segundo Orser Jr. (2005, p.61) podem ser entendidos como *artefatos específicos que podem ser associados com certos indivíduos, ou por identidades étnicas* - é tentadora. Efetivamente – e infelizmente – alguns arqueólogos têm utilizado os artefatos como elementos através dos quais se pode tanto manipular a ordem social quanto criar e promover um sentimento de pertencimento (PRAETZELLIS, 1991; STASKI *apud* ORSER, 2005).

Neste sentido, Hernando inicia nova discussão ao afirmar que

*A identidade não está escrita nas pedras e nem nas cerâmicas, ainda que estabelecido o marco de compreensão, todos os elementos da cultura material podem interpretar-se conforme a lógica que lhe dá forma, já que se expressa através da utilização simbólica de determinados elementos da realidade. Mas o ponto de partida para se conhecer esse marco não é a cultura material ou as marcas concretas das culturas do passado, ao contrário, o ponto de partida deve ser uma reflexão geral sobre o modo em que os seres humanos adquirem uma imagem do mundo que os permita a sobrevivência operativa nele, sejam caçadores-coletores, camponeses ou pós-industriais, para passar depois a analisar as diferenças que podem*

*existir entre essas imagens dependendo das estratégias de sobrevivência concreta que tenha se desenvolvido.* (HERNANDO, 2002, p.17)

Por um lado Brumfiel (2003) apresenta uma das armadilhas apresentadas pelos dados arqueológicos. Para a autora, eles são ambíguos de várias formas diferentes, pois permitem a construção de muitas narrativas, mas, são decididamente limitados de várias formas, pela sua própria aparência e preservação. O que equivale a dizer que existem muitas histórias que são simplesmente incompatíveis com as evidências físicas. Eles podem, fisicamente, demonstrar as ligações entre o passado e o presente e demonstrar a autenticidade das identidades locais, e serem utilizados na mercantilização do poder que essas atribuições envolvem.

Contrariamente, poderíamos atribuir aos artefatos uma *etnicidade estática, como se fosse possível afirmar que apenas um irlandês poderia fumar um cachimbo em que se lê a inscrição “Erin Go Bragh”* (ORSER JR, 2005 p.62).

Uma possibilidade de se trabalhar na Arqueologia com grupos étnicos, identidade e cultura material sem incorrer nas armadilhas apresentadas, dentre as tantas possíveis, seria a de se considerar a riqueza dos modos distintos de se perceber a realidade. Sendo assim, se queremos compreender outras culturas, deve ser necessário investigar como elas percebiam sua própria realidade (HERNANDO, 2002). Mas, como fazer isso, arqueólogos são seres humanos, portanto, dotados de etnocentrismo e subjetividades, juízos de valor !!!

A perspectiva relacional adotada nesta tese vislumbra não apenas a percepção do meio ambiente pelos grupos escolhidos, mas a constituição de sua identidade através deste e dos seus produtos. Sendo assim, e diante do quadro teórico apresentado, acredito que a discussão sempre atual na Arqueologia acerca da cultura material como suporte para a constituição de identidades seja um instrumental adequando para a análise do processo vivenciado pelos índios Pataxó, aqui estudados.

### **3.5. Procedimentos**

Os trabalhos de campo desenvolvidos com os índios Pataxó na Reserva Indígena Fazenda Guarani, município de Carmésia, Minas Gerais e na Aldeia de Barra Velha, município de Porto Seguro, Bahia, foram desenvolvidos entre janeiro e setembro de 1999, em visitas curtas, com duração de até cinco dias. Sendo que neste último local, foi feita apenas uma entrevista em uma única visita.

A pesquisa consistiu nas seguintes etapas:

1. Trabalho de campo através dos seguintes procedimentos para obtenção de dados:
  - 1.1. Entrevistas;
  - 1.2. Registros escritos em um diário de campo;
  - 1.3. Registros fotográficos;
  - 1.4. Obtenção de dados primários e secundários sobre o meio físico, biótico e a história do grupo Pataxó;
2. Análise dos dados obtidos através de uma abordagem multidisciplinar integrando os princípios teórico-metodológicos da Análise do Discurso, e os fundamentos da Ecologia, Humana e Histórica, e da Arqueologia.

O corpus de dados obtidos seguiu as orientações clássicas das pesquisas qualitativas, segundo Creswell (2002), ou seja, usei métodos múltiplos interativos. Ao mesmo tempo em que foi dada voz ao indivíduo ao estudar a narrativa, a etnografia realizada explorou comportamentos culturais compartilhados no grupo, observando processos, atividades e eventos. A coleta de dados foi feita através de observações, entrevistas e documentos que incluem fotografias, textos – documentais e históricos – e imagens. Como foram realizadas entrevistas abertas, as perguntas emergiram e mudaram ao longo da pesquisa sendo refinadas segundo o contexto e o interlocutor. O objetivo

comum a estes procedimentos foi a interpretação do significado e o entendimento do ponto de vista do entrevistado (JESSOR, 1996).

No tocante às entrevistas, seu foco foram definições de identidade ou pertencimento; definições dos atributos típicos de etnias; relação com o ambiente e patrimônio; sua percepção do ambiente; reconstruções históricas e periodização de eventos; construções de diferenças e mecanismos de “alterização”.

### **3.5.1 Informantes**

Os dados privilegiados nesta tese foram as entrevistas, complementadas por conversas informais, anotações de campo, dados bibliográficos e fotografias, além das discussões consolidadas por Cardoso (2000).

A escolha dos entrevistados não envolveu métodos estatísticos, mas a disponibilidade das pessoas para falar e sua importância no grupo. Os entrevistados foram os seguintes:

**KANÁTYO:** Salvino dos Santos Brás, 46 anos. É uma das lideranças locais na Reserva Guarani, professor indígena e um dos grandes promotores do resgate cultural. Chegou à Reserva Guarani em 1986, mas, atualmente, está vivendo junto com os índios Krenak, em Andrelândia, Minas Gerais.

**BAYARA:** José Terêncio Brás ou Nem, 49 anos. É um dos caciques da Reserva e uma das principais lideranças do movimento político que envolve os indígenas. Chegou à Fazenda Guarani em 1980 e é casado com Branca.

**DONA MARIA D'AJUDA:** Maria D'Ajuda dos Santos Brás, cujo nome indígena é Pagmanaquá (não revelou sua idade). Mãe de Kanátyo. Se instalou em Minas Gerais logo depois de Kanátyo e sob sua influência.

**VÉIO DUARDO:** Eduardo Brás, cujo nome indígena era Chambre. Falecido, mas à época dos trabalhos contava com 80 anos. Chegou à Fazenda Guarani em 1974, antes de

se estabelecer junto com a família de Sebastião, tinha vindo visitar a área. Era o pai de Sebastião (Mongangá).

**SEU MANUEL:** Manuel Mariano Ferreira da Silva, cujo nome indígena é Txundaíba. Falecido, mas à época dos trabalhos contava com 73 anos. Era cacique de um dos grupos da Reserva, tendo se instalado na Fazenda Guarani em 1980.

O trabalho não se pretendeu puramente etnográfico, onde as observações fossem o foco central de dados, mas as situações por nós vivenciadas levaram-nos a considerá-las como uma fonte riquíssima de informações que, no mínimo, complementariam aqueles obtidos através das entrevistas.

Ao fim de cada dia de convivência com a comunidade Pataxó as observações eram anotadas em diário de campo tendo em vista informações que não constavam no registro formal. Os dados eram o fruto de conversas informais, comportamentos, cerimoniais, festas, instituições, gestos, expressões; e são constituídos de falas, comportamentos, usos, costumes e celebrações que compõem o quadro das representações sociais (MINAYO, 1992).

### **3.5.2. O grupo**

O grupo indígena Pataxó é identificado, atualmente, como pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, família lingüística Maxakali e língua Pataxó. Os povos Gê<sup>8</sup> constituem uma extensa família e integram um grupo heterogêneo que os Tupi denominavam genericamente de Tapuia, “inimigo”. Juntamente com os Goitacá e os Botocudo, ocupavam as regiões central e leste do Brasil. A expressão Gê foi proposta por Martius, tendo como significado “chefe”, “pai”, “ascendente” (RAMOS, 1961). A título de “ilustração”:

*as cinco tribos aliadas [Pataxós, Capuchos, Cumanachos, Machacalis e Panhamis] possuem afinidades nas maneiras e costumes, Fazem*

---

<sup>8</sup> Segundo a grafia apresentada em Ramos (1961) original dos autores Ehrenreich, Paul Rivet e Chestmir Loukotka.

*habitualmente um orifício no lábio inferior, metendo por ele pequeno pedaço de bambu curto e fino, uma de cujas extremidades pintam de vermelho com urucu. Usam curtos os cabelos no pescoço e sobre os olhos; alguns usam-nos rente em quase toda a cabeça. À maneira de todos os tapuias, pintam o corpo de vermelho e preto. Parentes próximos nunca se casam, mas afora isso, não seguem regras, obedecendo inteiramente às próprias inclinações. As mulheres jovens consideram a pintura do corpo o melhor meio de agradar os homens moços, razão por que trazem geralmente consigo um pouco de urucu. Os Patachós, à margem do Mucuri, têm-se mostrado, até agora, hostis ... (MAXIMILIANO, 1989, p.176)*

Arthur Ramos (1961) apresenta três classificações lingüísticas onde foram incluídos os Pataxós, a saber:

P. Ehrenteich (1887) propôs uma classificação segundo a qual os Gê Primitivos ou Proto-Gê teriam se dividido em Setentrionais e Meridionais. Entre os primeiros, estariam os Botocudo, os Camacan e os Pataxó. Os Botocudo, segundo o autor, seriam prováveis descendentes dos Aymoré dos primeiros anos da ocupação de terras brasileiras, vizinhos dos Tupi. A denominação do grupo provém dos adornos faciais em forma de discos, “botoques”, utilizados nos lábios e orelhas. Os Camacan aparecem figurados em algumas pranchas de viajantes juntamente com os Maxakali e os Pataxó. Este terceiro grupo seria subdividido em seis tribos, entre as quais os Maxacali (Mashacalí).

Paul Rivet (1910) dividiu em quatro grupos a família Gê: Orientais, Setentrionais, Centrais e Meridionais. Os Pataxós estariam incluídos entre os Gê Orientais, junto aos Botocudo, Kamakan, Panhame, Coroadado e os Puri.

O americanista tcheco Chestmir Loukotka (1931/32/33), cujos trabalhos sobre as línguas indígenas no Brasil foram realizados no início do século XX, apresentou uma classificação diferenciada. Segundo ele, a língua Patachó apresentava intrusões lingüísticas dos Gê e dos Maxacali, no entanto, constituíam uma família única, separada dos demais, com um único grupo, os Patachó.

Diante deste “quadro de classificações”, que, de certa forma, permanecem atualizadas devido à escassez de fontes, os Pataxó muitas vezes são descritos e incluídos

genericamente como Botocudo. Em função disto, apresentarei descrições e pranchas de Botocudos ilustrando historicamente o grupo escolhido para o estudo desta tese, .

As informações históricas mais recuadas a seu respeito sinalizam para uma organização político-econômica de caçadores-coletores, com chefia difusa e organização social distribuída em pequenos bandos que viviam em estado de semi-nomadismo (PARAÍSO, 1992).

Os registros sobre a área ocupada pelo grupo nos séculos XVII e XVIII abrangem todo o litoral sul da Bahia e o norte do Espírito Santo. No início do século XX, no entanto, dividiram-se em dois grupos: o primeiro, conhecido como Pataxó Hã-hã-hãe, de localização setentrional, passou a ocupar a área compreendida entre os rios das Contas e Pardo (BA); e segundo grupo, voltou-se para o norte, alocando-se entre os rios de Porto Seguro e o São Mateus (BA) (PARAÍSO, 1992).



Uma nova configuração do grupo e de seus territórios teve lugar na década de 1990 quando uma parte permaneceu ocupando a aldeia de Barra Velha, localizada dentro do Parque Nacional do Monte Pascoal, no município de Porto Seguro (BA) e a outra, dissidente, migrou para a Reserva Indígena Fazenda Guarani, município de Carmésia (MG). Frequentes conflitos e dissidências têm ocorrido neste grupo desde que migrou para o sul, dividindo-se mais uma vez, e ocupando outras terras em Minas Gerais.



**Figura 2: Localização do Parque Nacional do Monte Pascoal**  
([ftp://geofp.ibge.gov.br/mapas/tematicos/politico/BA\\_Politico.pdf](ftp://geofp.ibge.gov.br/mapas/tematicos/politico/BA_Politico.pdf))

O grupo com quem trabalhei foi o que migrou da região de Porto Seguro há cerca de 30 anos e que hoje ocupa as terras da Fazenda Guarani, localizada em uma antiga região cafeeira de Minas Gerais.

### 3.5.3. Histórico

As origens pré-históricas do grupo Pataxó permanecem desconhecidas devido à ausência de estudos arqueológicos sistemáticos. Os relatos coloniais disponíveis foram realizados por viajantes, missionários, exploradores e outros representantes do poder colonial na forma de descrições e desenhos. Estes documentos, no entanto, apesar de mostrar as feições da cultura indígena, pecavam pela tendenciosidade acerca de sua visão sobre o índio (THOMAS, 2001)

Quanto aos registros etnohistóricos correspondentes ao período que antecede o século XIX, a exceção do trabalho de Maximiliano (1989) que percorreu a área ocupada pelo grupo entre 1815 e 1817, os dados permanecem poucos e esparsos. Sobre sua história nos Oitocentos podem ser encontrados, ainda que escassos e compartilhados em meio à descrição dos Botocudos de forma generalizada, menções em autores como Lowie (1946), Metraux e Nimuendaju (1946) publicados na clássica obra de Steward (1946) *Handbook of South American Indians* e Ramos (1961), além de Barickman (1996), que apresenta uma boa compilação de fatos históricos do grupo utilizando fontes tais como Aires de Casal e Teófilo Ottoni.

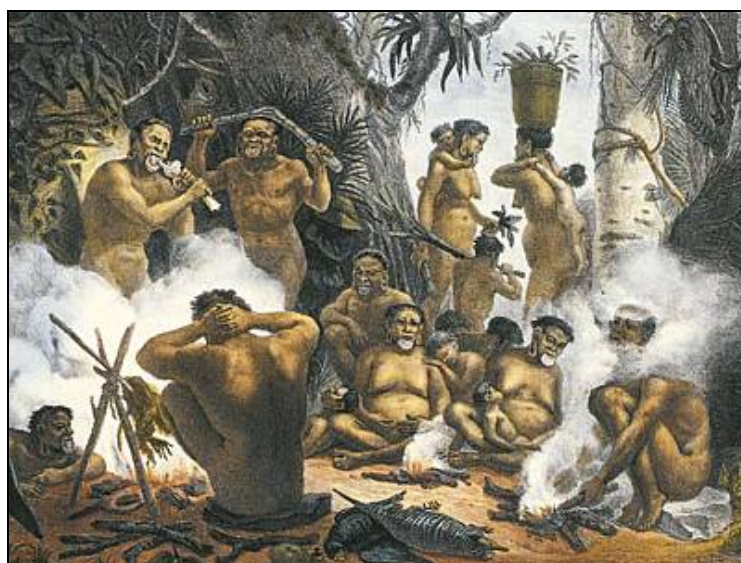


**Figura 3: Botocudos, Puris Patachos e Machacalis**  
(Jean Baptiste Debret, litografia de 1834. [www.musethno.uzh.ch](http://www.musethno.uzh.ch))

Nesta tese, o trabalho de Maximiliano (1989) nos interessa particularmente pelos detalhes com que descreve o grupo. A seu respeito, Orlandi (1990) discute as questões políticas, ideológicas e etnocêntricas envolvidas nas descrições feitas pelos viajantes europeus que visitaram o Brasil naquele período. Apesar do cientificismo que perpassa a coleta de dados e sua interpretação, ela afirma que *o paradigma da observação nunca saiu do seu antigo lugar: no século XIX ele continua na Europa* (p.99). Segundo a autora, estes documentos seriam uma forma de acesso e difusão do contato e apropriação da América. Ao aliar a crônica e a ciência, os escritos dos viajantes sobre o Novo Mundo informavam cientificamente a propósito das novas terras e sua constituição, ao mesmo tempo em que reafirmavam a cultura européia e cristianizavam esse mundo. Já a esta época, os indígenas do Novo Mundo se deparavam com uma situação que iria se prolongar por mais de cinco séculos: a constituição de identidades através do confronto com o outro.

Algumas citações de Maximiliano ilustram a análise de Orlandi sobre o objetivo descrever o Novo Mundo, tais como, *Nossas coleções receberam grandes acréscimos em Morro da Arara, sobretudo de quadrúpedes, graças aos mundéus. Os índios são extremamente hábeis no arranjo dessas armadilhas* (MAXIMILIANO, 1989, p.214). Ou ainda, sobre a afirmação da cultura européia:

*Esses selvagens não têm nenhuma aparência extraordinária, não são nem pintados nem desfigurados; alguns são baixos, a maioria é de estatura meã, um tanto delgados, de caras largas e ossudas, e feições grosseiras. Uns poucos, somente, traziam, amarrados em volta do pescoço, lenços que lhes deram em ocasiões anteriores; o chefe, que não apresentava nada notável (os portugueses o chamavam de capitão), uma carapuça de lã vermelha e calções azuis, obtidos algures. Comida era o principal desejo deles... Alguns deles tinham muito tino para comerciar. Queriam, sobretudo, facas e machadinhas, sendo que um, entretanto, logo adquiriu um lenço vermelho e o amarrou em volta do pescoço.* (MAXIMILIANO, 1989, p.214)

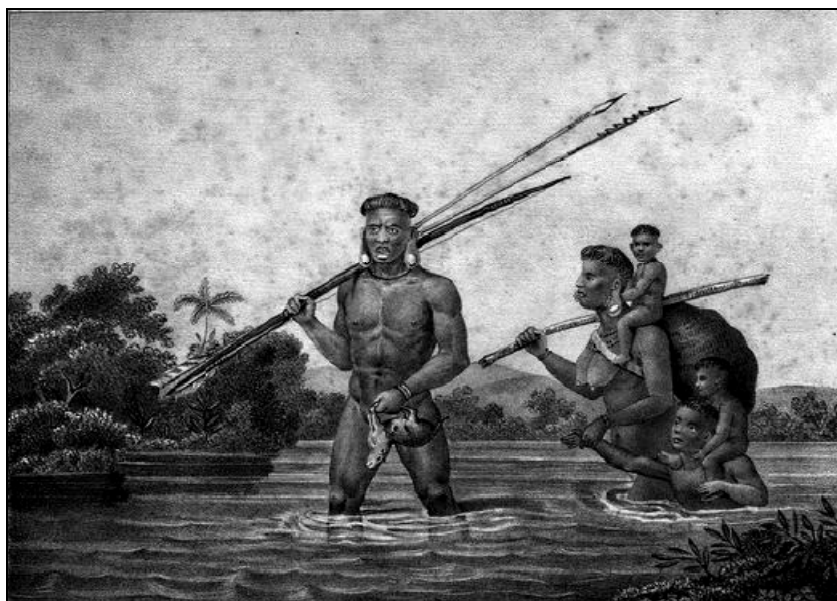


**Figura 4: Família de Botocudos em viagem**  
(MAXIMILIANO, 1989)

Junto ao cientificismo os relatos retinham o espanto em relação aos efeitos, em grande parte deles negativos, da presença européia nas novas terras:

*introduzida na região pelos europeus, é extremamente perigosa [a varíola] para os índios; muitas tribos foram totalmente exterminadas por ela. ... Os selvagens têm enorme pavor dessa doença. Contaram-me um caso terrível a respeito da crueldade de um colono. Para vingar-se dos tapuias, seus vizinhos e inimigos, dizem que levou para as florestas roupas usadas por pessoas mortas de varíola, tendo perecido numerosos selvagens em consequência desse procedimento desumano. (MAXIMILIANO, 1989, p.178)*

Segundo o Príncipe, os Pataxó ocupavam as áreas ao norte da margem direita do rio São Mateus, até Porto Seguro, junto com os *Cumanachós* e *Machacalis* (MAXIMILIANO, 1989, p. 170), que são, atualmente, classificados no mesmo tronco lingüístico. A paisagem local era caracterizada por matas fechadas, densas florestas, mangues, capoeiras, cerrados e charnecas, onde ocorriam espécies de grande valor econômico, cuja extração já ocorria àquela época.



**Figura 5: Território ocupado pelo grupo Pataxó no sul da Bahia, 1815-17**  
(MAXIMILIANO, 1889)

Barickman (1995) apresentou uma síntese sobre o processo histórico do contato e ocupação do sudeste realizado com os índios, moldando os padrões de assentamento e expansão no sudeste brasileiro durante os séculos XVIII e XIX. Segundo ele, na década de 1760, a comarca de Porto Seguro, na Bahia, apresentava uma forte economia baseada na agricultura e no comércio a longa distância. Este quadro foi possível mediante os esforços de oficiais da Coroa, sertanistas e colonos que conviviam com uma grande população de “índios mansos” e de um “gentio bravo”.

Os planos de expansão econômica da Coroa e seus oficiais para a região implicavam, enquanto possível, em uma domesticação dos índios, a fim de transformá-los em “camponeses”. Esta estratégia levaria ao assentamento definitivo dos portugueses e ao desaparecimento dos índios enquanto um grupo distinto. No entanto, a resistência

apresentada pelos Pataxó a esta política sujeitou sua população a grandes pressões e conflitos armados nas primeiras décadas do século XIX.

Os demais grupos indígenas, incluindo os Camacã e os Maxakali, estabeleceram boas relações com os portugueses, o que representou acesso às armas de fogo e um melhor aparato bélico contra seus rivais Pataxó. Significou, ainda, uma proteção extra aos nossos patrícios contra os grupos nômades, Botocudo e Pataxó, em suas vilas e em suas incursões ao interior para a abertura de estradas.

Durante o século XIX, a paz entre os Pataxó e os portugueses ainda se mostrava uma vaga possibilidade. As relações comerciais entre os grupos se mostravam desiguais, pois os produtos que os Pataxó e os Bocotuco tinham a oferecer em troca dos bens manufaturados dos portugueses tinham pouco valor de mercado para estes últimos. Ademais, os tratados de paz com um grupo Pataxó ou Botocudo, não significava a inexistência de conflitos com os outros.

As dificuldades que os Pataxó e os Botocudo enfrentaram não eram contextuais: sua forma de vida como caçadores-coletores implicou em um agravamento da situação. O projeto da Coroa de domesticar os índios implicava não apenas nos conflitos que resultavam em mortes, mas em uma mudança radical de estilo de vida. Ademais, com o avanço em direção ao sertão para a abertura de estradas e instalação de vilas, seu ambiente foi modificado, suas rotas migratórias e seus territórios de apreensão de recursos invadidos, desaparecendo aos poucos.

Em meados dos oitocentos, as tribos Pataxó remanescentes, desesperadas, deram início a um processo de mistura e unificação com os demais povos indígenas da Bahia, adotando práticas e costumes alheios. As consequências se fizeram logo notar no início do século XX: a diluição da identidade tribal, a sujeição de forças políticas e sociais externas e a perda da língua, que, segundo Thomas (2001) permanecia viva até a década de 1940.

Os estudos de Paraíso (1992) por sua vez, encontraram indícios dos primeiros aldeamentos dos índios Pataxó na região das antigas capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e

Espírito Santo anteriores a 1805. Nesta época, os índios que ocupavam a área próxima ao atual Parque Nacional do Monte Pascoal e outros índios identificados como “mansos”, foram transferidos para a vila do Prado, originando, possivelmente, a aldeia de Barra Velha.

Segundo a autora, no final do século XIX, com a política de integração das áreas das antigas capitanias ao mercado de economia nacional, ocorreu a intensificação do contato dos Pataxós com os “brancos”. Contato que culminou em um conflito ocorrido em 1951 e de extrema importância para o grupo. Como resultado, mortes, estupros, espancamentos e ferimentos. Mais, o grupo perdeu parte da área destinada à Reserva do Parque Nacional de Monte Pascoal, além de ser acometido por um quadro de fome e miséria levando a um abandono do aldeamento em busca de alternativas de sobrevivência. Possivelmente, deveu-se a este conflito a migração de parte dos integrantes da Aldeia de Barra Velha para a Reserva Indígena Fazenda Guarani, em Minas Gerais (CARDOSO, 2000).

Os sobreviventes abandonaram a aldeia de Barra Velha e se espalharam pela região. Aos poucos, foram retornando ao local de origem, mas sofrendo contínuas ameaças devido à nova demarcação do Parque Nacional do Monte Pascal (CARDOSO, 2000).

A precária situação em que viviam levou seus líderes a incentivarem a produção de artesanato, inspirada em peças trazidas dos Xerente, além do “re-aprendizado” da língua com os Maxakalis (CARNEIRO DA CUNHA, 1987), seus “parentes lingüísticos” mais próximos. Situação que possibilitou a sobrevivência do grupo, mas que Carvalho (*apud* PARAÍSO 1992) chama a atenção para o fato de ser considerada uma atividade secundária e de envergonhar aos mais velhos por ter que comercializá-la na região de Porto Seguro, Bahia.

Finalmente, o assassinato de Alfredo Pataxó, ocorrido em Barra Velha, pareceu constituir o motivo final da migração de sua extensa família para Minas Gerais em busca de refúgio na Fazenda Guarani, na década de 1970 (PARAÍSO 1992; CARDOSO, 2000).

Eis que se configura o quadro com o qual trabalhamos nesta tese!

## PARTE II

## IV. O CASO ESCOLHIDO: OS PATAXÓ DE MINAS GERAIS

*Olha, esse resgate ô Juliana, a gente é dos velho. (...) É dos velho porque o, o, os velho vai repassando pros novo, os novo vai repassando pros filho, né, então a gente tá fazendo esse trabalho de resgate.*

Bayara

### 4.1 A Reserva Indígena Fazenda Guarani

A Reserva Indígena Fazenda Guarani (RI Guarani) apresenta em seu Memorial Descritivo de Demarcação uma área total de 3.269,7126ha de área, que se estendem aos municípios de Carmésia, Senhora do Porto e Dolores de Guanhanes, na região Central de Minas Gerais.



Figura 6: Mapa de localização da RI Fazenda Guarani em Minas Gerais.

Fonte: [http://licht.io.inf.br/mg\\_mapas/mapa/cgi/iga\\_comeco1024.htm](http://licht.io.inf.br/mg_mapas/mapa/cgi/iga_comeco1024.htm)



Figura 7: Terras Indígenas no Brasil.

Fonte: <http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/mapas/>

A área da Reserva está localizada a 208 km a sudeste de Belo Horizonte, entre as coordenadas geográficas 19°00'29.8"/43°07'00.4", ao norte, e 19°04'16.8"/ 43°06'57.4", ao sul. Situa-se na bacia hidrográfica do rio Doce, sendo os ribeirões Guarani e São João os principais cursos d'água da região. O curso d'água que percorre a área central das terras indígenas é o ribeirão Guarani dos Monos (Figura 8a), mesma toponímia atribuída ao pico de maior altitude, a Serra dos Monos, com 1.092m. O relevo da regional é movimentado, cerca de 70% montanhoso, 25% ondulado e apenas 5% plano (Figura 8b). O clima é

ameno, com temperaturas médias anuais de 20,8°C, variando entre 14,9°C, a mínima e 28,1°C, a máxima. O índice pluviométrico anual é de 1.521,3mm (IBGE, 2007; IGA, 2007).

Apesar de se encontrar em área do domínio da Mata Atlântica, a vegetação nativa foi completamente suprimida, sendo substituída por mata de sucessão nos morros mais distantes e por capoeira e espécies vegetais frutíferas no entorno das casas e ao longo das vias de acesso (Figura 8c). No quintal da maioria das casas situadas no interior da RI podem ser encontradas árvores frutíferas cultivadas, como mangueiras, bananeiras, laranjeiras, limoeiros, entre outras, e plantas herbáceas de valor medicinal (CARDOSO, 2000)

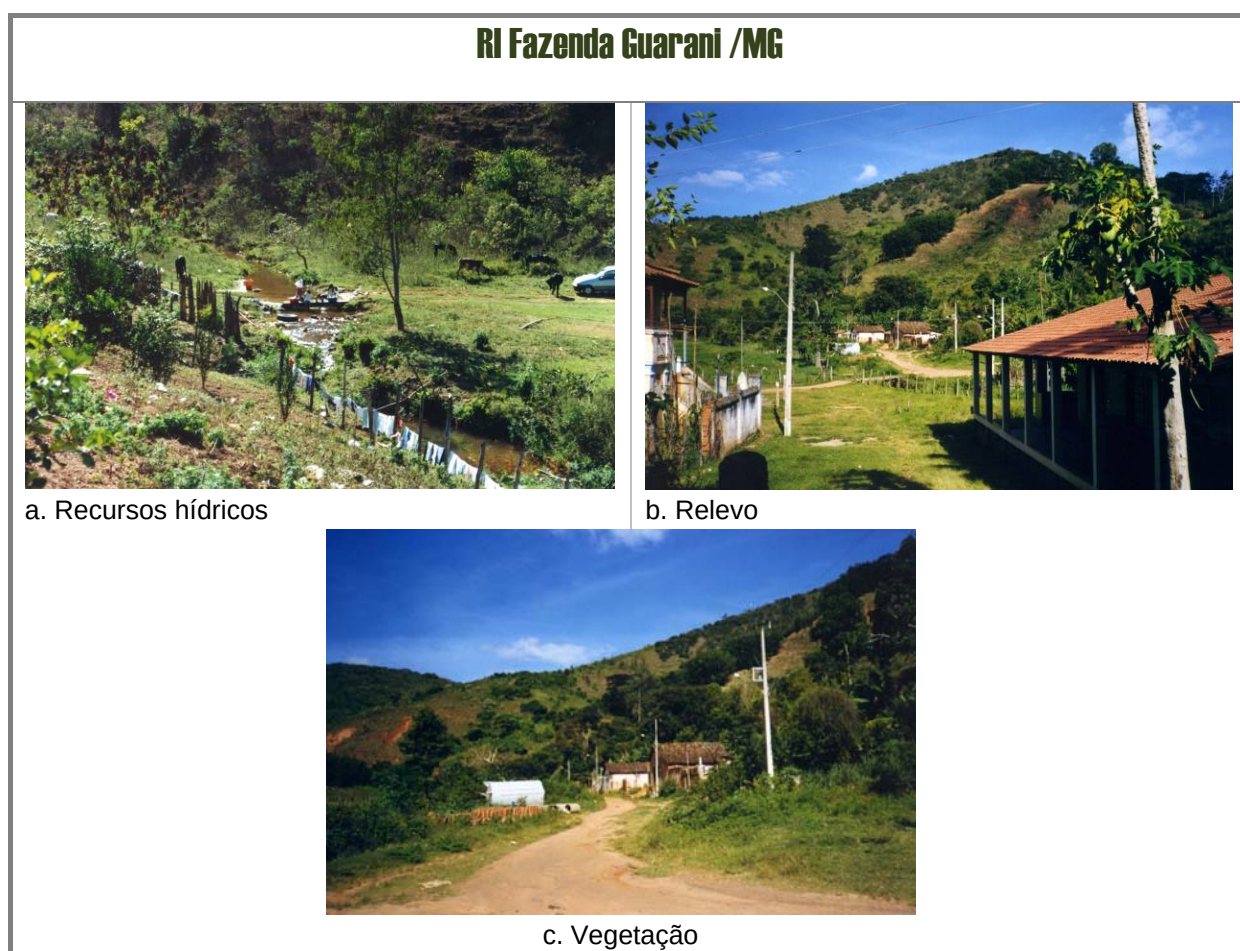


**Figura 8: Ambiente da RI Fazenda Guarani/MG.**

Fotos<sup>9</sup>: Cardoso, J.S.

<sup>9</sup> Todas as fotos apresentadas nesta tese, exceto as da Figura 19, são de autoria de CARDOSO, J.S.

A RI Fazenda Guarani é uma área doada à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) pelo governo do Estado de Minas Gerais, para instalação dos índios Krenak, expulsos de suas terras em 1963. Com a restituição de suas terras, estes índios retornaram à sua região e a Fazenda permaneceu sob a ocupação dos índios Pataxó. De uma forma geral, é possível afirmar que este grupo acreditava estar em melhores condições que anteriormente, quando migraram de Barra Velha, BA.

A área em questão foi uma antiga fazenda cafeeira e ainda guardava remanescentes daquela época, tais como o sobrado – transformado em Posto da FUNAI (Figura 9a) –, a maior parte das casas ocupadas, os pátios de secagem de café transformados em áreas de lazer – campos de futebol – cercas e pequenas pontes sobre o riacho.

Algumas casas foram construídas com técnicas construtivas mistas, de alvenaria de tijolos e cimento, outras com adobe ou pau-a-pique<sup>10</sup>. A maioria delas, no entanto, se apresentava no estilo tradicional das casas de apoio das fazendas do interior de Minas Gerais do início do século XX (Figura 9b). Um conjunto de edificações hexagonais chamava a atenção no conjunto: as unidades da Escola Indígena (Figura 9c). Outra construção que se destacava era a casa de “Seu” Manuel, devido ao seu formato circular e à palha utilizada para a cobertura, em muito se assemelhando à grande oca da aldeia de Barra Velha (Figura 9d).

Quando questionado sobre as casas e sua forma de construir, Seu Manuel nos revelou O processo pelo qual os índios Pataxó estão passando com vistas a garantir sua sobrevivência e estruturar sua identidade:

*A nossa casa era feita do jeito de aquela que tá ali na beira da estrada. (...) No, no, de pau [pau-a-pique], que tá fazendo ali. (...) É, é é, fincados. Os pau, e embarreado. (...) Só que nós não fazia redondo, não, nós fazia quadrado. Já a gente...a gente pegou o costume de fazer quadrado. Agora, depois que a gente foi conhecendo melhor, a gente já sabia que, como era, o, o,*

---

<sup>10</sup> As descrições que serão apresentadas neste capítulo a respeito dos aspectos físicos, bióticos e sócio-econômicos têm como fonte os dados primários, obtidos nos trabalhos de campo em 1999, e sua consolidação na forma de minha dissertação de mestrado, apresentada à banca em 2000 (CARDOSO, 2000). A ressalva que faço deve-se às possíveis repetições que venham a ocorrer.

*antigamente, né. E aí, a gente prá poder ter a identidade, tinha que fazer, é ...então aqui nós não podemos fazer porque, num sei se cê sabe ... (Seu Manuel)*

A resposta ao seu questionamento resultou em uma dissertação que se desdobrou nesta tese e ainda não se esgotou!



**Figura 9: Elementos construtivos encontrados na RI Fazenda Guarani.**

## 4.2. O grupo em seu meio

Segundo Netting (1986), o entendimento dos sistemas locais e das interações com a paisagem, bem como das técnicas de subsistência, da dinâmica da população e da organização social são quesitos básicos para a compreensão das complexas relações humanas que se pretende investigar. Ou *seja, identidades culturais, línguas, vestimentas, religião e costumes matrimoniais continuam a diferenciar grupos étnicos que utilizam exatamente o mesmo ambiente de forma praticamente idêntica* (FREILICH *apud* NETTING, 1986 p.98).

Neste sentido, quando realizei meus trabalhos de campo em 1999, a RI Guarani contava com cerca de 300 habitantes, distribuídos em unidades familiares nucleares, ou seja, moravam no mesmo domicílio o pai, a mãe e os filhos. Estes, que variavam de 2 a 5, quando se casavam, iriam constituir uma nova unidade separada daquela de origem.

*Não, lá tinha muito, muito índio. Tudo trabalhava, tudo acostumado aprender com os outros. (...) Não, fazê era meu avô, pai [sobre quem fazia as garrafadas]. ....É, ia passando assim [de pai para filho], aí fazia garrafada de tudo quanto era mato, raíze, pau. (...) Ah, os home [que faziam as garrafadas e remédios com plantas], né! (...) As mulher trabalhava também, mostrava ninguém....(...) Cuia, cabaça, prá fazê cuia.... e a panela é a patioca .... cozinhava, e tudo. Comia no prato de patioca.... (Véio Duardo)*

Segundo os entrevistados, os casamentos são indissolúveis, salvo raras exceções, e realizados entre 12 e 14 anos para as mulheres e 14 e 16 para os homens. No entanto, casamento indissolúvel não significava exatamente monogamia ou fidelidade extensiva a todos:

*Aí tá casado, aí então é por isso que a gente, tem outras i, mais isso aí só que fica com a gente, né, as liderança, num pode, a gente só conta até aí. Masi aí tem as outra participação dos mais velho, tem o conselheiro né, que conselha muito os rapaz mase as moça, quando... Porque o índio Pataxó, ele casa novo também, né? (...) eu casei, eu tav, eu ia, tava com quinze anos, eu ia fazê dezoito anos, a minha mulhé ia fazê catorze, fazê quinze. (...) É, e, e na aldeia Pataxó mesmo casa com, com doze ano né. (Bayara)*

Ao que observei, as mulheres eram as responsáveis pelo cuidado com as crianças e com a casa, enquanto os homens viajavam para dar as palestras e vender o artesanato. Nestas saídas, se hospedavam em alojamentos custeados por instituições como ONGs, a exemplo do CIMI, e procuravam os serviços das prostitutas – as conversas sobre este assunto eram sempre interrompidas, mas pude apurar o preconceito em relação ao uso de preservativos, o que possivelmente foi vetor de doenças para o interior da Aldeia!

Apesar de não ter observado *in loco*, o plantio das roças parecia ser destinado aos homens, embora tenham falado se tratar de uma tarefa mista. Ambos produziam artesanato, exceto os arcos e flechas que eram elaborados pelos homens. A cura de doenças também parecia ser uma tarefa masculina, conforme mencionaram em conversas informais, no entanto, as “benzeções” eram destinadas a algumas mulheres.

Véio Duardo e D<sup>a</sup> Maria D’Ajuda revelaram um pouco de sua vida em Barra Velha, sinalizando as mudanças ocorridas como a transmissão natural do conhecimento tradicional. Lembraram-se do uso de cuias e cabaças, da fartura de frutas e peixes, bem como da criação de porcos para a subsistência. Questionei a ambos sobre a existência de algum aprendiz ou iniciado na elaboração de garrafadas e uso de plantas medicinais, mas a resposta foi negativa e não identifiquei nenhum em minhas observações de campo. No entanto, em sua fala, Véio Duardo se reportou aos tempos passados na Bahia, e aos papéis destinados a cada gênero:

*Não, lá tinha muito, muito índio. Tudo trabalhava, tudo acostumado aprender com os outros. (...) Não, fazê era meu avô, pai [sobre quem fazia as garrafadas]. ....É, ia passando assim [de pai para filho], aí fazia garrafada de tudo quanto era mato, raíze, pau. (...) Ah, os home [que faziam as garrafadas e remédios com plantas], né! (...) As mulher trabalhava também, mostrava ninguém....(...) Cuia, cabaça, pra fazê cuia.... e a panela é a patioca .... cozinhava, e tudo. Comia no prato de patioca.... (Véio Duardo)*

A geração mais velha, a dos avós, era de analfabetos na sua grande maioria, a geração intermediária era minoritariamente letrada, mas a terceira geração era matriculada nas escolas e exibia a ambição de chegar ao nível de escolaridade superior.

*a gente tá ensinando o próprio filho da gente, porque quando ele chegá se formá, fizé o segundo grau ou fazê o vestibular dentro da escola lá fora, que ele já saiba repassá dentro do próprio tradicional dele, a sabedoria que os nosso velho passou, a gente passou prá ele e ele repassá pro professor dele, pro professor já repassá pros outro aluno a reconhecê o que é o pobre do índio. E reproduzi a própria cartilha dele, que aí vai reconhecê o que é o direito dos pobre dos índio. (Bayara)*

As crianças e adolescentes estudavam na sede do município de Carmésia, mas a partir da inauguração das unidades da escola indígena, uma nova rotina seria instaurada com aulas voltando seu conteúdo à realidade e interesses do grupo.

#### **4.2.1. Organização territorial e social**

A área da RI Guarani era dividida em comunidades cujo reconhecimento variava segundo o informante.

Na perspectiva de Kanátyo, a aldeia se dividia nas seguintes aldeias, ou comunidades, e seus respectivos caciques:

Ritirinho, cuja liderança fica a cargo do cacique Kanátyo (Salvino Brás);

Imbiruçu e Córrego do Engenho, cacicado de Sebastião (também conhecido como Bastião ou Mongangá, primeiro a se fixar na RI Fazenda Guarani);

Guarani/Posto, cujo cacique era o “Seu” Manuel (Txundayba, o último a se fixar na RI Fazenda Guarani).

Sebastião, por sua vez, reconhecia a divisão da aldeia da seguinte forma:

Retirinho → cacique Kanátyo;

Imbiruçu → cacicado de Sebastião;

Guarani/Posto → cacicado de Bayara (José Terêncio Brás ou Nem, que antes fazia parte da comunidade de Mongangá e que, por motivos não muito claros, passou a constituir nova comunidade).

Apesar de aparentados (família Brás) os grupos encabeçados por Kanátyo e Sebastião (ainda vivo na época dos trabalhos de campo) apresentavam clara intolerância e rivalidade com o grupo de Seu Manuel. O grupo de Bayara, por sua vez, apesar de não ser exatamente um aliado de uma ou outra comunidade, conseguia transitar com razoável tranquilidade entre os seus membros.

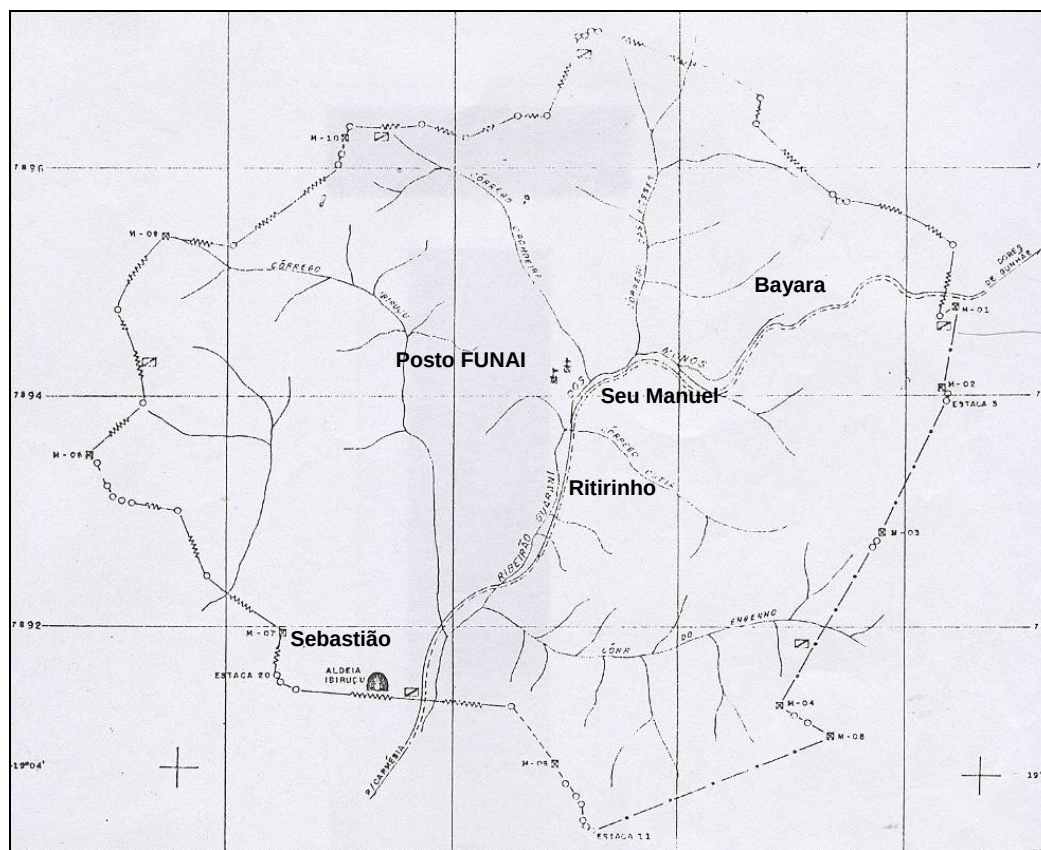


**Figura 10: Divisão aproximada das comunidades na RI Fazenda Guarani, Carmésia, MG.**

A demarcação das aldeias e a definição de seus caciques parecem ter sua origem na migração do grupo da Aldeia de Barra Velha, na década de 1980. Segundo Bayara e ao que pude observar em campo, as lideranças se mantiveram desde então e os chefes projetavam em determinados sujeitos escolhidos, aparentados ou não, seus sucessores.

*Então, na demarcação ele [Sebastião] disse, "Agora ocê fica sendo cacique lá de cima e eu cacique cá de baixo." Aí, depois a gente teve a reunião grande né, a gente, ele foi, sê lá em baixo e eu, o pessoal botoram eu aqui em cima, depois eu saí da liderança um pouco, pra mim descansar a cabeça também, passei pra Kanátyo e Kanátyo é... mar foi mas Caxiló, que é marido da Nete, Kanátyo como cacique, Caxiló como vice. Kanátyo trabalhou anos,*

*doeu a cabeça dele demais aí ... “Eu não quero mar não. É você mesmo que vai tomá conta.” Aí a gente tá aí até hoje, na luta pela terra e antes a gente não sabia o que era, lá em Barra Velha mesmo. (Bayara)*

A fala de Bayara sugere uma convenção, quando foram escolhidos os líderes em cada uma das principais famílias que chegaram às novas terras, e cujas determinações foram acatadas pela comunidade em relativa consonância com o que afirma Paraíso (1992) sobre os Botocudo. Segundo a autora, a chefia neste grande grupo não possuía caráter hereditário e nem apresentava grandes diferenças entre o chefe e seus comandados. A escolha recaía sobre aquele que apresentava características de bravura e responsabilidades em solucionar querelas internas e decidir o momento e o local adequado para as migrações.

Durante a entrevista com Seu Manuel, a escolha das lideranças e o estabelecimento de cacicados, foram citados como uma necessidade surgida a partir de uma demanda externa.

*Então é assim, então nós, lá onde nós morava, nós tinha nossas festa, só que não é essa festa que nós faz aqui hoje, depois que nós veio pra aqui, tanto nós, quanto eles, mudou o jeito da festa, porque o povo aqui diz, não, vocês têm que ter um cacique, vocês têm que apresentar a dança anterior de vocês, aí nós fomos buscar aquelas que os antigo fazia, aquelas festa antiga, pra apresentar aqui no Estado de Minas, e, e, adaptamos, né. (Seu Manuel)*

Vale frisar, que a divisão social não corresponde, necessariamente, à divisão territorial e que as duas orientações segundo os informantes são excludentes. A divisão da área na perspectiva de Kanáttyo não reconhece a liderança de seu primo Bayara. Sebastião, por sua vez, parente tanto de Kanáttyo quanto de Bayara, exclui ou não reconhece o cacicado de Seu Manuel, apesar de identificá-lo como uma das lideranças locais, uma vez que é mencionado em vários momentos durante suas entrevistas.

A reação de grupos humanos ao deslocamento súbito para um novo meio ambiente implica em inúmeras reações e processos. Scudder e Colson (*apud* MORAN 1990) elaboraram uma teoria a este respeito. Segundo eles, o deslocamento provoca, inicialmente,

a diminuição da fertilidade e aumento da mortalidade e mortandade. Conseqüentemente, nesse período de stress e desconhecimento, a demanda pelos recursos do novo meio diminuem. À medida que a população aprende a utilizar os recursos locais em um processo natural de adaptação, as taxas de fertilidade aumentam e as de mortalidade e mortandade diminuem.

Tais exclusões e “não-reconhecimentos” parecem estar vinculados ao estilo de vida na Aldeia de Barra Velha, bem como aos locais de ocupação naquele lugar e aos motivos da migração, que não foram totalmente esclarecidos. Aliados aos cuidados que a comunidade devia tomar para a manutenção do seu *status quo* indígena, estes elementos geraram um clima de tensão entre os grupos que ocupavam a RI Guarani e um conseqüente processo de desagregação.

Alguns fatores mencionados pelos entrevistados e que motivaram a mudança do grupo da Aldeia de Barra Velha, na Bahia, para a RI Guarani, em Minas Gerais, foram:

1. Conflitos com a guarda local:

*daí, os nosso velho a terra foi tomada tudo pelos guarda ??? e a gente veio pra Minas. Meu pai, os parente chegou e falou que, não que a gente, que aquela terra num ia dá, que os guarda tomou tudo, e só deixou nós na beira da praia com areia branca, num dava nada, num dava batata, num dava abacaxi, num dava mais nada. (Bayara)*

2. Planos de se mudar para a área da RI Guarani, ocupada anteriormente por índios

Krenak, e aproveitar a oportunidade para fazer os cursos oferecidos pela FUNAI:

*Aqui, lá, foi o seguinte: nós tava de plano, o Taitutim tava de plano, de trazer os índios de lá, pra aqui, pra essa fazenda que chamava antigamente, a Fazenda Guarani, pra fazer um curso de avicultura, bovinocultura, suinocultura, e as mulher prá fazer o curso de corte e costura e arte culinária. ... Então, já tinha esse projeto pronto, parado lá. Aí, nesse meio tempo, teve um branco lá que formou uma, uma confusão com a gente lá, e aí a gente já tava nesse plano de vir pra cá, aí, ando uns empurrando lá com os menino, e ele não agüentou, caiu e morreu. (Seu Manuel)*

3. Uma espécie de “tradição indígena” de procurar lugares que possam oferecer uma qualidade de vida melhor:

*Olha, pra começar, é, em termo de dizer porque o índio às veiz mudou daqui pra distrair um pouco, conhecer um pouco da vida dele, ou a melhoras do lugar, é o seguinte: os índios sempre gostaram de fazer o artesanato, não é, e através do artesanato os índios saem pra vender fora (...) e no momento que ele sai prá vender os trabalho dele, ele também sai pra conhecer o lugar (...) Agora, o índio é tal coisa, eu acho que até é, é uma tradição deles, porque um lugar melhor do que nosso lugar. (Zé Urubaiá)*

4. O costume, ou tradição, da família Brás – família de Bayara e Kanáttyo e que domina numericamente a população da RI Guarani – na confecção de artesanato:

*E o motivo dos parente hoje, que tá lá no Guarani, tê ir mudado pra lá, eu acho que foi mais através assim de, de, do artesanato, porque é uma família que, que é muito tradicional o artesanato, né. (...) É. Os Brás. As família que hoje tá lá no, no, no Guarani, né. E por lá, como eles acharam muitos amigos que também tá dando valor, tá dando apoio, a eles, pelos trabalhos que eles faiz, eles as acharam por bem ficar por lá mesmo ... (Zé Urubaiá)*

5. Outra motivação para a migração seria a atração pela presença de outros parentes na área:

*Outros vem porque já tem a metade dos parentes aqui e tem o interesse de conhecer outra terra diferente, então é onde eles vem, mas os outros não tem desejo de vir, por enquanto. (Kanáttyo)*

As tensões entre os grupos acabaram por se refletir, entre outros aspectos, na organização social da comunidade, como no caso da posse da terra.

Segundo Paraíso (1992) a posse da terra entre os Pataxó da aldeia de Barra Velha é comunal e sua exploração é familiar. O mesmo ocorrendo em RI Fazenda Guarani, conforme a explicação de Bayara:

*É, então o índio não tem assim essa ganância de ter coisa né, então a gente hoje tá trabalhando hoje tá até com uma coisa melhó, pra tê uma coisa melhó, porque se o índio hoje, ele tem que trabalhá, aproveitá também o que a terra dá, que a mãe terra é ela que dá a vida é ela que criou nós e ela que tem que dá o pão de cada dia pra gente, né. Então, eu acho que a gente hoje, o índio sai da cultura dele... (Bayara)*

Segundo Kanátyo, *a terra do índio* não pertence a ninguém, mas o grupo de Seu Manuel mudou este costume, estabelecendo uma nova ordem.

*Esse negócio é o seguinte: a terra do índio, ela não tem dono. A gente sempre procurou, que todos fossem beneficiados pela terra. A terra é de todos, mas aqui, devido a cultura de alguém que não pertencia aquela tradição de viver em comunidade, aí já vou entrar um pouco na história do povo que vive aqui; lá em Barra Velha, a história do povo é outra. Por exemplo, se moro aqui, se um parente quer fazer uma casa ou uma roça ali, ele pode fazer, todo mundo pode usar; agora se moro aqui e tenho a planta, então aquela pessoa se quiser morar aqui, ela tem que comprar minhas plantas. Mas a terra é de todos, não tem dono. Aqui já mudou um pouco, tem um grupo do Sr. Manuel, eles sempre viveram fora da aldeia e tiveram fazenda; então o costume deles já é diferente do nosso, eles já tem terra e dizem: isso aqui é meu, porque aqui é da minha família. Então ninguém mais pode chegar lá e fazer uma casa, porque se fizer já tem que parar de comprar a terra. Então, aí complicou muito a nossa vivência, a vivência ali, inclusive você vê lá, que a lá é a maioria do povo, só é o povo dele. (Kanátyo)*

Sua explicação para essa nova conduta se deve ao fato de Seu Manuel ter vivido fora do núcleo central da Aldeia de Barra Velha, argumento que acaba por usar como um “índice” próprio de indianidade. Neste sentido, a definição para indianidade que adotei foi a de Elssas (1992, p.96) segundo a qual se trata de *uma consciência coletiva baseada em interpretações comuns de eventos históricos, interpretações que os índios passam aos outros na forma de símbolos em sua própria linguagem*. Representa, ainda, um movimento inserido em um momento histórico que o categoriza e uma ação política atual que tem feito dos movimentos indígenas o objeto de estudo de intelectuais brancos.

Acredito que neste momento seja importante ressaltar as diferenças conceituais entre indianidade, etnicidade e identidade étnica. Esta última implica em uma auto-conceitualização, na identificação dos indivíduos de um grupo em oposição a outros, preservando fronteiras a partir de processos sociais em que ocorrem inclusões e incorporações de elementos e categorias (BARTH, 1976; CARDOSO, 2000; JONES, 2002). A etnicidade, por sua vez, focaliza as representações simbólicas de um grupo que são reproduzidas e transformadas ao longo do tempo através dos fenômenos sociais e

psicológicos associados aos processos de identificação cultural de e entre grupos étnicos (JONES, 2002; BAUMANN, 2004). Enquanto a identidade e a etnicidade se referem a conceitos acadêmicos, a indianidade representa um movimento e uma postura política inserida em um contexto histórico que deu lugar ao estudo dos dois primeiros conceitos e neles se baseia.

Bayara representa a síntese do movimento de indianidade e do que trata P. Clastres (2003) a respeito das lideranças indígenas da América do Sul. Segundo o autor, os líderes indígenas são os que mais trabalham, pois executam as mesmas atividades de subsistência dos demais, porém são os que dominam a linguagem e cabe a eles expressar e representar os seus. A palavra é, pois, um dever do chefe. Bayara é uma das lideranças locais e viaja freqüentemente realizando palestras pelo Brasil a respeito da condição indígena. Na fala que destaquei logo abaixo, ele comentou sobre sua preocupação em relação à formação da geração mais nova, a influência da “representação nacional do índio” e a discriminação que sofre sua etnia de uma forma geral. A fim de mitigar os efeitos deletérios dessa situação histórica, ele explica os mecanismos de transmissão da sua cultura e da sua tradição adotados na comunidade:

*Então, quer dizer que é um tradicional muito forte que a gente tem com eles, e a gente espera que os nosso filho, porque eu tô com quarenta, eu vou fazê quarenta ano, e eu espero que os meu filho, os meu neto, essa sabedoria que o meu pai passou, os meu avô passou, a gente tá repassando pra eles pra eles não perdê porque isso é uma preocupação, porque, que a gente tá ensinam... o estudo, o jeito que nossos filho vem estudando, eu acho que uma forma eles só tá aprendendo coisa do branco né, e a gente trabalhou dentro da escola indígena, que dentro da sabedoria da questão indígena, quer dizer da cultura dos ritual da, do tradicional do artesanato, isso faz parte da cultura da gente, e lá fora na escola ???- a escola só ensina só a coisa do branco, num ensina o tradicional. Eu acho que a gente se sente tão assim... discriminado, pela falta da, da das escola que num repassa, só repassa um pedacinho pequenininho, as história do, dentro da sala de aula. E quem discrimina os próprios aluno da gente... que a gente tá ensinando o próprio filho da gente, porque quando ele chegá se formá, fizé o segundo grau ou fazé o vestibular dentro da escola lá fora, que ele já saiba repassá dentro do próprio tradicional dele, a sabedoria que os nosso velho passou, a gente passou pra ele e ele repassá pro professor dele, pro professor já repassá pros outro aluno a reconhecê o que é o pobre do índio. E*

*reproduzi a própria cartilha dele, que aí vai reconhecê o que é o direito dos pobre dos índio. Né. Eu acho que é esse aí o trabalho que a gente tava fazendo. (Bayara)*

Importante ressaltar, nesta sua fala alguns elementos adotados pelo grupo como critérios de indianidade. Eles representam seu entendimento ou sua “tradução” daquilo que apreenderam da discriminação sofrida historicamente, dos seus direitos reconhecidos na lei e dos critérios acadêmicos utilizados em laudos antropológicos para a atribuição de identidades étnicas. Os elementos citados constituem “sua tradição”, são eles: “a cultura dos ritual”, “o tradicional do artesanato”, “as história”, “a sabedoria que os nosso velho passou”, além dos mecanismos de constituição desta tradição, como a transmissão transgeracional do conhecimento.

As famílias de Kanáttyo, Sebastião e Bayara são consideradas, por estes critérios, como “puras”, guardando a “tradição” do artesanato, dos rituais e festividades Pataxó, oriundos de sua área “original” em Barra Velha, ponto de referência e modelo legitimado para os índios da Fazenda Guarani. O grupo de Seu Manuel é acusado pelos primeiros de oportunismo e de somente ter conhecimento de sua “tradição” porque aprendeu com os demais. Estas diferenças têm como resultado freqüentes desavenças entre os grupos (CARDOSO, 2000).

O fato de ter morado perifericamente ao núcleo da Aldeia de Barra Velha é continuamente usado contra o grupo de Seu Manuel no jogo de negociações identitárias. Sem diminuir ou ameaçar sua indianidade, este último esclareceu suas origens, o contato que mantinha com a sede da aldeia e marcou a sua “pureza” étnica através de critérios espaciais e territoriais:

*Morava no norte de Barra Velha, no, no rio Caraíva, Barra Velha pelo lado sul e norte pelo lado norte, agora, o nosso contato com a aldeia era em Barra Velha. (...) Era, era, era, uma espécie de uma aldeia, porque só morava índio. Não morava outra nação. (...) Era, morava a família da gente, né. (Seu Manuel)*

Em sua fala, Seu Manuel acrescentou um elemento como critério de indianidade que é continuamente utilizado pela opinião pública de forma negativa em relação aos índios: a mistura étnica. Ele usou a seu favor o fato de ter vivido em um lugar onde só havia índios e nenhum outro grupo ou nação étnica. Este critério, no jogo de marcações identitárias que parece ter lugar na RI Guarani, parece superar os demais no tocante à pureza ou atribuição de identidades étnicas, pois Seu Manuel e seu grupo permanecem na comunidade. Os demais entrevistados ou pessoas com as quais conversei possuem em sua genealogia parentes negros ou brancos e não utilizam este argumento como critério de “pureza” étnica. Quando questionados sobre a mistura étnica em sua família, justificavam a presença de outros grupos em razão do passado cruel que seus parentes vivenciaram e sua tentativa de impedir que os descendentes não passassem por tais experiências no futuro.

Vários eram os elementos utilizados pelo grupo para se classificarem e se identificarem. Alguns deles, por vezes, se tornavam contraditórios, e eram usados contra si mesmos, a exemplo das categorias espaciais. Se considerarmos que apenas seriam índios Pataxó aqueles nascidos na Aldeia de Barra Velha, todos os filhos de Kanátyo, Bayara e Sebastião, teriam sua indianidade comprometida. Considerando o período de transição e mudanças em que o grupo se encontra, os critérios internos e externos para sua identificação étnica ainda estão em construção, gerando um estado de tensão e conflitos. Segundo Toniolo (*apud* BRONDIZIO & MORAN, 2008), os conflitos podem surgir entre indivíduos que querem mudar e se ajustar às novas condições ambientais e sociais e aqueles que querem exercer o poder e resistem à adaptação devido ao medo de ameaças ao sistema de autoridade vigente. O que se tornou claro à medida que as desavenças entre Kanátyo e Seu Manuel se revelavam nos discursos e nas práticas cotidianas.

*Acho que muitas vezes o índio é muito generalizado, porque algumas pessoas, vêem um índio e falam assim: “o índio!” Mas cada povo tem seu jeito de ser, de viver em comunidade. E dentro da comunidade, cada membro tem um outro jeito de ser. E muitas vezes, o povo não observa, que o índio é aquele que tem dentro de si, todo o conhecimento de seu povo, (...) posso morar em qualquer lugar, mas sou sempre um índio desde quando nasci lá na aldeia;*

*desde quando o povo da minha aldeia me reconhece como índio, pois se nasci ali na aldeia, se meus pais moram lá, se sei onde foi que nasci, se conheço aquela coisa toda dentro da minha aldeia, quer dizer, eu nasci lá. Acho que o índio é aquele que tem a raiz, que sabe o que é dele, que sabe o princípio do seu povo, acredito que esse é que o índio. (...) muitas vezes diziam assim: ah! Mas por que é que tem uns índios mais moreninhos do que outros? Respondia: isso não quer dizer nada, porque falam que tem índio só lá no Amazonas, que vive lá pelado, que tem a caça e o peixe, que vivem lá na selva; e que o índio que não fala a língua corretamente, não é mais índio, deixou de ser; isso é uma coisa que não é correta para mim, porque o índio é aquele que tem todos os ensinamentos do seu povo, guardados na sua cabeça e que esse ensinamento é recebido toda hora, quer dizer, o índio pode estar lá na cidade, em qualquer lugar, aquele ensinamento está com ele e nunca vai perder aquilo. Acredito que a cor, o cabelo, o jeito de andar, de viver, acho que é não é muito interessante, e sim saber quem ele é, de onde veio, isso é a força dele de ser um índio. (Kanáttyo)*

Observando a distribuição das comunidades na Figura 10, é visível a estratégia, consciente ou não, adotada por Seu Manoel de alocar sua família no ponto central da RI e mais próxima à sede do Posto da FUNAI. Possivelmente uma tentativa de evitar maiores inconveniências devido à relação entre sua localização espacial na comunidade e os critérios locais de indianidade. Neste sentido, Leite (2001) discute a apropriação e transformação da paisagem como um resultado do processo espacial onde ocorrem complexas negociações entre as diferentes instâncias da sociedade. Nela são feitos acréscimos materiais destinados a permitir a modernização e o desenvolvimento, criando condições para a existência de lugares e valorizações de sua história. Em sua superfície, ficam impregnados os conteúdos existenciais que constituem formas de identidade e de memória, resultantes das negociações próprias ao processo de constituição identitária.

#### **4.2.2. Os Pataxó em adaptação**

O ambiente ocupado pelos Pataxó na Bahia no início do século XIX e descrito por Maximiliano nos anos de 1815/17 mencionava matas fechadas, densas florestas, mangues, capoeiras e cerrados. Havia, ainda, um lugar chamado “os Lençóis”, porque, numa ponte

*rochosa, trechos de areia branca refulgente se intercalam com a relva parecendo assim, do mar, que brancos lençóis foram aí estendidos. (MAXIMILIANO, 1989, p.173).*



**Figura 11: Botocudos nas matas do Mucuri.**

(MAXIMILIANO, 1989)

Atualmente, a área sob domínio dos Pataxó Setentrionais tem como referência a Aldeia de Barra Velha, localizada no município de Porto Seguro, dentro da área do Parque Nacional do Monte Pascoal. Este ocupa uma área 22.500ha e se estende desde o litoral até o interior baiano, onde o relevo é plano e ondulado, com vegetação caracterizada pela presença de Floresta Ombrófila Densa, Mata Atlântica e vegetação secundária em áreas alagadiças, restinga, mangue e praia. O clima é quente, com temperaturas que chegam a 38°C, e úmido, com 1 a 2 meses secos durante o ano. Os solos encontrados na região são o latossolo amarelo distrófico e o podzólico vermelho-amarelo distrófico (IBAMA, 2008<sup>11</sup>).

A caracterização da área de Barra Velha pelos informantes enfatiza o mangue e seus recursos, o relevo plano, a floresta, os rios e o mar (Figura 12a):

*Tem o caranguejo no mangue que os índio vive próximo do mangue aqui, e é da onde mais o índio sobrevive é do mangue.(...) O mangue dá sustento pra todo mundo que vive aqui. (Zé Urubaiá)*

---

<sup>11</sup>[www.ibama.gov.br](http://www.ibama.gov.br) [03/04/2008].

*Mas lá é planície. (Seu Manuel)*

*os Pataxós eles viviam claro que vivam ali na beira mar, mas eles vivam már da caça. Eles pescavam, caçavam também, pescavam. Maisi, eles viviam mais da floresta, porque sua vida tá mais ligada lá. (...) Mas a floresta muito mais, né. Certo que o mar é a água, né, a água. (Kanáttyo)*

*As frutas tinha o goti, tinha o piquiá, tinha o coco da piaçaba, né, o coco da palmeira, tinha uma batata grande que é do mato também que a gente comia muito né. (Bayara)*

A chegada às terras da RI Fazenda Guarani, nas montanhas de Minas Gerais (Figura 12b), causou espanto ao grupo...

*Ah, quando chegemo aqui foi um susto (...) Ah, foi tudo isso né. A gente, aí, os num vamo fica aqui. (...) Aí deixou muita gente nossa lá. (Véio Duardo)*

*É, tamo na montanha, num tem, rio né? (Bayara)*

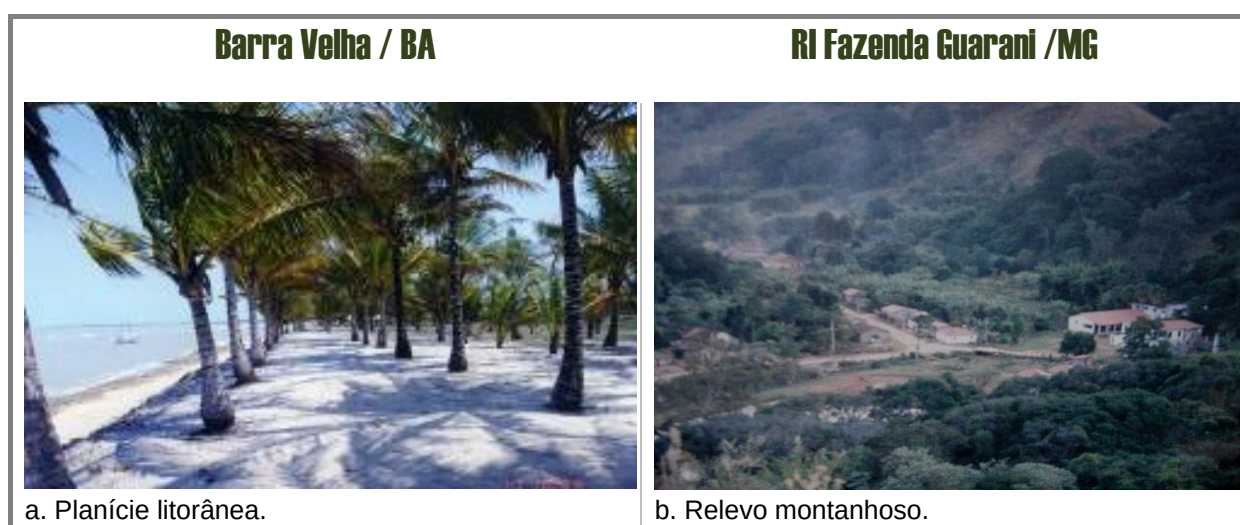


**Figura 12: Relevo onde foram assentadas as Aldeias na Bahia e em Minas Gerais**

Ao que pude observar em campo, poucos eram os que percorriam a RI Guarani, ainda que pelo simples prazer ou curiosidade de conhecer a área. É possível que o relevo montanhoso seja um fator a ser considerado como restritivo para a comunidade e que permanecerá como obstáculo aos movimentos de adaptação do grupo ao novo ambiente. O território efetivamente utilizado pela maior parte dos habitantes da Reserva Guarani se restringia ao entorno do seu próprio domicílio e de seus parentes.

O choque em função da diferença na paisagem, mas também, pela aparente pobreza do solo devido ao desgaste causado pelo plantio intensivo de café até meados do século passado.

*Eu falei: 'Parente, essa terra aqui é igual um pau duro e, seca desse jeito.' (...) Então mais eu tava roçando, sem fé né, aí quando foi no mês de setembro pra agosto, nós começamo a fazê as roça. Eu plantei feijão, milho, banana, cana, plantei umas cova de melancia também no quintal. (Bayara)*

A orientação de agentes da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e EMATER (Empresa e Assistência Técnica e Extensão Rural) fez da primeira impressão a respeito da baixa fertilidade do solo da Reserva, juntamente com o desconhecimento dos tipos encontrados solo na área da RI e das espécies da flora local, obstáculos superados. A comunidade conseguiu corrigir o solo e cultivar plantas adequadas ao novo ambiente em que se encontravam.

*Deu, menina mas eu prantei, nós plantemo, eu mais ela [Branca] dez, dez quilos de feijão. Dez quilos de feijão. Cê credita que nós tiremo, aí deixa eu fazê isso assim, aí eu vou ajudá ocês, porque nós vamo te dá muito feijão, nós tiremo uns oito saco de feijão do quintal, num foi, Branca? E deu feijão que nós perdimo, num demo conta de colê feijão. É, perdeu feijão. Aí que eu fui disse: 'Não, a terra é boa mesmo, né. E aí a gente começou a trabalhar, né. Aí a FUNAI mandou as muda de laranja, a gente encheu de laranja aí no quintal, plantamo banana... (Bayara)*



**Figura 13: Aspecto do solo nos dois ambientes ocupados pelo grupo.**

O clima foi outro elemento de choque para os novos habitantes da RI Guarani. De acordo com Moran (1994, p.130), os *ajustes culturais às condições climáticas ocorrem*

*principalmente por meio de conhecimentos sobre habitação, vestuário e tecnologias que aumentam o resfriamento e o aquecimento individual.* Não foi diferente com o grupo que migrou da Bahia, acostumado a temperaturas elevadas e a um período chuvoso prolongado.

Em suas falas, os entrevistados enfatizaram a questão climática, sobretudo em relação à temperatura.

*É muito diferente. Faz muito frio, frio demais, estamos até acostumando com o frio, com uma idade dessa, mas já estamos aqui. Mas gosto daqui.* (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)

*Custou muito a acostumar aqui. (...) Que nós chegamos aqui no tempo do frio mesmo, no mês de julho.* (Seu Manuel)

*Eu mesmo vim conhecê o que era roupa quando eu tava com treze ano. Nós todo mundo andava todo mundo pelado. A única coisa que nós usava era a roupa na frente, era a tanguinha de, de fibra. De estopa. Era tirada as estopa, aí trançadinha, aí que nós usava, na frente. Lá andava todo mundo pelado. Moça, rapaiz, num tinha maldade nenhuma, né, então que depois de treze ano é que a gente veio conhecê o que era roupa. (...) E...e, nem existia, num existia, hoje eu quero... a gente aqui porque o clima é frio demais né.* (Bayara)

O clima frio das montanhas de Minas Gerais influenciou diretamente a escolha do vestuário do grupo (Figura 14).



**Figura 14: Referência ao clima através do vestuário.**

Além do vestuário, as temperaturas mais baixas parecem ter exercido alguma influência sobre os hábitos noturnos dos moradores do local. De alguma forma, o clima mais

frio que aquele com o qual estavam habituados na Bahia pode ter afetado a sociabilidade do grupo, uma vez que se recolhiam mais cedo às suas casas ou evitavam sair à noite na época do inverno. Ademais, diferente de Barra Velha, após a migração, o grupo passou a necessitar de roupas quentes para suportar temperaturas que podiam atingir mínimas de 8°C (IBAMA, 2008). A renda para a compra destas roupas e dos cobertores implicava em um ônus não contabilizado pelos moradores de Barra Velha – certamente é preciso considerar as freqüentes doações que o grupo recebia de visitantes, ONGs e particulares, sobretudo quando saíam para realizar suas palestras nas cidades mais importantes do estado de Minas Gerais.

O regime pluviométrico, aliado ao relevo montanhoso e à escassez de drenagens, consitutíam para o grupo outro elemento de choque em relação ao meio ambiente: a escassez de recursos hídricos (Figura 15).

*É, támo na montanha, num tem, rio né? (Bayara)*

*Estranhei muito, até a água, porque lá a gente tomava banho à vontade e aqui era pouquinha a água em um caninho, era escassa a água. Tinha que tomar banho no córrego e quando chovia a água ficava da cor desse barro. A gente ter que tomar banho nessa água? Era só barro, a época da chuva, a água fica da cor desse barro. (...) Não tem quem apanhe assim e bebe. Daqui não, porque ela vem dessa matona aí, vem pelo canto; o chefe colocou aquela caixa d'água ali, ela vem de uma mina, lá de cima. (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

### **Barra Velha / BA**



Recursos hídricos: abundância

### **RI Fazenda Guarani / MG**



Recursos hídricos: escassez

**Figura 15: Recursos hídricos.**

Historicamente, o grupo mantinha uma relação estreita com o mar, o mangue e as áreas encharcadas. A escassez de recursos hídricos com a qual o grupo se deparou em Minas Gerais, pelo menos em relação à abundância a que estavam habituados na aldeia baiana, implicou em uma completa mudança de hábitos da comunidade visando a sua adaptação em termos de hábitos higiênicos, de lazer e de subsistência.

Na perspectiva da Ecologia Humana, a migração do grupo pode ser entendida como uma situação rápida de mudança. Nestas condições, as comunidades humanas reorganizam sua sabedoria acumulada e concedem aos seus membros certo grau de flexibilidade a fim de experimentarem novas formas de resolver os problemas apresentados diante das alterações ambientais (MORAN, 2000). É o caso, dentre outros, da alteração na dieta, nas alternativas de subsistência através de plantios adequados ao novo local, no comércio com as comunidades locais, nas alternativas de cura, na adaptação dos rituais, no resgate da língua e de tradições antigas com vistas à garantia de terra e venda do artesanato em nome da etnia que representam e ainda das viagens através do Estado a fim de lutar pelos seus direitos e revelar sua histórica situação de opressão e discriminação.

### **4.2.3. As adaptações**

O Príncipe Maximiliano (1989) destacou algumas espécies de plantas encontradas ao longo dos rios da região ocupada pelos Pataxó no sul da Bahia e sua utilidade. Dentre elas citou coqueiros (*Cocos nucifera*, Linn.); ananases (*Bromelia* sp.) e cajueiros (*Anacardium* sp) utilizados tanto para alimentação quanto para a fabricação de aguardente; palmito e mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) utilizadas como alimento. Mencionou, ainda, a ocorrência de espécies de grande valor econômico e uma possível atividade extrativista na área de domínio do grupo no século XIX:

*Nas matas da região abundam os mais valiosos tipos de madeira. A fim de aproveitá-las, pretendeu-se instalar uma serraria; e um construtor da Turíngia, de nome Kramer, foi contratado para isso. Quase todas as*

*madeiras da costa oriental aí se encontram: jacarandá, oiticica, jequitibá, vinhático, cedro, caixeta, ipê, peroba, putumuju, pau-brasil, etc. Como, porém, a região estivesse ainda totalmente dominada pelos Pataxós e pelas feras... (MAXIMILIANO, 1989, p.174)*

Ao mesmo tempo em que relatava a abundância das madeiras de lei, alvo do interesse europeu, Maximiliano (1989) mencionava os anseios dos Pataxó e Botocudo: *a comida era o principal desejo deles; deram-lhes um pouco de farinha e cocos, que eles abruíam mui destramente, com uma machadinha, arrancando, em seguida, da casa duram com os dentes poderosos, a polpa branca. A avidez com que comiam era notável. Citou, ainda, o feijão preto cozido com coco ralado, chamado “feijão-de-leite”. (MAXIMILIANO, 1989, p.178).*

Quanto às práticas de subsistência, os registros históricos encontrados por Thomas (2001) informam que, enquanto os Tupi, os Camakã e os Maxakalí praticavam algum tipo de agricultura – como o cultivo de milho (*Zea mays* L., feijão *Phaseolus* sp., batata doce, *Ipomea batatas* L. e a mandioca *Manihot esculenta* Crantz). Os Pataxó e os Botocudo, por sua vez, eram quase exclusivamente caçadores-coletores, subsistindo com a pesca e a coleta de frutos silvestres.

As descrições de Maximiliano sobre a alimentação dos Pataxó destacava a pesca e fornecia detalhes da técnica e dos recursos locais:

*Por aí [pelos rios, sobretudo o S. Mateus] remam, em canoas pequenas e leves, os índios civilizados, flechando o peixe referido. Encontra-se em muitos lugares, entre índios, essa espécie de caça ao peixe. O arco usado tem dois e meio a três pés de comprimento, do tamanho do arco denominado bodoque, empregado para arremessar pelotas; a flecha, de cerca de três pés de comprimento, é de taquara, tendo a ponta de pau ou ferro, com farpa de cada lado. (MAXIMILIANO, 1989, p.172)*

*Os índios do lugar vivem do produto das plantações, da caça e sobretudo da pesca; razão por que, no bom tempo, são vistos frequentemente em canoas, pelo mar. Voltam com grande quantidade de pescado; e, em volta das choças, espalham os cascos, os crânios e os ossos das enormes tartarugas. (MAXIMILIANO, 1989, p.218)*



**Figura 16: Família de índios Botocudo**  
(Rugendas, 1991) Fonte: <http://images.google.com.br>

Dando continuidade à sua tradição e aproveitando os recursos que o ambiente local dispunha, a alimentação do grupo na Bahia era baseada na caça, pesca e na coleta de frutas. O mangue permanecia como o elemento fundamental para obtenção de proteína.

*Tem o caranguejo no mangue que os índio vive próximo do mangue aqui, e é da onde mais o índio sobrevive é do mangue.(...) O mangue dá sustento pra todo mundo que vive aqui. (Zé Urubaiá)*

*Comia mais manga, fruta do mato. (Véio Duardo)*

Ainda que em seu discurso algumas discordâncias tenham sido reveladas, em Barra Velha a caça e a pesca se mantiveram ao longo do tempo como prática tradicional do grupo.

*Na mata nós caça o macaco, a paca, o tatu, o, é, o macuco que é uma aves grande, que tem, parecida até com a galinha, né, e isso tudo dá aqui na nossa reserva. (Zé Urubaia)*

*Eles não faz assim freqüentemente. Porque antigamente vivia da caça, né. Vivia da caça, né. (Kanátyo)*

*Criação? É só caça mesmo, é. (Véio Duardo)*

*quando queria caçar era com arco. (...) É, só com arco, com flecha. (...) Era o finado meu avô [quem fazia os arcos e flechas]. (...) Antes*

*era mesmo, caça, só comia. Depois é que ele aprendeu com arma de fogo a atirar, fazer caçada, né. (Véio Duardo)*

*Era mato. Agora, a gente fazia roça, plantava mandioca... (...) Lá nós plantava, nós vivia lá era de planta de mandioca, e, e, criar porco, engordar porco. (...) Caça. Caça tinha muito, né. (Seu Manuel)*

Em Barra Velha, além dos peixes, as frutas parecem ter sido o alimento que mais consumiam e, portanto, sentiam falta na RI Guarani:

*As frutas tinha o goti, tinha o piquiá, tinha o coco da piaçaba, né, o coco da palmeira, tinha uma batata grande que é do mato também que a gente comia muito né. (Bayara)*

*A atividade que a gente tinha em Barra Velha, era plantar roça, ter nossa fartura de cana, banana, abacaxi, muita farinha, até para vender, para comprar alimentos, porque a alimentação nossa era o peixe, criava as galinhas para comer, criava muitos porcos também para comer. (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

*[Quando chegaram] Tinha essas mangueira velha, que tem aí...É, mangueira, jambo, é...jabuticaba, essas coisa já tinha. Já tinha...muito mamoeiro tinha por aqui, muita bananeira, é, o gado que a gente comeu, porque isso aqui era tudo aberto, né. (...) É as bananeira, as roça de feijão, criação, um pouco de criação, de gado, animal... (Seu Manuel)*

*Plantava o que, mandioca, banana, cana, abacaxi, feijão, milho, abobora, melancia, é, coqueiro, né, jaqueiras, laranjeiras, isso tudo era, era o que eles plantavam, né. (Zé Urubaiá)*

É certo que consumiam carne de aves em Barra Velha, além de suínos e de gado bovino, mas havia uma grande frequência de consumo de mariscos e peixes, obtidos no mangue, nos rios e no mar. Na RI Fazenda Guarani, não existem rios piscosos e os tanques projetados para a piscicultura/pesque-pague do Sr. Manuel ainda não forneciam peixes para o consumo interno ou mesmo para a venda. O gado bovino existente na RI se destinava ao fornecimento de leite e não ao corte, sendo assim, passaram a comprar carne em Carmésia e a criar galinhas e porcos. Não observei conflitos relativos ao uso da água dos córregos, nem tampouco foram relatados nas entrevistas ou conversas informais, mas a ausência de rios, como foi citado por Bayara, implicou em uma adaptação do grupo a uma nova dieta, sobretudo protéica.

Como não caçavam na RI Guarani, a despeito das descrições de Maximiliano (1989) sobre seus hábitos de caçadores-coletores no início do século XIX, a solução parece ter sido, então, comprar a carne em Carmésia. No entanto, assim como na questão do vestuário, ocorreu um aumento dos gastos.

*Então, a gente não comprava nada em comércio quase, só o peixe, que a gente, que nós não pescava, porque ??? lá na roça, né, a gente ia na rua, levava a, a carne de porco prá vendê...levava um feijão, levava um milho, levava a cana, banana, tudo vendia, né. (...) Vendia, e a gente queria mudar de, de gosto de comida, a gente já comprava uma carne lá, uma carne de gado, outrora comprava o peixe, nós não criava gado. E o peixe que nós comia lá era do rio, e lá a gente comprava peixe do mar. (Seu Manuel)*

A vida em Minas Gerais implicou em uma adaptação do cardápio: a introdução do feijão com arroz. Acrescente-se à sua dieta, a proteína proveniente de mamíferos e aves em substituição aos peixes e crustáceos, bem como o acompanhamento de temperos e do macarrão, este último introduzido pouco antes da partida de Barra Velha.

*Aí a gente tá aí até hoje, na luta pela terra e antes a gente não sabia o que era, lá em Barra Velha mesmo, e eu vim a gente podê conhecê o que era arroz e feijão, aqui, né, aqui no estado de Minas, porque o, lá é, as família móe a farinha de mandioca, beiju, da, da própria mandioca, é carimã, né.(Bayara)*

*Antes era mesmo, caça, só comia. Depois é que ele aprendeu com arma de fogo a atirar, fazer caçada, né. Aí, acostumou, foi acostumando a plantar roça, a plantar mandioca, fazer farinha. Aí fomo acostumando. Aí, aí, já não tinha esse negócio de óleo, esse negócio de tempero. Aí começou...inté hoje eu sofro com isso. (...) Acaba acostumando. Ai com tempero, eu mesmo minha comida sempre, eu como sem tempero... É, eu não gosto muito de sal.... Véio Duardo)*

*Olha, chegou o macarrão, veio um pessoal de fora né, e troxe uma vez pra gente aqui,a gente não sabia que era macarrão, aí elas ensinaram as índia a cozinhar, macarrão, os índio tava cumendo era cru. (...) Veio brasileiro, então aí eles ensinaram a gente, tinha uma mulhé, que era casada com índio, um caxiló, ela não era índia né, então ela ensinou muito as índia a fazê comida, a fazê o arroz, e aí a gente, as índia, aprendeu a é, cozinhar com elas, mas antes era só comida assada, muquinhada, se preparava carne, é, a gente cozinhava na folha, até hoje a gente vez em quando, quando tem saudade né, não cozinha em panela de pressão nem nada não.(Bayara)*

Curiosamente, a farinha de mandioca, segundo Véio Duardo, revelou-se um elemento introduzido recentemente na dieta do grupo:

- *Aí, acostumou, foi acostumando a plantar roça, a plantar mandioca, fazer farinha. Aí fomo acostumando. Aí, aí, já não tinha esse negócio de óleo, esse negócio de tempero. Aí começou...inté hoje eu soffro com isso.*
- *Bem, então a mandioca o Sr não comia desde pequeno, não?*
- *Não, foi de certos tempo.*
- *Ah, foi dagora?*
- *Nóis ...agora não, mas...*
- *Ah, achei que vocês sempre comessem, desde os antigo, comia mandioca!?*
- *Pois é, os índio aprendero. (Véio Duardo)*

As conseqüências desta modificação nos hábitos alimentares da comunidade vão além do paladar e do aumento dos custos orçamentários. A criação de animais nas áreas do entorno domiciliar cumpriu uma dupla função, por um lado fornecia as penas para adornar o artesanato produzido na Aldeia e, por outro, supria a carência protéica devido à falta de peixes e mariscos já que a introdução do arroz com feijão talvez não fosse suficiente para equilibrar a dieta. No entanto, a presença de animais domésticos agravou, ainda que em pequena escala, a tensão e a intolerância existente entre os diferentes grupos que conviviam em territórios adjacentes:

*Uma vez, João tinha um porquinho aqui, mas eles andam muito por aí, fuçam as coisas dos outros, não gosto de criação da gente incomodando o povo daqui, às vezes vem queixa e a gente não pode fazer nada, não é? Então não crio, porque meu quintalzinho é até grande, mas não tem cerca para colocar e se ele sair, vai aborrecer os outros e para não incomodar, não tenho nenhum. (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

*Custou muito a acostumar aqui. (...) Que nós chegamos aqui no tempo do frio mesmo, no mês de julho. (...) o dinheiro que a gente trouxe pra aqui foi quatrocentos cruzeiros, ...aquilo acabou logo. Aí, a gente foi trabalhar. Foi fazer roça, trabalhava um dia aqui pros funcionários da Funai (...) E aí, só passemos falta aqui na chegada, viu. E aí, pra frente, nós não compramos mais milho, nem feijão, nem café... (Seu Manuel)*

*a caçada, mas a gente não caça assim, vamos dizê, caça essa semana hoje, outra semana caça de novo. A gente caça assim, às vezes a gente caça, vai caçar pra fazer um campo, aí vai uma caçada, de quatí ou de vaca mesmo. Mas não caça direto não, não caça todo*

*dia, caça às veis que caça, né. A gente não caça mais assim, direto. ... e ele é que é o protetor da natureza.... (Kanáttyo)*

A fim de evitar situações de tensão, a comunidade da RI Fazenda Guarani teve que ajustar o sistema econômico local, entre outros elementos, em sua infra-estrutura:

*É, diz ele que quem manda lá, é ele e que ali ninguém pode mexer. Mas a vivência que nosso povo ensinou, na verdade, não é assim, mas que todos nós podemos usufruir da terra, sem ser dono dela. Agora eles já puseram isso na cabeça, isso de ter tudo cercado, de ali ninguém mexe mais; complicou muito; agora cá entre nós, a gente pode viver onde quer viver. (Kanáttyo)*

Esta fala de Kanáttyo é explicada por Zé Urubaiá, segundo o qual, a subsistência em Barra Velha é baseada na feitura de roças, sem apropriação diferenciada dos meios de produção. As unidades familiares são nucleares, não mais constituindo famílias extensas.

*Aqui a terra é como se fosse assim é, da, da herança. Da herança. Quer dizer, todos os nós, todas as famílias têm direito em trabalhar o tanto que as condições dele der, né. Tem direito de fazer uma casa aonde ele quer, tem direito de fazer a roça dele aonde ele quiser, ele tem direito de colher, tem direito de vender, aliás, de vender as planta, só não tem direito de vender a terra, né. Porque a terra, é, é a tal coisa. É o uso e o fruto e é a vida do índio, se ele vende a terra, ele não tem, ele não pensa no futuro do filho dele. Então a terra, é completamente, ele usa, ele tem o direito que Deus dá -----, e depois que ele for, já fica no direito dele para os filhos, né. Então é isso que é mais ou menos o direito do índio. (Zé Urubaiá)*

Zé Urubaiá informou, ainda, o plantio de mandioca e milho em sua aldeia. Na RI Fazenda Guarani por sua vez, o plantio era de feijão, além da mandioca que não possuía a mesma qualidade da baiana. As demais plantas cultivadas nesta área constituíam um legado dos antigos moradores da fazenda, mas plantaram outras tantas. O gado foi doado pela FUNAI aos Krenak, que abandonaram a área e os deixaram de herança aos novos moradores, os Pataxó.

*Plantava o que, mandioca, banana, cana, abacaxi, feijão, milho, abobra, melancia, é, coqueiro, né, jaqueiras, laranjeiras, isso tudo era, era o que eles plantavam, né. Bom, e, e daí, que eles também vivia do trabalho deles, que dali eles compr..eles colhia, aquilo, aquelas, aquelas verduras, que eles plantavam, e ali eles vendia, comprava as necessidades deles, tinha tudo prá eles comê, e dá às pessoas que eles achasse que merecia, pra fazer aquelas ofertas, né. (Zé Urubaiá)*

Dentre os ajustes ou adaptações necessários ao grupo para enfrentar as novas dificuldades com os quais se depararam, cita-se a diversificação de atividades econômicas.

Historicamente, o grupo já praticava o comércio com os grupos com os quais mantinha algum tipo de contato, como relata Maximiliano: *Caravelas mantém animado comércio dos produtos da região, sobretudo farinha de mandioca, um pouco de algodão, etc* (MAXIMILIANO, 1989, p.180). Na chegada do grupo a Minas Gerais, antes que se transformasse em fonte de tensões entre os membros da comunidade, a venda de galinhas e ovos representou um aporte de renda para a Aldeia:

*Aí tratei, fiquei tratando delas com cinco anos de galinha, aí, todo ano eu vendia muito ovos, vendia muito franguinho, quando os franguinho tava de quilo, de quilo...(Seu Manuel)*

Apesar do pesque-pague do grupo de Seu Manuel ainda não estar em funcionamento na época dos meus trabalhos de campo, ele representava uma alternativa econômica e, também, uma nova fonte de conflitos entre este grupo e o de Kanátyo. Segundo este, o pesque-pague representaria “vender a natureza” e seria uma situação que não estaria em acordo com a ideologia do grupo:

*Entendeu, não é pra vender[a natureza]. E isso é outra coisa, né. Quer dizer que isso vai gerar recurso, né. Eh, vai gerar ganância, essas coisas. Então a gente, o índio, ele num pensa nisso, como por exemplo, nós fizemos um projeto aí. De fazer, de fazer tanque também, de pescaria, né. Mas, o nosso é diferente, nós num pensamos em dinheiro. Nós queremos prá pescá. Prás nossas criança ir lá, pescar, eh, dividir com a comunidade, tudo direitinho. Sabe? Eh, e lá não, lá já vai ser pescar, preço tem que ser X, né. E a gente não acha de acordo isso. Porque se é um benefício de comunidade, nós acha que tem que saciar a vida da comunidade. Então a gente não vai participar deste pesque-pague, não. Que não faz parte da nossa, do nosso tronco. E não faz parte da idéia que eles tem. (Kanátyo)*

A economia local ainda é de subsistência e se baseia na agricultura familiar e na venda do artesanato. Além de constituírem comunidades autônomas, os três grupos ou aldeias possuíam diferenças na sua organização econômica e ritual. As comunidades de Sebastião e José Terêncio têm o artesanato como principal atividade econômica; já o grupo

de Seu Manuel, além do artesanato, desenvolve atividades ligadas à piscicultura (criatórios de peixes em tanques projetados com auxílio de técnicos da FUNAI), fato que acentua as tensões entre os líderes.

Sempre com o discurso voltado para a vida na Bahia, os entrevistados informaram sobre seu estilo de vida antes da mudança para Minas Gerais e como eram as práticas de subsistência logo que chegaram às novas terras.

*A gente engordava um porquinho. E, e, e, criava só prá despesa, né. E, e, no mato também a gente tinha paca, muita paca, muito tatu. (...) E....eu criava muita galinha, eu vendia muito ovos. (Seu Manuel)*

*A atividade que a gente tinha em Barra Velha, era plantar roça, ter nossa fartura de cana, banana, abacaxi, muita farinha, até para vender, para comprar alimentos, porque a alimentação nossa era o peixe, criava as galinhas para comer, criava muitos porcos também para comer. (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

*[Quando chegaram] Tinha essas mangueira velha, que tem aí...É, mangueira, jambo, é....jabuticaba, essas coisa já tinha. Já tinha...Muito mamoeiro, tinha por aqui, muita bananeira, é, o gado que a gente comeu, porque isso aqui era tudo aberto, né. (...) É as bananeira, as roça de feijão, criação, um pouco de criação de gado animal... (Seu Manuel)*

Efetivamente, é o artesanato a principal fonte de renda na RI Fazenda Guarani. A venda do material produzido é realizada tanto na área da aldeia, aos visitantes, quanto nas viagens empreendidas pelos seus membros ao serem convidados para palestras a fim de divulgarem sua cultura.

*O artesanato já é outro meio de fonte, também né. Porque eh, hoje tudo já num certo momento tem coisa que, que faz parte da, da vida, tem artesanato que faz parte pra levar pra fora pra mostrar, né. E a gente tem que tentar fazer um trabalho que desenvolva em prol de todo mundo, em prol de todo mundo. (Kanáttyo)*

*Num tem um rio pra pescá, e hoje a sobrevivência da gente é a agricultura, né, nós, nós tão plantano... Peraí, fia, é... aqui a sobrevivência da gente é a agricultura e o artesanato, inclusive, a mais, mais a fonte de renda dos índio aqui é o artesanato. (Bayara)*

*É, isso a gente veio possuir depois que a gente chegou aqui. Com as andadas da gente pra fora, divulgando a, a, a nossa nação indígena, que era abandonada, e, e ninguém dava valor, muito, sendo muito criticado, e por aí, com, com o desenvolvimento da gente a e explicação do povo branco ... (Seu Manuel)*

Além de artesanato, havia a possibilidade venderem ovos, frangos, leite e farinha, à comunidade do entorno...

*Aí tratei, fiquei tratando delas com cinco anos de galinha, aí, todo ano eu vendia muito ovos, vendia muito franguinho, quando os franguinho tava de quilo, de quilo...(Seu Manuel)*

...ou se tornarem professores nas Escolas Indígenas que faziam parte de um projeto da Secretaria de Educação de Minas Gerais.<sup>12</sup>

O processamento dos recursos disponíveis era uma das práticas de subsistência. Segundo Zé Urubaiá e Seu Manuel, o grupo praticava o extrativismo de madeira em troca de bens industrializados, como acontecia de trocar a lenha por um automóvel.

*Então a gente chegou com a sorte aberta, né. Então, prá nós não faltou nada. Por isso, todo mundo fazia retrato, eu trabalha prá um, trabalhava prá outro (...) nós compramos uma Rural velha (...) nós paguemos essa, essa Rural com quê, com o dinheiro de lenha. (...) É, de tirar muita lenha seca na beira deste parque, nós subia nesse morro, cortava lenha e paguemos a Rural, com esses mil e duzentos, com dinheiro... (Seu Manuel)*

Na época da realização dos trabalhos de campo, várias denúncias de desmatamentos ocorridos na área do Parque Nacional do Monte Pascoal, onde se localiza a Aldeia de Barra Velha, foram noticiados nos telejornais, em revistas de circulação nacional e nos jornais impressos. Sobre este extrativismo da madeira questioneei Zé Urubaiá.

Segundo o cacique, esta atividade era uma prática tradicional do grupo e uma forma legítima de garantir o sustento do grupo, pois, além de ser uma fonte da matéria-prima para a confecção do artesanato era um meio de abrir o espaço necessário para a implantação de roças no interior da mata.

---

<sup>12</sup> Programa denominado *Implantação de Escolas Indígenas/MG* e desenvolvido desde 1995 pela Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais. O projeto tem sido realizado em parceria com os povos indígenas do Estado e em convênio com a Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Instituto Estadual de Florestas – IEF e Fundação Nacional do Índio – FUNAI – Administração Regional de Governador Valadares. Os objetivos do programa são implantar escolas indígenas interculturais, específicas, diferenciadas e bilíngües nas áreas indígenas de Minas Gerais (REZENDE, 1998)

*Olha, esse desmatamento, é, Juliana, a gente fez desde quando nossos tepassados, meu avô, meu pai, é, vivia, vivia nessa terra e naquele tempo que eles vivia mais velho, miase antigos, eles não sabia se isso ia ter uma lei que impedia que os índio não pudesse desmatar, né. Eles desmatavam porque eles viam muita mata, muitcha terra, então eles faziam aquelas rocinha, pra podê plantá o que precisa, ser ser plantado. (Zé Urubaia)*

Historicamente (THOMAS, 2001) o desmatamento de seu território representou uma alteração profunda no seu estilo de vida caçador-coletor. Não conseguindo resistir à diminuição de seu território em função da abertura de estradas e instalação de vilas, bem como aos violentos conflitos em resistência ao domínio da Coroa Portuguesa no século XIX, os Pataxó inicialmente se renderam e se misturaram às demais etnias aldeadas em Porto Seguro. Nesta condição, adquiriram novos costumes em substituição aos seus. Em consequência, há mais de um século ficaram no esquecimento o conhecimento acumulado e as tradições de seus antepassados. Paradoxalmente, em um movimento atual e globalizado, o grupo desmata as terras que conquistaram mediante conflitos armados com o governo no século passado. Esta atividade lhes garante o sustento através do fornecimento da matéria-prima para a confecção do artesanato que, por sua vez, é sua marca maior de indianidade, segundo a representação da sociedade nacional, que assim os reconhece como unidade étnica.

O fato de não conhecerem a flora local tornou-se um impedimento para um melhor aproveitamento dos recursos disponíveis no novo ambiente que ocupavam após a migração da Bahia. Em geral, as peças são as mesmas comercializadas na região de Porto Seguro/BA: colares, pulseiras, anéis, pentes, gamelas de vários tamanhos, utensílios de cozinha (como garfos, facas e pratos), pau-de-chuva, zarabatanas, lanças e arcos e flechas. Todos eram confeccionados com arruda e pati, madeira proveniente do Parque Nacional do Monte Pascoal e adornados com penas de galinha tingidas e embiras. Ao que constatei em conversas informais, não apenas a madeira como também a técnica de confecção dos produtos era “importada” da Aldeia de Barra Velha, na RI Guarani as peças recebiam apenas uma espécie de acabamento.

Pra o artesanato, tem a fibra do tucum né, o coquero, ele dá um espinho aí as mulhé tira as barra deles, aí ele dá a fibra que é, de tucum, que ele chama. As corda, faz as cordinha, né. (...) Dos colares, é, das pulseira, e a imbira ela é uma fibra que ela dá grandona no mato, a gente vai, porque o índio é assim, ele se só tira a indira, corta o pé dela baixinho, porque ela brota. (...) Pra eles [as crianças] ficá conhecendo a, as planta, as madeira de fazê o artesanato, né. (...) É, braúna. (Bayara)

É corante [tinta vermelha]. (...) É corante. É feito dum, dum produto por nome urucum. (...) É, urucum. Bem, aí o que que acontece. Aí o que acontece, essa é a parte preta e vermelha, né? Aí vem a parte preta, a parte preta é de jenipapo com calvão. (...) O significado dele é luto. (Zé Urubaiá)

Era cuia de coco, gamelinha de cuia de cabaça. Conhece cabaça? (...) Cabaça não tem não, mas plantei e nem nasceu ainda, porque plantei nessa época. (...) Tinha nada, esse povo aqui não tinha, nós trouxemos sementes da Bahia, agora por aqui tem semente de cabaça. (D<sup>a</sup>. Maria D'Ajuda)

Em uma oportunidade pude presenciar a última fase da cadeia produtiva, mais uma grande surpresa. Fui convidada para uma “exposição” que ia acontecer próxima à casa de Kanáttyo em função da visita de um grupo de crianças de escolas de Itabira/MG (Figura 17). Havia uma ou outra criança vestida com trajes indígenas, tais como saias, pinturas corporais e cocares; quanto aos adultos que estavam confeccionando o artesanato — situação que não havia ainda presenciado —, usavam seus trajes costumeiros – vestidos, shorts e camisetas. Quando os ônibus dos visitantes foram avistados, houve uma mudança completa de comportamento: gritos, correria e o desaparecimento dos adultos. Alguns instantes depois, pouco antes da chegada do ônibus à área onde deveriam estacionar, os adultos reapareceram vestidos *a caráter*, ou seja, com saias de embira, cocares, pinturas corporais e colares. Elementos fundamentais, pois, para que pudessem vender seu artesanato indígena, era necessário que se parecessem como tais, e assim o fizeram. Esta situação reflete, pois, tudo o que vivenciam a cada instante, uma necessidade absoluta de se parecerem e serem identificados como índios para garantir que a comunidade envolvente aceite sua identidade indígena e, com isso, possam ter direito à sua terra e ao seu sustento pela venda de artesanato, sua principal fonte de renda (CARDOSO, 2000).

### RI Fazenda Guarani /MG



Exposição de artesanato para as crianças de Itabira

**Figura 17: Artesanato para vender aos alunos do Ensino Fundamental de Itabira/MG**

Ao mesmo tempo em que a história oficial do Brasil induzia à elaboração de uma imagem dos índios como indivíduos indolentes, preguiçosos e selvagens, havia também uma visão romântica. No imaginário da sociedade nacional, o índio é visto como um elemento nocivo à sociedade colonizadora e à sua expansão, mas é também representado pelo seu estilo de vida “naturalista”, correndo nu pelas matas, caçando e pescando, fazendo cestarias, cerâmica e arcos e flechas. Por esta última representação, deveriam ser preservados, como que numa moldura, representando um passado paradisíaco (CARDOSO, 2000).

Neste contexto, os grupos indígenas passaram a carregar o seu estigma e a sociedade envolvente a buscar uma atitude politicamente correta, de preservação das culturas de minorias étnicas. O resultado é uma dupla exigência do indivíduo estigmatizado, no caso o índio,

*que ele se comporte de maneira tal que não signifique nem que sua carga é pesada, e nem que carregá-la tornou-o diferente de nós; ao mesmo tempo, ele deve-se manter a uma distância tal que nos assegure que podemos confirmar, de forma indolor, essa crença sobre ele. Em outras palavras, ele é aconselhado a corresponder naturalmente, aceitando com naturalidade a si mesmo e aos outros, uma aceitação de si mesmo que nós não fomos os primeiros a lhe dar. (GOFFMAN, 1982, p.133)*

Os grupos e/ou indivíduos estigmatizados são levados a adotar estratégias distintas para lidar com a situação. Por um lado, eles tentam corrigir sua condição, dedicando grande esforço para dominar as áreas consideradas como “fechadas” à sua permanência e, por outro, tentam tirar proveito de sua condição (GOFFMAN, 1982). Neste segundo caso, buscam “ganhos secundários”, em função do fracasso de sua situação atual, como é o caso do grupo que estudamos nesta tese.

A observação do vestuário e uso de adornos exemplifica claramente a dupla consequência da estigmatização que acompanha grupo. Quanto à utilização destes dois elementos, os habitantes da RI Guarani não se diferenciavam de outras comunidades rurais do interior do estado de Minas Gerais. Em seu cotidiano, eles usavam roupas de origem industrial, doadas ou compradas nas cidades que visitavam. Os adornos e pinturas reconhecidamente indígenas eram usados apenas em ocasiões especiais, como nas apresentações dentro da própria aldeia, ou em festividades e acontecimentos para os quais eram freqüentemente convidados a participar nos grandes centros. Nestas ocasiões pintavam-se de urucum ou jenipapo, vestiam saias de embira e palha e colocavam adornos como colares, cocares e anéis.

Não consegui averiguar o valor simbólico destes adornos, exceto os anéis de coco de dendê que eram usados contra mau-olhado. Os demais adereços eram confeccionados de acordo com as tendências da moda, da demanda turística ou segundo a disponibilidade da matéria-prima, ditados pelo grupo baiano:

*Quando não tem.... lá fora vende o urucum, a gente usa o batom, mas aqui é o urucum ou o jenipapo. (...) Aqui, às vezes a gente pinta de vermelho e de preto. E tem vez que a gente pinta, pinta tudo de preto. (...) Então a gente pinta o rosto, pinta, ah, é isso aqui, faz um colar aqui também de pintura, e ,e, a perna também faz outra espinha de peixe. (...) Nós fazemo colar, o cocar, o colar, a pulseira, o brinco, ah....cinto, eh.....o arco e flecha, tacape, a lança, burduna.... (...) Hoje a gente não usa porque a, a, a, não tem o cipó aqui. Mas, a gente sabe fazer isso, né. Peneira, a gente tem a peneira na casa de lá, tá lá na outra casa, a peneira tá lá, o balaio tá lá, depois nós vamo lá, eu vou te mostrar. E..gamela, pilão... (Seu Manuel)*

Devido ao fato de não possuírem na Reserva toda a matéria-prima para a confecção do artesanato, utilizavam produtos manufaturados comprados em suas viagens. Estes elementos eram motivo de segredo, pelo menos em relação a mim que, em momentos delicados como na hora de confeccionar o artesanato, figurava como uma pesquisadora que poderia percebê-los como não-indígenas e, assim, ameaçar, em alguma medida, sua indianidade. As respostas aos questionamentos sobre estas adaptações incomodavam ao grupo e eram evasivas, constituindo-se em um segredo compartilhado pelo grupo:

Arariba é uma árvore que tem no mato, que tem uma tinta vermelha, igual ao urucum. Tingimos a embira e a pena com Arariba, para ficar vermelha. Tem a murtinha que fica quase daquela cor meia roxa. (...) Esse roxo já é de outra coisa, que estamos descobrindo agora e que não pode falar. (...) Tem coisas assim que estamos criando. Tem coisas que a gente vai mudando, tem que mudar, criar. (...) Tem que acompanhar, então estamos fazendo já. (Kanátyo)

Um destes momentos que presenciei foi em relação ao barulho do pau de chuva. Como não me revelavam o “segredo”, acabei por descobrir que o que fazia o barulho no interior da embaúba eram grânulos de areia ou pequenos seixos que se chocavam aos alfinetes pregados nas paredes internas do tubo. Parece que o problema deles era eu descobrir a presença dos alfinetes!

Outro “segredo” que acabei por descobrir foi a origem de uma tinta azul utilizada nas penas e plumas. A princípio foi-me dito que se tratava de uma adaptação às condições atuais da comunidade. Acabei sabendo que para obter a tintura azul, utilizavam o “extênsil”, muito usado nas escolas para cópias de provas, listas, etc. Estas ocorrências só vêm demonstrar a preocupação do grupo em manter, pelo menos aparentemente, um corpo de traços culturais capaz de identificá-los como índios. E, mais uma vez, é necessário contabilizar os custos desta matéria-prima.

Em outros momentos, os segredos eram revelados inesperadamente e tentavam ser consertados mudando o rumo da conversa. Como no caso da fabricação das gamelas, ou

cochos de madeira, que são vendidos nas praias de Porto Seguro e na RI Fazenda Guarani como artesanato típico dos Pataxó.

*Zé Urubaiá: Ali é o cocho. E com esse, esse ocupação agora do parque, nós índio fizemos uma proposta com o próprio Procurador da República, né, que veio aí também, é... pra conversá com nós e nós qué agora, é, eles pediram que, qué num faz questão de nós assumi a responsabilidade de tomá conta do parque, né, que nós num qué nem falá sobre parque mais, nós qué falá de área indígena, reserva indígena. Mas que eles disseram, oh: "Nós damo os seu direito. Ninguém vai tirá o seu direito de dizê que essa terra num, num é suas. Essas terras são suas, agora, nós qué que vocês preserve, nós qué que vocês não tira mais pau como sempre tirava prá podê fazê cocho, né, porque do contrário vocês vão desmatá tudo e mais tarde céis não vê mais nada, né." Aí nós, eu, como cacique daqui, falei oh: "Mesma a sua proposta é a mesma minha. Porque, nós já faz cocho a uns dez anos prá cá, quer dizer, eu quero dizer..."*

*Juliana: Antes não fazia não?*

*Zé Urubaiá: Não, não, eu quero dizer dez anos porque eu mesmo nunca fiz o cocho, eu mesmo, aqui, nunca fiz, porque num é porque num sei não, é porque eu vejo que aquilo só dá trabalho, mas não dá resultado sabe, você faz às vez cinco, seis, dez cocho, você vende aquilo você não vê nada, sabe?*

A respeito dos “segredos” que observei, seja no âmbito de cada aldeia, seja compartilhando com a comunidade da RI Guarani como uma instrução geral, Maffesoli (1998) tece considerações aplicáveis ao grupo. Segundo o autor, que estuda as formas pós-modernas de socialização, a “Lei do Segredo” constitui um mecanismo de proteção através do reforço e confirmação de uma espécie de solidariedade fundamental. O silêncio que se estabelece entre os membros de uma tribo<sup>13</sup> favorece a cumplicidade, a união e a resistência no grupo. Em decorrência, esta espécie de egoísmo que se institui entre os membros, favorece a autoconservação da tribo confirmando os laços próximos e resistindo às tentativas de uniformização. Outra estratégia de manutenção da união dos grupos é a “máscara”, que subordina o sujeito à “sociedade secreta”, que é o grupo afinitário escolhido. A máscara sugere uma conspiração contra a ordem e os poderes estabelecidos ao mesmo tempo em que une cada membro aos demais do grupo. No caso dos Pataxó, estas

---

<sup>13</sup> O conceito de tribos é aplicável ao nosso grupo em ambos os sentidos que esse termo pode vir a suscitar, o moderno e o pós-moderno. A este respeito, consultar MAFFESOLI, 1998.

máscaras podem ser identificadas nos rituais e nas apresentações realizadas nas cidades de Minas Gerais. Nestes momentos, segredos e máscaras são colocados em jogo no enfrentamento de grupos cuja oposição foi historicamente instituída.

Por outro lado, estes “segredos” devem ser entendidos, também, como ajustes ou estratégias adaptativas. A migração do grupo ocorreu há apenas 30 anos, portanto, uma geração e meia. É preciso considerar que o grupo ainda se encontra em transição, experimentando um novo ambiente, novas estruturas sociais e políticas e sob a pressão de mudanças inter-geracionais.

*Quando não tem ... lá fora vende o urucum, a gente usa o batom, mas aqui é o urucum ou o jenipapo. (...) Aqui, às vezes a gente pinta de vermelho e de preto. E tem vez que a gente pinta, pinta tudo de preto. (...) Então a gente pinta o rosto, pinta, ah, é isso aqui, faz um colar aqui também de pintura, e ,e, a perna também faz outra espinha de peixe. (...) (Seu Manuel)*

A utilização da matéria-prima vegetal é um exemplo destes ajustes. Além da alimentação, comércio e artesanato, ela era empregada pelo grupo para fins medicinais, para a construção das moradias e utilização nos rituais. No entanto, o desconhecimento das espécies da flora local, constituía um problema que, em curto prazo, ainda não havia sido totalmente solucionado.

*Aqui é mais difícil porque a gente vê com a mata mais difícil da de lá, tem muitas coisa aqui que a gente não conhece, a folha daquela árvore às vezes é diferente da de lá, às vezes acontece de ser maior, menor, a casca da madeira também é diferenciada, a gente olha assim, às vezes é uma madeira daquela, mas a gente não conhece. (...) E eles daqui também conhecem por outro nome e aí atrapalha um pouco nós (Seu Manuel)*

*É, porque a gente, muitas erva aqui num tem, porque a gente conhece lá, aqui a gente não conhece, é por outro nome aqui, né, então é muito difícil a gente, só a gente pegando uma pessoa da região daqui pra mostrá pra gente, que a gente vai conhecê que aquela é igual a poaia, a poaia, que lá na Bahia era diferente, e aqui é outra diferente, né. (Bayara)*

*Isso a gente vai buscando com o que trouxemos de lá, mesmo, e isso sempre vamos tentando descobrir mais com os mais velhos. Muitas vezes eles conhecem a planta por outro nome, então temos que pesquisar muito, com isso vamos tentando ver qual é a planta. E*

*isso é muito difícil, porque muitas plantas que tem aqui, já não é do nosso conhecimento a palavra e o ambiente é novo, a gente tem que ter gente que conheça essa região e aqui não tem essas pessoas; para isso temos que pensar, rezar muito, buscar muita força para podermos ver se conseguimos mais plantas para nós. As plantas que temos aqui, são poucas, mas estamos tentando, como com muitas outras, conhecer elas um pouco. (Kanáttyo)*

Quando iniciei meus trabalhos de campo na RI Fazenda Guarani, o objetivo central era investigar seu saber etnobotânico. Com esta perspectiva, iniciei meus questionamentos sobre o seu conhecimento da flora local e seu uso medicinal. Mais surpresas, mais sincretismo, mais adaptação! A primeira situação com a qual me deparei foi exatamente com o primeiro Pataxó a se instalar na Reserva, Sebastião Brás, o Mongangá, se tratando de dores na região lombar. Conhecido e respeitado pelo seu conhecimento botânico e de cura, Bastião não demonstrava a menor intenção de procurar um médico e foi logo resolvendo seu problema com uma *garrafada* feita por ele mesmo. Perguntei sobre os componentes da solução: tratava-se de uma mistura de entrecasca de pau-d'alho, álcool e sal, envazadas em uma garrafa pet de água mineral. Até aí, nenhuma surpresa, até que um último ingrediente, quase esquecido, tomado à parte e aparentemente sem importância: um comprimido, antibiotico à base de penicilina! A mistura de seu saber tradicional (a entrecasca de pau-d'alho e sal) com produtos utilizados pela sociedade envolvente (álcool e garrafa de água mineral) e pela medicina não indígena (a penicilina) chamou a atenção para o processo de adaptação pelo qual passava o grupo e sinalizava seus ajustamentos.

Continuando as atividades de campo, durante as entrevistas, fui informada que a cura era tradicionalmente realizada através de simpatias, das plantas e do pajé, que além das plantas era instruído pelos espíritos.

*Tem também tipo de simpatia...que eu não sei explicar mas tem gente, o povo aí sabe, minha mãe mesmo trabalhou muito com esse negócio de simpatia. Me lembro que às vezes quando a gente tava cum, eu não sei com que coisa, tipo de doença era quando a gente inchava, ficava com o rosto todo inchado, com a barriga inchada assim...(Kanáttyo)*

*É o pajé. Porque a doença toda vida existiu, embora não era essas doença braba, mas era uma doença, por exemplo, uma hemorragia,*

*não é, uma picada de inseto que o índio adoecia por lá. Às vezes aparecia uma febre, ele tomava umas ??? por lá, aquilo inflamava um pouco ali dava uma febre e então o pajé vinha e tratava essas doença.(...) Curar e chamar o espírito milenar para conversar com ele, né! Pra aquele espírito é que indicava aquele medicamento para ele fazer. (Seu Manuel)*

*Ah, nós aprendemo com nosso pai e ....nóis num era curado com remédio não. É remédio do mato, garrafada, boldo. Ai um nosso aí fica doente e não tem remédio, aí a mãe dele chega e um banho nele. Deu pra ele, pouco de dias tava bão. (Véio Duardo)*

Em uma das situações que vivi em campo, no entanto, a “cura tradicional” foi inesperadamente substituída. Estava entrevistando Dona Maria D’Ajuda, referência local pelo seu saber botânico e de cura, quando um neto seu apareceu com o joelho ensangüentado. Em meio ao choro, perguntou à avó o que poderia fazer para melhorar a dor e diminuir o sangramento. A resposta foi imediata: “Passa *Merthiolate*, meu filho!”. Este fato não teria a menor importância se, há poucos instantes, eu não tivesse perguntado a ela sobre a utilização de determinada planta e obtido a resposta de que a referida planta, melão-de-são-caetano, era ótima para ferida. Outra boa surpresa!

Se em sua memória a cura no passado era praticada pelo pajé com o uso de plantas sob a orientação de espíritos, a nova realidade implicou na descoberta de novas plantas, em novas formas de cura, no uso de remédios alopáticos e nas consultas a médicos, pois *antigamente não tinha as doenças graves de hoje*. Ressalte-se que essa nova realidade não se restringe ao grupo que migrou para Minas Gerais, pois, em Barra Velha, a comunidade também recorre à “solução do mundo dos brancos” para combater as doenças da atualidade.

*Ah, nós aprendemo com nosso pai e ....nóis num era curado com remédio não. É remédio do mato, garrafada, boldo. Ai um nosso aí fica doente e não tem remédio, aí a mãe dele chega e um banho nele. Deu pra ele, pouco de dias tava bão. (Véio Duardo)*

*Hoje, já não tem mais, antes não sei. Antigamente, o povo, os mais velhos falavam que de doença que tinham conhecimento, não tinha quase doença, porque todo o tipo de doença como a gripe, vieram lá de fora. Então não tinham esse conhecimento, isso tiveram que descobrir como fazer, quais eram as plantas que deveriam ser*

*usadas contra essas doenças. Com o tempo é que foram descobrindo esses remédios, no início tiveram que lutar muito para descobrir. (...) Morria muita gente. Hoje não, porque a gente já sabe que gripe é uma doença transmissível, muito comum e que pode ser combatida com o próprio remédio da natureza, ao invés de ir lá, você tem o remédio da própria natureza para tirar dali. E antes, quando chegou a gripe, não se sabia como fazer para combatê-la, foi muito difícil. As doenças de hoje, que são muito graves, não sabemos como combater, mas para rins, fígado, coluna, contra picada de cobra e muitas outras coisas, o povo tem esse conhecimento. (Kanáttyo)*

*Quando, às vez a doença é, é, mais grave, aí tira pra fora, Valadares, é....pro Rio (...) né, dependendo da doença. E quando é uma doença simples, com o chá mesmo daqui cura, né. (...) E, mais essas outra doencinhas, a febre, essas coisa, eu faço ou mando fazer um chá ou faço e tomo um chá, melhor, né? (...) Comprimido. Usa. Essas criança mais hoje já estão mais adaptadas é, é, do hospital, né. Porque em perto aqui, aqui mesmo também tem a farmácia, tem remédio aí (...) No posto, tem farmácia também. Então, se a gente sente uma dor na coluna muicho dóida assim, a gente, em vez de fazer um banho, vai fazer o mais fácil, é nós quer uma injeção. Aí, então, a injeção alivia e assim, com isso tirou mais um jeito da gente, né, com esse negócio de nós ter a farmácia no posto, aí a gente, o povo ficou mais preguiçoso pra fazer um chá, essas coisa. (Seu Manuel)*

*Oh, Juliana, noise, nós cuida aqui de um, de um, com dois tipo de jeito, né. Veja bem. Nós aqui na Barra Velha, nós ainda usa a nossa cultura de remédios medicinais do mato, né. (...) Bom, e é dessa reserva que nós tira nossos mato medicinais, é raiz, e as folha, do mato, prá gente cuidá das doença que o índio, que os índio tem, né. O, os remédio, os índio, quando adocece, primeiro ele usa o remédio do mato, sabe, ele nunca vai diretamente pro médico, não. Ele primeiro ele vai passar por todos os remédio que tem no mato. Aí, depois que ele, por exemplo, toma uns remédio necessário (...) Mas, em primeiro lugar, nós, nós usa primeiro o nosso remédio do mato. (Zé Urubaiá)*

*Aqui é mais difícil porque a gente vê com a mata mais difícil da de lá, tem muitas coisa aqui que a gente não conhece (...) É. Porque lá, nós era acostumado a tratá essas doença com pulga do campo, comilona, o, o, cabo verde, a quina, o marim de sol, tudo são ervas, né. Da febre. A casca da lima....(Seu Manuel)*

Em várias ocasiões interpelei as pessoas com as quais convivi a respeito destas tais doenças graves, mas o que consegui em resposta se resumia à diarreia entre as crianças, gripes, dores de cabeça, moléstias relacionadas ao trato gastrointestinal e ginecológicas. Sobre estas, a referência eram como “males de dentro” e não como “doenças”, termo que

geralmente se refere às moléstias cujos sintomas são externos. Se não conseguiam se tratar com benzeções ou Dipirona Sódica, procuravam pelos médicos, em Carmésia, Ferros, Guanhães e até mesmo em Governador Valadares, tendo todas as despesas cobertas pela FUNAI.

Sem conhecer a flora local usam menos as ervas para a cura de suas doenças e lançam mão, com maior frequência, de remédios alopáticos. Somados ao fato de que são mais práticos e rápidos em seus efeitos e que não foram identificados “iniciados” em meio às gerações mais novas nas práticas tradicionais de cura, as consequências, são a sua substituição e/ou seu esquecimento. Como reflexos destas mudanças nas práticas terapêuticas é preciso arrolar a intensificação do contato com “a cultura branca” e o aumento nos gastos com remédios. Se considerarmos as doações que recebem da FUNAI ou outras instituições, é necessário pautar o aumento da dependência do grupo em relação a estas mesmas instituições e uma acomodação na procura de novos recursos em seu meio natural para a cura de doenças mais comuns.

Na tese defendida por Thomas (2001) com os Pataxó que moram na Bahia, foram feitas observações semelhantes: as de que não se diferenciam visualmente de outras populações rurais da região. No entanto, o seu conhecimento etnobotânico representa um dos marcadores culturais simbólicos do grupo, sobretudo no que diz respeito ao uso medicinal das plantas. O autor não tem dúvidas, porém, de que apesar de ter sido averiguada a existência de um conjunto relevante de saberes e representações relativas às plantas, uma grande parte do conhecimento foi perdida.

O desconhecimento das espécies da flora da RI Guarani impede seu melhor aproveitamento econômico, medicinal e alimentar. Além desta visão utilitarista dos recursos naturais, a ignorância acerca do seu meio ambiente gera no grupo um sentimento de inferioridade em relação às pessoas que detêm algum tipo de saber botânico.

*Aqui é mais difícil porque a gente vê com a mata mais difícil da de lá, tem muitas coisa aqui que a gente não conhece, a folha daquela árvore às vezes é diferente da de lá, às vezes acontece de ser maior,*

*menor, a casca da madeira também é diferenciada, a gente olha assim, às vezes é uma madeira daquela, mas a gente não conhece. (...) E eles daqui também conhecem por outro nome e aí atrapalha um pouco nós. (Seu Manuel)*

*É, porque a gente, muitas erva aqui num tem, porque a gente conhece lá, aqui a gente não conhece, é por outro nome aqui, né, então é muito difícil a gente, só a gente pegando uma pessoa da região daqui pra mostrá pra gente, que a gente vai conhecê que aquela é igual a poaia, a poaia, que lá na Bahia era diferente, e aqui é outra diferente, né. (Bayara)*

*Pois é, os índio aprendero. (...) Aprenderam com os sujeito que sabe. Aqui tinha um home, mandava tirar madeira do nosso terreno lá. E foi ensinando todo mundo a ir para a roça e plantar mandioca, e ... arroz, feijão. Aí aprendeu, tá tudo trabalhando. (Véio Duardo)*

*A diferença é que o índio, ele é selvagem, mora na mata, não conhece o que o branco conhece, sobretudo é mais diferente, porque nós não sabemos explicar certas coisas, que o branco sabe. Muitas coisas que você me perguntar, eu não sei explicar, porque não tem uma pessoa que dê uma explicação para nós das coisas. Hoje em dia, até que não, porque já conheço muita gente branca, eles vêm até a minha casa, conversam comigo, mas certas coisas não sei explicar. Está me entendendo? (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

Este sentimento de inferioridade não se restringe ao saber botânico e nem é decorrente da súbita mudança de ambiente a qual o grupo foi submetido. Trata-se do histórico contato com “os brancos”, em muitos momentos, violentos e impositivos, que resultaram em mudanças no estilo de vida e na adoção de uma nova cultura. O sentimento de opressão vivenciado pelos antepassados foi transmitido às gerações seguintes através de ações conscientes como a negação em ensinar a língua nativa e as histórias dos antigos. O objetivo era evitar que os descendentes sofressem o mesmo tipo de violência física e cultural pela qual passaram (CARDOSO, 2000).

*porque o branco, ele acabou com a nossa...com a nossa...entidade [pajé] índia, os europeu, eles não deixava nós falar mais a língua, que era, não deixaram a gente chamar os espírito, tinha que fazer o que eles fazia, os que não aceitaram isso que, não aceitava, eles, eles, bordoavam ele, matava, e iam se refugiava... (Seu Manuel)*

*mesmo que nossos velho já tão cansado, eles tem muita cisma de contá as história, prá gente, a gente tá levando eles com carinho pra tá repassando pra nós, pra gente tá repassando pros filho. (...) É porque eles foram muito massacrado né, eles foram muito massacrado, muito violentado, (...) de boca a boca, coisinha pouca ele vai ensiná, mas o que ele sabe, ele não gosta de ensiná. (...) igual*

*nossa avó, que teve, que ela, a nossa avó, a outra índia a prima dela, um soldado pegou ela né, e botou sela, botou bride, e ela andou dois quilombo de Barra Velha até Caraíva com o soldado muntado né.*  
(Bayara)

O contato ocorrido entre os indígenas e o branco colonizador, no entender de Cardoso de Oliveira, foi de oposição entre sociedades polarizantes e configurou um quadro por ele denominado de *sistema interétnico*. Nesta situação, *as relações entre duas populações dialeticamente unificadas [ocorrem] através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p.85). As conseqüências deste contato envolvem questões de nível econômico, político e social, incluindo-se a identidade étnica.

Brandão enumera algumas das conseqüências do processo colonizador sofridas pelos grupos indígenas brasileiros:

*Perdas de uma vez, ou aos poucos, as condições primitivas de autonomia de subsistência e reprodução de suas trocas com a natureza (a caça, a pesca, a coleta, a agricultura indígena), com outros grupos sociais (outras tribos vizinhas), e entre aldeias, grupos e pessoas da própria tribo, os índios tornam-se econômica e politicamente dependentes da sociedade nacional que primeiros os contacta e, depois, os envolve e absorve.* (BRANDÃO, 1986, p.54)

Esta desintegração, acompanhada de mudanças na organização do grupo, na educação das crianças, nos hábitos de lazer, na alimentação, nos rituais e nas crenças, além da perda da terra, configura um quadro intitulado por Cardoso de Oliveira (1978) de *fricção interétnica*. Segundo o autor, nesta situação, o contato implica em relações contraditórias e um grupo tende a negar o outro. De acordo com Brandão (1986), para o índio, a situação de contato com o branco significou, ou continua a significar, ter que se integrar ao mundo de outras culturas, que trazem ao “mundo do índio” desde novos artefatos e tecnologias, até novas crenças e símbolos. Significa perder em poucos anos formas de reprodução da vida tribal que de geração em geração foram criadas e desenvolvidas durante milênios. Significa, ainda, *aprender às pressas o que finalmente é “ser índio”, posto que a descoberta da própria identidade frente à do invasor emerge quando está ameaçada de se perder para o índio.* (BRANDÃO, 1986 p.55)

Diante deste quadro que se configurou para os Pataxó e para tantos outros grupos indígenas no Brasil, surge um questionamento: quais são as condições que permitem, a algumas comunidades, sobreviver enquanto outras padecem? A resposta de Elssas (1992) à sua questão remete aos seguintes elementos: relações externas, localização geográfica, colonização da área e doenças que foram introduzidas em função do contato com estrangeiros. Entre os grupos de índios na América Latina o pré-requisito para a sobrevivência foi a formação de uma organização capaz de acomodar diferenças mútuas nas formas culturais e tratar novas doenças. É a primeira parte de sua resposta que nos interessa, pois os Pataxó se situam nesta tendência.

Em seus discursos, os Pataxó acusam o branco colonizador da usurpação de seus direitos e de sua cultura. Cientes desta dominação e das perdas sofridas estabeleceram o resgate de suas tradições como meio legal e acadêmico de constituição de sua identidade étnica a fim de garantir sua sobrevivência:

*Que quando ele chegou nós já tava, né, ele invadiu foi nossos direitos, né, isso aí eu tenho mais certeza absoluta. Mas que ele descobriu nós aqui, ele num descobriu, né. Então, ele já encontrou os índio aqui, agora, como nono né. Agora, ele chegou com as, com, com o pessoal dele e começou a....a tirar o direito do índio, é, tirar até a....cultura indígena, né que, que nós tinha na época, nós num tinha nada, num conhecia umas certa coisa que, que hoje nós já tamo conhecendo, né, e que isso também fez muita falta na nossa cultura, e que nós não temos mais aquele direito que antes tinha e antes dele chegar. (Zé Urubaiá)*

*Porque não tinha mais iniciativa, né. O povo não...não pensava mais naquilo, né. Era muito dominado, né! E através da nossa conversa, da escola, a gente foi buscando assim, essa consciência de si como por exemplo a festa das água né. (Kanátyo)*

Seguindo a tendência do discurso contemporâneo e pós-moderno a respeito do meio ambiente, outra estratégia utilizada pelo grupo para a constituição de sua identidade é a ênfase em sua relação com a natureza:

*Sempre a gente vai deixando assim, é um modo do, do índio tirá as planta sem ele istragá, porque se ele não preservá a próprio, o que é do tradicional do dele, então, quer dizer, se a gente fô corta tudo em pouco ele caba a natureza dele, das fibra dele sobrevivê né, então ele caba matando tudo, e num tem... aí ele fica sem. (Bayara)*

*Não, porque antigamente não tinha porque preservar a natureza, tudo já era preservado por ela própria. O índio só tirava o que precisava, se tirasse uma madeira ali, era para fazer uma casa, uma coisa boba, na tirava nada que pudesse destruir a natureza. Essa idéia de preservar a natureza, veio depois da destruição de tudo, de quando isso mudou, mas enquanto só existiam os índios, não tinha essa idéia, porque ela tinha muito e os índios não sabiam fazer isso de destruição, ganância, de isso aqui é meu, quer dizer, hoje o índio estava aqui, amanhã já estava lá longe, depois de amanhã em outro lugar, então ele ia coletando, fazia a vida dele por ali, não tinha aquele lugar onde morava fixo, era um dia ali, outro lá e assim por diante. (...) Observo assim: o índio sabe, conhece a terra dele; por exemplo, quando amanhece o dia, tenho que saber pisar no chão, a primeira coisa que faço é sentir a energia da terra, porque aquilo ali me faz bem; se vou para um mato por aí, sei respeitar, pois é igual a uma lei, e essa lei, esse respeito que o homem tem pela natureza, o homem branco, por mais que queira respeitar, ele não sabe como fazer isso, porque não aprendeu a respeitar o que é dele. Tudo o que tem na terra, temos que saber respeitar, e o índio que é índio, o que nasceu na aldeia, sabe respeitar essas leis que tem na natureza. Hoje já tem grupos de brancos que estão aprendendo, também, a respeitar a natureza, a tentar descobrir em como conhecer esse segredo; mas nunca vão conseguir saber respeitá-la, de qualquer maneira que fizerem, ficarão sempre devendo a ela, porque não param para ouvir o que ela está falando como ele. Já o índio, não, se estou me sentindo um pouco triste ou qualquer coisa assim, faço uma viagem pela mata, e ali alguém conversa comigo, me diz o que devo fazer e essa sintonia com esse segredo, é uma coisa que o branco não sabe como fazer isso e o índio sabe fazer isso. Acho que é dessa maneira que diferencio o jeito do índio tratar a natureza, a terra, o mundo, porque o nosso mundo, também, é como um caminho que vai sempre chegar lá. (Kanáttyo)*

Através de suas falas, da utilização de fontes históricas e dos dados obtidos em campo em relação ao uso e ocupação do solo, da subsistência, bem como de seus costumes e sua organização social foi possível estabelecer um quadro acerca da percepção do grupo Pataxó que ocupa a RI Guarani em relação ao meio ambiente, como se constituem nesta relação e como sua identidade étnica é estruturada nesta relação.

As percepções da paisagem podem refletir um amplo gradiente entre os extremos de uma separação completa a uma total integração entre a cultura e a natureza. As transformações da paisagem têm sido e serão, pois, influenciadas por estas percepções culturais da natureza assim como pelas demandas e aspirações sócio-políticas e

econômicas (BRONDIZIO et al, 2004). Parte desse argumento é a questão de que a natureza é socialmente construída como uma prática discursiva e que a oposição entre a natureza e a cultura é histórica e culturalmente específica (RAFFLES & WINKLERPRINKS, 2003).

As interferências de uma população sobre seu meio e o aproveitamento dos recursos são influenciados pelas suas percepções sobre o ambiente e seus recursos disponíveis, bem como pelas demandas sócio-políticas e econômicas. As interações sociais e com o meio, bem como as necessidades de responder às novas circunstâncias que freqüentemente se apresentam levam os grupos a explorar as ambigüidades das formas inerentes, comunicar novos valores e valências a eles, tomar emprestadas as formas mais expressivas de seus interesses, ou criar um todo de novas possibilidades. Entre elas, múltiplas identidades associadas com paisagens segundo as circunstâncias históricas e políticas. Neste jogo, a cultura e a memória jogam um importante papel na criação de significados contestados ou defendidos de qualquer lugar (BRONDIZIO et al., 2004). O seu *cenário é construído a partir de estratos da memória assim como de camadas de rocha* (SCHAMA *apud* BRONDIZIO et al., 2004 p.560), como um sistema de referência, onde as regularidades de significação têm lugar, nem sempre acessíveis, nem tampouco homogêneos, e se transformam em formas de mapeamento cultural e percepção dos elementos identitários.

No caso do grupo trabalhado nesta tese, a percepção do meio ambiente, o grau de transformação da paisagem e sua relação com a mesma são influenciados diretamente, entre outros fatores, pela comparabilidade em relação à vida na “aldeia matriz”, Aldeia de Barra Velha/BA; pela vivência pessoal de cada membro da comunidade; por elementos da história do grupo que são repassados oralmente e através de documentos; e por atores políticos portadores de um discurso atualizado e direcionado. Ademais, foi revelada uma clara relação de estranheza em relação ao novo lugar associada a um dinâmico processo de adaptação. Ao mesmo tempo, foi possível verificar que é na sua interação com a paisagem

que se constituem pois, à medida que ela se modifica, seja por uma ação do grupo, seja por fatores externos, sua organização social se reestrutura na forma de tensões ou conflitos ou em uma integração na luta pela identidade étnica.

Considerando as alternativas que o grupo tem à sua disposição para a sobrevivência, o contato com “a cultura branca” foi inevitável e gerou uma relação de dependência. Ao mesmo tempo, a adaptação ao novo ambiente e a utilização dos novos recursos disponíveis implicou, naturalmente, na alteração de hábitos e na adoção de novas técnicas e costumes que identificamos como estratégias de sobrevivência.

### **4.3. As bases da identificação Pataxó**

#### **4.3.1. Bases materiais**

Historicamente os Pataxó se relacionaram com diversos grupos étnicos e acabaram por se misturar, processo comum na história da humanidade. Na atualidade, esta miscigenação pode ser percebida tanto em termos de costumes e cultura material quanto pela presença de membros na aldeia com traços semelhantes a negros e brancos. As lideranças locais, no entanto, consideravam a mistura desvantajosa para o grupo por dois motivos básicos: o primeiro deles é relativo à presença de traços negros e implica em uma situação de dupla discriminação, pois assim como aconteceu com seu grupo ao longo do contato com os brancos, os negros são alvo de preconceito na sociedade brasileira. O segundo motivo refere-se a um possível questionamento quanto ao seu *status* étnico, uma vez que, aos olhos do público leigo, que consome seu artesanato, “índios puros” não deveriam apresentar traços de “gente negra” ou de “gente loira”.

*É, a minha mãe não é índia, né. (...) É, branco [avô paterno], é. (...) O que faz eu sê um índio, por exemplo, eu, não é por isso né, que eu tenho essa mistura como pele de nego com índio, porque o meu pai*

*do 51, ele teve que saí do massacre que teve na aldeia, ele, um foi, outro fazendeiro pegou ele prá sê escravo dele. (Bayara)*

*O índio nasceu, quer dizer que, o primeiro índio este já se acabou né. É, já se acabou, né. ... Lá na Bahia a gente tem um mucado de música. Agora tem os preto misturado também, né, que já chegou prá lá, né. Que o Capitão consentiu né, que lá tinha um capitão, que consentiu tudo isto aí que existe hoje. (Véio Duardo)*

Se por um lado seu fenótipo revelava um povo que, há cerca de 150 anos, estrategicamente se misturou com outras etnias para se proteger e a seus descendentes, por outro, sua convicção e os adornos que produziam para vender e, ocasionalmente, usar, imprimiram em seus membros a aparência que a sociedade nacional entende e solicita como a representação de índio.

*É. Que a gente num andava pelado, que a gente num falava a língua né, que não andava descalço, e eu disse não, não é por isso que o índio usa um tênis, ele usa um relógio, que ele vai deixá de sê índio. Porque vocês só vê um índio, cêis acredita que um índio é forma do índio, é que ele pelado, ele anda com um bodoque de pau no beijo, com uma orelha furada, pintado, tudo isso nós andava. Mas quem ensinô isso prá nós? Foi o homem branco. Foi o homem branco que ensinô a nós. Eu mesmo vim conhecê o que era ropa quando eu tava com treze ano. Nós todo mundo andava todo mundo pelado. A única coisa que nós usava era a roupa na frente, era a tanguinha de, de fibra. De estopa. Era tirada as estopa, aí trançadinha, aí que nós usava, na frente. Lá andava todo mundo pelado. Moça, rapaiz, num tinha maldade nenhuma, né, então que depois de treze ano é que a gente veio conhecê o que era ropa. (Bayara)*

A adaptação a um estilo de vida completamente diferente daquele a que estavam acostumados implicou na substituição da sua língua, do seu conhecimento e dos seus costumes. Assim, a base material de sua memória se perdeu. A nova sociedade em que se inseriram *bloqueou os caminhos da lembrança, arrancou seus marcos e apagou seus rastros*. (BOSI, 1979 p. XIX).

Esta mesma sociedade vivencia um momento em que as mudanças se processam de forma rápida e com freqüente substituição de elementos culturais, sendo assim sente grande atração pelo futuro e pelo seu passado, buscando suas raízes e sua identidade. No entanto, na ausência desse passado, conhecido e legitimado, tensões e conflitos podem ser gerados em termos de identidades coletivas (LE GOFF, 1990).

Frente a tantos conflitos e misturas de identidades étnicas convém utilizar as teorias de Poutingnat & Streiff-Fenart (1998) sobre a etnicidade. Segundo os autores, os grupos étnicos se distinguem dos demais sob o princípio do nascimento. Entretanto, este modo de recrutamento se tornou pouco maleável com relação às outras identidades de grupos organizados, a saber, religiosos ou de classes. Em função disto, a origem por nascimento acaba por tolerar exceções, uma vez que para todos os grupos étnicos existem assimilações de indivíduos estrangeiros, seja através de casamentos ou pela permeabilidade das fronteiras étnicas. Assim, o princípio do nascimento dificilmente atua sozinho para determinar o pertencimento ou a identificação étnica, soma-se a ele a identidade manifestada. Esta se substancializa e naturaliza em atributos tais como cor, língua, religião, ocupação territorial, tipo de atividade econômica ou ocupação de nichos ecológicos e tradições culturais. Todos os elementos que se fazem perceber e muitos deles que se fixam através de signos, símbolos, lembranças e mitos.

Inseridos nessas considerações teóricas, as histórias, as palavras expressas em “Pataxó<sup>14</sup>”, os adornos, as peças do vestuário e as pinturas corporais se tornaram elementos portadores de significados compartilhados não apenas entre os Pataxó, mas na sociedade como um todo. Algo próximo ao que Goffman dizia sobre o estigma, ou seja, *a informação social transmitida por qualquer símbolo particular pode simplesmente confirmar aquilo que outros signos nos dizem sobre o indivíduo, completando a imagem que temos dele de forma redundante e segura* (GOFFMAN, 1982, p.53).

Os significados compartilhados entre Pataxós e a sociedade nacional podem, em certa medida, ser resumidos na expectativa criada em torno da representação nacional de índio. Significados compartilhados, mas posições opostas.

A vivência da demanda da sociedade em torno da imagem romântica do índio impulsionou a investigação dos Pataxó acerca de sua história, suas tradições e elementos

---

<sup>14</sup> Utilizei o termo entre aspas para me referir às palavras que o grupo tem sistematizado em um conjunto doravante denominado *língua Pataxó*.

de sua cultura material do passado com vistas a assegurar sua identidade étnica. Contando com o apoio de antropólogos e técnicos, lançaram mão da documentação oficial, de livros históricos, de visitas aos “primos” Xerente e Maxakalis e do resgate feito junto à memória dos velhos. Podemos dizer que o grupo conhece bastante sobre si e sua história. Sabem do seu potencial e estabelecem estratégias baseadas no que lhes é próprio. Sobre si mesmos os pilares de sua sobrevivência são garantidos. Assim, o grupo tem constituído um conjunto de elementos ao qual denomina tradição. É a estes elementos se referenciam enquanto grupo étnico.

Ao fazer seus registros sobre os índios que ocupavam o sul da Bahia no século XIX, Maximiliano (1989) esboçou desenhos figurando os costumes, o aspecto físico e elementos da cultura material dos Pataxó e Botocudo.

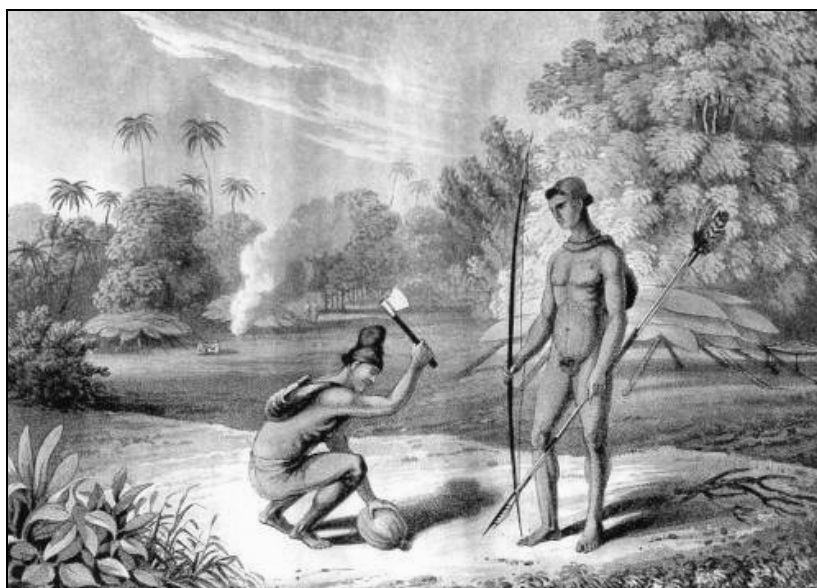


**Figura 18: Patachos do Rio do Prado**  
(MAXIMILIANO, 1989)

Nos registros textuais o Príncipe caracterizou seu aspecto físico:

*São fortes e robustos, mas tão indolentes, que, com mau tempo, preferem ficar sem viveres nas cabanas a enfrentar qualquer dificuldade no trabalho.*  
(p. 220)

*Fazem habitualmente um orifício no lábio inferior, metendo por ele pequeno pedaço de bambu curto e fino, uma de cujas extremidades pintam de vermelho com urucu. Usam curtos os cabelos no pescoço e sobre os olhos;*

*alguns usam-nos rente em quase toda a cabeça. À maneira de todos os tapuias, pintam o corpo de vermelho e preto. (p. 176)*

*Esses selvagens não têm nenhuma aparência extraordinária, não são nem pintados nem desfigurados; alguns são baixos, a maioria é de estatura meã, um tanto delgados, de caras largas e ossudas, e feições grosseiras. (p.214)*

*No aspecto externo, os Patachós assemelham-se aos Puris e aos Machacaris, com a diferença de que são mais altos que os primeiros; como os últimos, não desfiguram os rostos, usando os cabelos naturalmente soltos, apenas cortados no pescoço e na testa, embora alguns rapem toda a cabeça e deixem só um pequeno tufo adiante e outro atrás. Há os que furam o lábio inferior e a orelha, metendo um pequeno pedaço de bambu na abertura. (...) A pele tem o tom natural pardo-avermelhado, não sendo pintada. Conservam o curiosíssimo costume de arregaçar o prepúcio com um ramo de cipó, o que dá ao órgão aparência muito singular. (...) As mulheres tanto quanto os homens, não se pintam, e andam inteiramente nuas. (p. 214-15)*

Os registros escritos de Maximiliano e a ilustração acima (Figura 18) sugerem contradições quanto ao aspecto físico geral do grupo e mesmo quanto aos adornos. Se em um momento escreve sobre a estrutura forte e robusta, em outro sugere que eram pequenos e magros. A prancha, por outro lado, ilustra dois indígenas de porte atlético: membros bem torneados e abdome definido. Quanto às pinturas corporais, o Viajante pondera sobre a sua utilização no texto. A ilustração, por sua vez polpa o leitor destas possíveis representações e quais seriam os elementos privilegiados. Curiosamente, os botoques não estão representados. Outro elemento que deve ser notado é a utilização de um machado de metal fundido. A ocorrência deste objeto sugere as trocas ocorridas entre o grupo e os europeus.

Tomando como referência ilustrações como esta e o material produzido pelos Xerente, os Pataxó elaboraram seu próprio artesanato. Tratava-se de um investimento que o grupo fez de levantar, em fontes históricas e em grupos aparentados, traços da cultura material que pudessem se assemelhar aos de seus antepassados e que pudessem ser reconhecidos como seus.

Cientes das perdas ocorridas, o grupo não reproduziu literalmente o que encontrou em suas investigações. A partir de uma leitura particular e de técnicas próprias empregadas sobre a matéria-prima disponível, teve lugar o processo denominado por Robins (*apud* HALL, 1997) de *tradução*:

*Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “Tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou “puras”; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de “Tradução”. (HALL, 1997:94)*

Utilizei a expressão artesanato *próprio* na perspectiva de De Certeau, como *uma vitória do lugar sobre o tempo* (DE CERTEAU, 1996, p.99). À medida que as peças eram produzidas e vendidas, a cadeia produtiva ia se tornando incrementada, as crianças se familiarizavam com o produto, incorporando possíveis valores e significados a eles imputados, e a sociedade consumidora daquele artesanato, passava a reconhecer nele a “identidade Pataxó”.

A utilização da cultura material como elemento de adscrição apresenta duas possibilidades de interpretação. Por um lado, se trata de um resgate de seu passado, por outro, levanta a discussão do que seria próprio do grupo e o que seria produto de venda. Neste sentido, torna-se importante relatar que os estilos escolhidos para a produção artesanal não eram aleatórios, mas pré-estabelecidos de acordo com tendências e demandas externas:

*Tá usando e ...por isso o artesanato ele, todos eles que a gente vai vender, a gente tem que levar as coisas que são mais oferecidas, que tem mais história, que às vezes é pra esporte mesmo [?????]. Assim às vezes certos colares, só quando a gente encomenda, que às vezes colar contra mau olhado, contra inveja e essas coisas. (Kanátio)*

Segundo os entrevistados, o índio que mora na Aldeia de Barra Velha usa os adornos que fabricam e se apresentam de uma forma diferente daquela observada na RI Guarani:

*Eles [os índios seus conterrâneos] sempre usam [colares e brincos]. (...) Aqui quase não usam, só quando saem, quando é dia do índio. (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

Eis alguns adornos corporais que o grupo produzia:

*Nós fazemo colar o cocar, o colar, a pulseira, o brinco, ah....cinto, o arco e flecha, tacape, a lança, burduna.... (...) Hoje a gente não usa porque a, a, a, não tem o cipó aqui. (Seu Manuel)*

No caso das pinturas corporais, eram raramente utilizadas e seus significados restritos ao grupo. A análise de Gow (1999) sobre a pintura corporal dos Piro reforça este padrão de utilização da pintura corporal: apenas em modo festivo.

*Olha, nós temos duas qualidades de tinta de pintar o rosto, e dois significados, cada uma qualidade de tinta tem um significado dela. Um dos, dos, das tintas é vermelha. (...) Então, o que acontece, aí, ele pinta vermelho, a pinta, a tinta vermelha é pintando guerra. O índio tá meio nervoso, quando tá de vermelho, né. (...) Então ele pode perder até a vida, ele pode tirar a vida de alguém, mas contando que a tinta significa em guerra, né. Aí o que que acontece, aí, vem a tinta preta. (Zé Urubaiá)*

Estes elementos eram usados apenas em eventos que implicavam na presença “de estranhos”. De fato, os adornos e as pinturas que identificavam os Pataxó como um grupo indígena e que cumpriam sua função simbólica eram utilizados quando a Aldeia recebia visitantes, quando alguns dos habitantes da Reserva saíam em viagem para realizar palestras ou, ainda, em dias festivos, como o 19 de abril, dia do Índio.

*É só no dia 19 de abril [que usa aquelas tangas de palha], ou no tempo que eles vão fazer alguma apresentação lá fora, que o pessoal pede pra filmar, né, aí eles vão com o equipamento todo, direitinho. (Zé Urubaiá)*

*Eles sempre usam [colares e brincos em Barra Velha]. (...) Aqui quase não usam, só quando saem, quando é dia do índio. (D<sup>a</sup>. Maria D'Ajuda)*

*A gente usa mais colar, brinco, pulseira. (...) Não, às vezes, não é todo dia. O mais que usamos é um colar para mau-olhado, inveja, essas coisas assim. (Kanáttyo)*

Quando questionados se usavam o artesanato que produziam, especificamente as gamelas, a resposta era a seguinte:

*Não usava prato, não vou mentir, usava era gamelinha de pau, João fazia aquelas gamelinhas de pau; a gente plantava cabaça, as cuias a gente serrava, cada um dos meninos tinha sua cuia. Aquela cuia, a gente rapava e ela ficava amarelinha por dentro. (D<sup>a</sup>. Maria D'Ajuda)*

*Hoje a gente não usa porque a, a, a, não tem o cipó aqui. Mas, a gente sabe fazer isso, né. Peneira, a gente tem a peneira na casa de lá, tá lá na outra casa, a peneira tá lá, o balaio tá lá, depois nós vamo lá, eu vou te mostrar. E gamela, pilão... (Seu Manuel)*

Ainda menos utilizadas que os adornos corporais eram as armas produzidas pelo grupo. Zé Urubaiá explica sua produção em Barra Velha ao falar da matéria-prima, do tempo necessário e da especialização da mão-de-obra:

*Burduna, lança... (...) Eu seio, seio o nome delas. Incrusive, o nome dessa madeira é uma palmeira. (...) O nome dela é pati. (...) Pati, é. E, essa madeira, a gente tinha demais, tinha demais essa madeira aqui, e ainda tem muita também, porque a, a madeira que, que o índio que mais faz dessa, dessa desse artesanato como lança, arco, burduna, né, é eu só. É, só eu. (...) Aqui da Barra Velha, da aldeia Barra Velha é quase só eu que faz. (...) Então eu vou lá, derrubo um pau daqueles, uma árvore daquelas, eu faço, eu trabalho quase um ano com aquilo, né. (...) Quase um ano. E aí, os outro num sabe, os outro faz o que, pente, xarri, precisa de, de cabelo, né. (Zé Urubaiá)*

As armas, no entanto, parecem se restringir ao comércio uma vez que a caça ficou na história do grupo.

*Por aí [pelos rios, sobretudo o S. Mateus] remam, em canoas pequenas e leves, os índios civilizados, flechando o peixe referido. Encontra-se em muitos lugares, entre índios, essa espécie de caça ao peixe. O arco usado tem dois e meio a três pés de comprimento, do tamanho do arco denominado bodoque, empregado para arremessar bolas; a flecha, de cerca de três pés de comprimento, é de taquara, tendo a ponta de pau ou ferro, com farpa de cada lado. (MAXIMILIANO, 1989, p.172)*

*Os homens, à maneira de todas as tribos da costa oriental, trazem as facas penduradas a um cordel amarrado ao pescoço; os rosários que lhes dão, penduram-nos do mesmo modo. (MAXIMILIANO, 1989, p. 214)*

*As armas são, no essencial, as mesmas que as dos outros selvagens; os arcos, entretanto, são maiores que os das demais tribos; medi um deles, e achei 8 pés, 9 polegadas e meia, medida inglesa; são feitas com o lenho de airi ou do pau d'arco (Bignonia). As flechas, que costumam levar para a caça, são um pouco curtas; mas provavelmente fazem as de guerra mais compridas, de acordo com o costume das outras tribos. Essas flechas têm a acuda guarnecida de penas de arara, mutum, ou de aves de rapina; a ponta é feita de taquaraçu ou de ubá; mas em parte alguma encontrei, entre as várias tribos aborígenes, a corda do arco feita de tripa ou nervo de animais, como Lindley erroneamente assevera. Cada homem leva às costas, pendurado ao pescoço, bolsa ou saco feito de "embira" (entre casca), o qual serve para carregar miudezas. (MAXIMILIANO, 1989, p.215)*

De fato, não observei o uso de adornos, pinturas ou outros artefatos "caracteristicamente indígenas" no cotidiano do grupo, o que levantou uma questão a respeito de duas categorias que poderia distinguir o grupo: haveria uma diferença conceitual entre cultura material e artesanato? Caso houvesse, quais seriam os elementos de uma e outra categoria no conjunto produzido pelo grupo que ocupa a aldeia em Minas Gerais?

No entanto, ao analisar o grupo e investigar os efeitos que o tempo ou o passado exerce sobre eles, surgiu um questionamento fundamental: o que é, efetivamente, próprio do grupo e que poderia denominar sua cultura material e o que representaria o produto de seu discurso inserido na política atual e fruto de uma necessidade de sobrevivência?

Segundo Candido (2002) a cultura material de um grupo é representada por

*objetos comuns e anônimos, frutos do trabalho humano e vestígios materiais do passado correspondem às condições e circunstâncias de produção e reprodução de determinadas sociedades ou grupos sociais (...) na natureza latente desses objetos, há marcas específicas da memória, reveladoras da vida de seus produtores e usuários originais.* (CANDIDO, 2002, p.29)

Assim, abre-se o espaço para a recorrente discussão sobre o uso de objetos, artefatos arqueológicos, conhecimentos, narrativas e mitos na construção de identidades étnicas e culturais (ORSER JR., 2005; SCHAAN, 2006; FONSECA, 2006). O debate gira em torno do que se pode chamar de *tradições inventadas* (HOBBSAWN *apud* SCHAAN, 2006) com vistas ao reconhecimento e à atribuição de identidades segundo expectativas e propósitos políticos, servindo a fins ideológicos e/ou econômicos. Neste sentido, o discurso científico produzido sobre a cultura arqueológica evoluiu e se transformou, atuando sobre uma audiência ativa que filtra e seleciona as informações que julga serem apropriadas. O que lhe for conveniente será recriado com base na tradução popular de argumentos científicos, transfigurando hipóteses em fatos objetivos e na imaginação popular. Trata-se de tendência da pós-modernidade de valorização do exótico, do antigo e do regional, que se transforma em uma busca das “raízes” ou da “origem” da cultura – que não se sabe em que lugar e em que tempo. Essa identidade remota passa a ser conferida ao produto contemporâneo e a “agregar valor” ao objeto comercial, dentro da lógica capitalista (SCHAAN, 2006). Os elementos materiais da cultura, produzidos em uma quantidade superior à necessária para o consumo e utilização do grupo que a elabora e aos quais se agrega um valor comercial são por mim denominados de “artesanato”.

Inseridos neste contexto, os Pataxó comercializam o seu artesanato, *produtos de sua identidade* na Aldeia, nas viagens que fazem para realizar palestras e em *sítes* da internet (Figura 19):

| Artesanato Pataxó                                                                   |                                                                                     |                                                                                      |                                                                                       |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                                                                                     |    |                                                                                       |
| Gamelas                                                                             |                                                                                     | Gamela e colheres                                                                    |                                                                                       |
|  |  |  |  |
| Chucalho* (R\$ 20,00)                                                               | Conjunto* (R\$ 25,00)                                                               | Arco e Flecha* (R\$ 20,00)                                                           | Lança* (R\$ 25,00)                                                                    |
|  |  |  |  |
| Pentes* (R\$ 4,00 a peça)                                                           | Pegador de mel* (R\$ 4,00)                                                          | Cinto* (R\$ 15,00)                                                                   | Bolsa* (R\$ 25,00)                                                                    |

**Figura 19: Artesanato Pataxó vendido pela internet**

Fonte: \*<http://www.pataxo.com/artesanato.htm> (consultado em 01/05/2007)

O material divulgado na internet é acompanhado do valor comercial e informa que os valores são para as compras a varejo. A venda no atacado deverá ser realizada sob

consulta e o valor do frete não está incluso. Além da história do grupo, havia um texto explicativo contendo informações sobre a importância do artesanato:

*O artesanato faz parte da cultura e tradição do povo Pataxó que ao longo dos anos vêm aprimorando a arte de trabalhar manualmente com materiais naturais.*

*Há alguns anos, os utensílios fabricados eram rudimentares e adequados às necessidades cotidianas dos pataxó. No entanto, com a valorização do artesanato pelo mercado, os pataxó foram aos poucos adaptando seu modo de confecção e a variedade de peças produzidas. Outro fator que os estimulou foi o crescimento do turismo e a crescente demanda pelo artesanato indígena. Os artesãos indígenas passaram a produzir com mais qualidade e a cada dia aperfeiçoam suas peças sem perder o estilo rústico que as torna especiais.*

*Os artesanatos são feitos principalmente com madeira, sementes e pena. Usa-se a madeira de parajú, bastião de arruda, pati (palmeira), putumujú, braúna, arapati dentre outras. Com essa variedade de madeiras são feitos objetos diversos que vão desde colheres simples a entalhes de animais mais elaborados.*

*As sementes são utilizadas na maioria dos artesanatos que servem de adorno como os colares e os brincos principalmente. Pariri, tento salsa, sereia, olho-de-pombo, mata-passo, pacarí, mauri, tinguir, tiririquim, juerãna, são as sementes características encontradas nas peças de uso pataxó.*

*Há também os artesanatos feitos de barro como os potes, panelas e as talhas. O cipó é utilizado na confecção do caçar e de cestarias variadas. Atualmente, muitas famílias sobrevivem da produção e comercialização do artesanato pataxó, gerando empregos e contribuindo para o desenvolvimento local.*

*Este site disponibiliza uma grande variedade de peças produzidas pelos Pataxó, que transmitem a cultura, costumes e história deste povo. Feitos manualmente de maneira minuciosa, o artesanato pataxó traz essência e a beleza peculiar dos povos indígenas. Não é por acaso que essa arte atravessa gerações e a cada dia é mais valorizada pela sociedade moderna.*

Segundo Silveira & Lima Filho, o objeto *fala sempre de um lugar, seja ele qual for, porque está ligado à experiência dos sujeitos com e no mundo, posto que ele representa uma porção significativa da paisagem vivida* (SILVEIRA & LIMA FILHO, 2005, p.40). Neste sentido,

*Há uma simbólica do objeto cuja dinâmica está relacionada a uma ecologia específica, envolvendo um universo mental implicado em certos mapeamentos, atribuições de sentidos mais ou menos subjetivos e fluxos de imagens, que “situam” a coisa em si pelo que significa para os sujeitos, desde o seu estar-no-mundo em relação à própria presença aurática do objeto enquanto ícone, ou mesmo expressão e desejo de estabelecer vias*

*de comunicação relacionadas a determinadas experiências culturais.*  
(SILVEIRA & LIMA FILHO, 2005, p.38)

Fonseca (2005), por sua vez, trabalha a questão do patrimônio cultural e sua multiplicidade de significados. Segundo a autora um mesmo patrimônio cultural conflui para um conjunto de significados originários de muitas identidades culturais que, embora compartilhem um mesmo símbolo e sua essência, utilizam práticas de reafirmação diferenciadas.

Neste caso, o material produzido pelos Pataxó cumpre funções diferenciadas e comporta em si múltiplos significados. Por um lado, os artefatos inspiram no grupo o sentimento de pertencimento e de identidade a partir das formas adscritivas em relação às outras etnias, dos segredos compartilhados e do investimento conjunto na elaboração da identidade étnica e da garantia das bases da sobrevivência do grupo como um todo. Sendo assim, é possível identificá-los como sua cultura material.

Por outro lado, há que se considerar que esses elementos não são utilizados como parte da cultura, que são comercializados segundo os ditames da ordem econômica contemporânea e que são banalizados uma vez que são desejados como *souvenirs* ou lembranças do exótico e vistos a partir de uma visão romântica do índio. Ao mesmo tempo em que se prestam como referência étnica, eles são produzidos para o comércio. Cultura material e artesanato disputando lado a lado seu papel para o grupo. Seja qual for “a maior valia”, o material produzido garante a sobrevivência do grupo.

### 4.3.2. Bases imateriais

No resgate dos elementos de sua tradição para constituição de sua identidade, parte dos esforços entre os Pataxó se concentra na memória, através do repasse transgeracional do conhecimento. A este respeito, comentam a sua preocupação em relação à formação da geração mais nova, à influência da “representação nacional do índio”, a discriminação que o grupo étnico sofre de uma forma geral e à transmissão da sua cultura e tradição:

*Porque os antigos tão aí. Eles nos ensina e a gente, Pataxó, a gente precisa de mostrar que nóise, que nós temo a nossa identidade própria, né. O nosso modo de viver próprio. Porque a gente fomos muito discriminado, o povo Pataxó, ...(Kanátyo)*

*Então, quer dizer que é um tradicional muito forte que a gente tem com eles, e a gente espera que os nosso filho, porque eu tô com quarenta, eu vou fazê quarenta ano, e eu espero que os meu filho, os meu neto, essa sabedoria que o meu pai passou, os meu avô passou, a gente tá repassando ... (Bayara)*

Tendo “os velhos” como referência, os grupos tentam reconstituir o que foi perdido e re-estruturar uma tradição como forma de compor sua identidade através da memória. Para Bosi,

*a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo “atual” das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 1979, p.9)*

### RI Fazenda Guarani /MG



Estratégias: Valorização dos mais velhos



Estratégias: “Despertar” da tradição entre os mais novos

**Figura 20: Estratégias de sobrevivência - memória de velhos e educação das crianças.**

Não restam dúvidas quanto à necessidade da reconstrução da história documentária e monumental do grupo. Trata-se de uma demanda da política atual sobre as comunidades indígenas além de continuar representando uma reorganização de elementos de sua memória pautada em referências externas e com uma lógica que lhe é estranha, tendo o marco cronológico como elemento central da identidade. Ao mesmo tempo, estes produtos, aos quais é possível denominar de “histórias indígenas”, podem não apenas refletir a posição dos líderes, como servir para compreender a organização do saber do passado nas culturas indígenas (MENGET, 1999).

Dentre os elementos a serem resgatados da tradição Pataxó estão as narrativas sobre o grupo. Este contar histórias implica na interação dos membros da comunidade a fim de compreender os fenômenos em relação a outros fenômenos. Assim como as narrativas, entendemos a cultura material, a paisagem e os textos históricos como elementos constituintes, organizadores e estruturadores da vida social humana. São os suportes para a transmissão cultural e dos seus valores, as discursividades possíveis. Nesta perspectiva, acreditamos no vínculo da expressão material como fruto da expressão cultural e suas mudanças são perceptíveis na sua materialização e oralidade.

*Histórias, as lendas, assim, as histórias que contavam de, de, animal, de planta...do, tinha alguma coisa assim? Mito... (...) Aqui não tinha, né. Aqui já não teve porque a gente...não era terra do índio, né. Agora, lá, teve muito mito. Por exemplo, lá eu, eu, tenho ainda uma história, olha, do tempo da minha avó, quando eu tinha uns seis, prá oito ano, na década de trinta e quatro, que eu sou da década de vinte e seis. (Seu Manuel)*

Exemplo deste vínculo entre histórias, história e cultura material se refere aos hábitos de nomadismo e posterior sedentarismo do grupo e a sua relação com a estrutura de sua moradia.

Historicamente, a descrição que Maximiliano (1989) fez do grupo no início do século XIX afirmava, coerentemente, um comportamento nômade que implicava em acampamentos temporários, pouco estruturados e rápidos de serem montados e desmontados.

*os Patachós são, entre todas, os mais desconfiados e reservados; o olhar é sempre frio e carrancudo, sendo muito raro permitirem que os filhos se criem entre os brancos, como as outras tribos o fazem prontamente. Vagueiam pelas matas, e as suas hordas surgem, alternadamente, no Alcobaça, no Prado, em Comechatiba, Trancoso, etc. (MAXIMILIANO, 1989, p.215)*

As choças (Figura 18), por sua vez, eram

*de construção diferente da dos Puris, relatada antes. Galhos finos de árvores e estacas fincadas no solo são encurvadas na extremidade superior, amarrados uns aos outros, e cobertos de folhas de coqueiro ou patioba. Essas palhoças são muito acachapadas e baixas; cada uma tem, perto, uma espécie de fogão, constituída de quatro forquilhas fincadas na terra, sobre as quais descansam quatro varas, que são cruzadas por outras, colocadas bastante juntas, de modo a permitir assar ou cozer a caça. (MAXIMILIANO, 1989, p.214-5)*

Atualmente, sedentários, o grupo da RI Guarani habita em casas antigas feitas de alvenaria de tijolos e cimento, adobe ou pau-a-pique (Figura 21a). A maioria delas foi construída pelo antigo proprietário e seguia o estilo tradicional das casas de apoio das fazendas do interior de Minas Gerais do início do século XX: em partido retangular, com três cômodos íntimos divididos em dois quartos, uma sala e uma cozinha. Em apenas uma das casas visitadas havia banheiro na área interna. Poucas apresentavam reboco ou eram pintadas e o madeirame utilizado na estrutura original foi quase todo retirado e vendido por posseiros. Segundo Bayara, as peças de madeira existentes em sua casa foram “salvas” pela intervenção de seu Pai, que chegou no momento da retirada.

As construções mais novas, às margens do ribeirão Guarani dos Monos, utilizaram o pau-a-pique. Os quintais não apresentavam, usualmente, divisões territoriais, o que gerava pequenos conflitos entre os moradores.

*É..a nossa casa era feita do jeito de aquela que tá ali na beira da estrada. (...) No, no, de pau [pau-a-pique], que tá fazendo ali. (...) É, é é, fincados. Os pau, e embarreado. (...) Só que nós não fazia redondo, não, nós fazia quadrado. Já a gente...a gente pegou o costume de fazer quadrado. (Seu Manuel)*

O interior das casas (Figura 21b) geralmente se repetia: um jogo de sofás, um jogo com mesa e cadeiras, bancos e banquetas e, em alguns casos, uma estante; uma televisão em posição de destaque e o aparelho de som. Em algumas das casas eram encontradas máquinas fotográficas, refrigeradores, máquinas de lavar roupa e computadores.

Em uma de suas falas Bayara comentou sua chegada a RI em um tom idílico acerca do passado recente vivido na Bahia.

*Essas casa aqui num foi nós que fizemo, foi do, do, da fazenda aqui, que o coronel Magalhães deixou né, mas lá no Pataxó nós mesmo a família, tinha aquela oca grandona, uma família inteirinha dormia no jirau.(Bayara)*

*Lá já num existia... o índio num tinha mesa, num tinha nada. (...) num tinha colchão, dormia nas esteira, dormia.. todo mundo comia era no chão, na, na, na reunião a familhona grandona, todo mundo botava as panela no meio da casa, né. (...) todo mundo botava as panela no*

*chão, e todo mundo... ali dez, trinta pessoa comia todo mundo junto.*  
(Bayara)

A oca (Figura 21c) sobre a qual Bayara se referia, é uma construção realmente grande e que é utilizada como atração turística da Aldeia de Barra Velha. Em seu interior, adornos e objetos remetem à história do grupo e à sua ancestralidade na região em relação aos brancos. A casa do Seu Manuel (Figura 21d), que buscava uma possível semelhança com a Oca de Barra Velha, sugeria uma área de lazer, mas se restringia ao uso de seu grupo e visitantes, uma vez que os conflitos internos impediam o livre trânsito entre os membros das três comunidades.

### Edificações



a. Edificações em pau a pique (moradias)



b. Interior das casas



c. Oca em Barra velha



d. Casa do "Seu" Manuel

**Figura 21: Comparação entre as aldeias da Bahia e Minas Gerais: elementos construtivos.**

O vínculo estabelecido entre a expressão material da cultura e as narrativas não é único. As bases ecológicas da expressão material da cultura acabam por interferir indiretamente nas narrativas. Não há como estruturar suas histórias e mitos sobre elementos que estão longe de suas experiências e vivências. Segundo Moran,

*A foma das casas, a qual é limitada, mas não determinada, pelos materiais disponíveis, representa um compromisso entre religião e outros valores do ambiente. (...) O vestuário quase sempre segue o mesmo padrão da habitação. Em áreas de clima quente, a atividade culinária é praticada fora das casas a fim de reduzir os ganhos térmicos; em áreas de clima frio, ela é praticada dentro dos domicílios. (MORAN, 1994 p.130)*

Observando as casas ocupadas pelo grupo na RI Guarani, seu vestuário e seu cotidiano, é compreensível o comportamento do grupo com relação à necessidade de resgate de sua história. Não há como corresponder à expectativa da opinião pública e “viver uma vida ao estilo tradicional indígena” a partir das bases materiais disponíveis para o grupo. As histórias, os mitos e a expressão material do grupo se transformaram e se atualizaram, mas estas não interessam à sociedade nacional como um todo e não seriam comercializáveis.

As histórias atuais do grupo remetem a situações de discriminação e opressão ou ao cotidiano que as muitas comunidades rurais vivenciam em seu cotidiano e pouco se diferenciam, ainda que sob a chancela de grupo indígena.

Esta situação gera tensões, conflitos e, conseqüentemente, alguns desentendimentos acerca da homogeneidade dos elementos que devem ser elencados como tradicionais Pataxó. É o caso dos mitos de origem tanto do grupo quanto do índio, dos quais, durante as entrevistas, três variantes foram citadas.

| <b>Mitos</b>      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Kanáttyo</b>   | <i>Porque como o mito de origem, fala que antigamente na terra, só existia bichos, né, só bicho, bicho, muito bicho, na terra...e quando foi um dia, <b>veio uma grande chuva na terra...</b>depois, quando ia terminando o temporal, o último pingo de chuva que caiu sobre a <b>terra se transformou em um índio, e esse índio é o Txopai, que é o deus da água.</b> E esse índio ele já trouxe, na verdade, era o deus da água. (...): Txopai. T X O P A I. Quer dizer, aí, ele trouxe com ele, muitos conhecimento sobre a terra. De como usar as ervas, de como plantar, de como testar. De todas essas sabedorias, todo segredo da natureza, né. Então, esses conhecimento, eh, já veio com ele. Então as pessoas que vêm também, que vem à terra, a esse mundo, eles já traz essa sabedoria. E que é entregue a ele, já desde quando ele, ele tá gerando ainda. Então, ele é escolhido antes de.... já vem atrás até lá.[???] prá fazer aquele trabalho aqui. Então aí, depois ele, ...ele caminhou, seguiu sua própria caminhada na terra. E quando foi o tempo ele viu que até ele tava fazendo seus cantos, rituais, e viu e enxergou um grande aguaceiro de chuva, ... e cada pingo de chuva que ia chover ia se transformar em índio, aí quando foi o dia, caiu o temporal, <b>cada pingo que caía era um índio, então se transformou, ...aí se transformou a nação. A nação Pataxó.</b> Aí o índio chegou e passou todos os conhecimento que ele tinha sobre a terra, todos os seus ensinamento e passou né. E aí subiu, né. Foi morar lá em cima. (...) É, depois que ele ensinou tudo, ele foi lá prá cima. Esse foi o mito que nós escrevemos [???] Txopai e Turrã, né.</i> |
| <b>Seu Manuel</b> | <i>Esses [o índio Pataxó], é como diz, <b>saíram debaixo do chão.</b> (...) Debaixo da terra. (...) Bom! O primeiro índio [generalizado] tem uma lenda que fala, foi criado..... prá falar a verdade, eu, eu, eu não tô bem por dentro, não. Ah, eu sei uma lenda assim, da índia que morreu e virou a mandioca.</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>Bayara</b>     | <i>Porque o <b>índio ele é criado da, da própria terra, é Tupã,</b> é... veio mesmo foi ele que deixou o índio ali, eu sinto como índio mesmo assim é... a gente a pensa que já tem uma mistura já com negro, né, mais que a gente... eu me sinto feliz hoje, porque talvez o pessoal fala: “Você se sente feliz como índio?” Eu se sinto, porque eu não tenho orgulho de sê índio né, porque na verdade o que os meu avô ,me ensinou porque o meu pessoal, o meu pai, minha avó, ensinô prá mim eu sô feliz. (...) Olha, é igual tô te falando né, o índio, ele veio, quem criou ele mesmo foi a natureza, ele veio da própria natureza, né, da mãe terra. <b>E o povo Pataxó, foi criado, o nome Pataxó, foi criado pela água do mar.</b> (...) É. Porque a água do mar, então as onda do mar grande quando batia na praia pá..quando voltava, xó..., né, aí ficou o nome pataxó.</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |

**Figura 22: Mitos de Origem Pataxó**

Ao estudarem os índios do Xingu e seus mitos, os irmãos Orlando e Cláudio Villas Boas (1975) observaram as fusões culturais e as profundidades temporais de sua ocorrência no território geográfico de investigação. Nestas histórias míticas encontraram, ainda, o fundo e as formas ritualísticas das crenças religiosas, os lugares onde viveram os heróis e como estes agiram, bem como a ambientação geográfica dos grupos. Apuraram a

existência de nações lendárias antepassadas, animais monstruosos e grandes excursões realizadas pelo grupo na região e em direção ao leste. Sem deixar, no entanto, de considerar a possibilidade de sua veracidade.

No caso do grupo Pataxó, os elementos disponíveis são utilizados: água e terra. Só não há consenso quanto à origem: se é um ou outro, ou ambos. Uma vez que os mitos são usados para explicar coisas, orientar os grupos e organizar sua estrutura social podemos considerar que os Pataxó estão em um momento de confusão e desorganização interna. Acredito que seu estágio de mudança inter-geracional se reflita exatamente nesses mitos: em estruturação ou sob negociação.

O resgate dos nomes indígenas, ao contrário, reflete o esforço conjunto e uma grande satisfação do grupo. Apesar da histórica resistência ao catolicismo, a sua influência sobre o grupo se fez tão intensa que afetou a própria nomeação das crianças, através da proibição da utilização de termos cuja origem estava estreitamente vinculada à sua vivência.

*É, não registrava [nomes indígenas nas crianças], da nossa época não registrava, porque os padre num queria...É. Os padre num queria fazê batizado, né. Eles num aceitava, dizia que era nome de bicho, nome de caça, que caça não era batizada, que aquilo num servia pra comunhão de gente, que era como nome de animal, né. (Bayara)*

*Quando morria? (...) Eles, eles enterrava. (...) É. Porque eles num era batizado. Eles não era batizado. (...) É, porque não tinha batizo, não tinha nada, aí eles pegava e queimava, pra num, num, virá bicho nenhum, que podia transformar, uai, vim um -----ruim de lá e encarnar nele e virar um bicho. Aí, eles queimavam. (Seu Manuel)*

Segundo Bosi, *tudo quanto no reino animal metia medo ou dava nojo ao europeu vira[va] signo dúbio de entidades funestas em ambos os planos, o natural e o sobrenatural* (BOSI, 1992, p.74). Talvez tivesse sido esta uma das razões para a proibição, mas o próprio choque de culturas e a imposição de uma sobre a outra implicava na completa substituição de seus elementos. Ademais, historicamente a Igreja Católica não apresentou boa tolerância à permanência de elementos pagãos entre seus membros. O grupo, atualmente, observa como uma vitória a nova realidade. Apesar de constar em sua certidão o “nome de branco”

ou de “brasileiro”, os pais estão batizando a geração mais nova com nomes da língua recém-criada.

Renascer seus nomes vincula-se ao outro investimento do grupo: o resgate das histórias e mitos, bem ao estilo das “conversas sem compromisso e ao pé do fogo”. Trata-se de uma estratégia cultural de cada comunidade com vistas à interação social, à compreensão dos fenômenos em relação a outros fenômenos e à transmissão dos significados subjacentes às práticas sociais e culturais (CHAFE, 1990). Entendemos a cultura material como uma possibilidade de extensão, não tanto direta, mas um tanto pertinente, da organização social humana.

Ao relatar o trabalho de resgate dos nomes, utilizavam uma sintaxe política atual típica de um discurso político de esquerda:

*Olha, esse resgate ô Juliana, a gente é dos velho. (...) É dos velho porque o, o, os velho **vai repassando** pros novo, os novo **vai repassando** pros filho, né, então a gente **tá fazendo** esse trabalho de resgate. Igual o Kanáttyo lá embaixo, e aqui esse que a gente **tá fazendo**, porque, antes, quando nossa Vó ia acendê o foguinho, pra ensiná os canto, contá as história pra nois, o, chegava aquele grupo de gente armado, que não é pra ensiná esse canto, nem cabá com aquilo né, então fica difícil demais pra gente... É, então a gente fica difíci, e hoje a **gente considera** muito que a **gente tem um avanço**, de, do meu tempo pra cá, já do, dessa maioria dos novo, graças a Deus que a gente deixa o pai que já tá abençoando, que tá ajudando que os filho da gente hoje já tenha registrado como nome indígena né, porque antes num era registrado, nós não tinha um reconhecimento, né? (Bayara )*

Quanto à sua cosmologia, a influência da religião na vida do grupo é marcante, seja no que concerne a uma espiritualidade ou orientação de vida, seja pela substituição dos saberes que vem acontecendo desde a chegada do europeu, devido ao intenso processo de catequização.

*A, a, a, religião dos índio antigo, era essa que eu tava falando do pajé, né. (...)Então, a gente faz um, a oração dele, tem um cachimbo deles prá botar as erva, que é pra chamar aqueles índio que já morreram há mil e tantos anos, mil anos, então vem, conversa com eles, dizendo eles que é o índio que já morreu há muitos anos, sabendo de tudo que vinha trazer. Mas, toda a vida, nós tivemos fé no Tupã. E o Tupã que nós tem fé é esse mesmo Deus do, do, do crente. (...).Eh! Então eles chamavam, quer dizer, lá eles tinha*

*aquela ciência porque eles falavam com, com, Deus. Agora, eles não entidia naquele tempo, não lia, não sabia nada, quer dizer, eh....é o índio que tá ensinando o índio. . (Seu Manuel)*

*tamo aqui é com Deus né. (Véio Duardo)*

*Era católica [religião que ele praticava em Barra Velha]. (...) É. Mas já eu já mi intidi., eu tô com setenta e três anos. Eu já me intindi, me intindi, não tenho mais tempo de..acho, pajelância, lá, lá em Barra Velha, que nós ia muito lá em festa, a gente ia em nossa aldeia, ia pra lá...passar festa...as festa de lá não era nenhuma assim daqueles tempo de outrora, era aqui...que o branco existia porque, porque o branco, ele acabou com a nossa...com a nossa...entidade índia, os europeu, eles não deixava nós falar mais a língua, que era, não deixaram a gente chamar os espírito, tinha que fazer o que eles fazia, os que não aceitaram isso que, não aceitava, eles, eles, bordoavam ele, matava, e iam se refugiava, que, hoje pelo Mato Grosso, por lá tudo tem índio. (Seu Manuel)*

Maximiliano observou a resistência dos Pataxó às atitudes impositivas dos padres no século XIX:

*Por trás de Trancoso, as florestas mais distantes são habitadas por Patachós. O “senhor padre” Inçio, o velho e digno sacerdote local, disse-me que esses aborígenes aparecem muitas vezes na vila [Trancoso]; vêm sempre completamente nus e, se ele manda amarrar um lenço em torno da cintura das mulheres, nunca deixam de arrancá-lo imediatamente. (MAXIMILIANO, 1989, p. 225)*

Na RI Fazenda Guarani predomina o catolicismo, apesar da presença de evangélicos, sobretudo no grupo de Seu Manuel, que tece críticas à primeira doutrina:

*Então quer dizer, eu acredito em muitas coisas, dentro da minha, eh....religião. Tá ligado a isso. É o que me faz ser Pataxó. Agora é claro que a gente éh, .... devido o massacre, a dominação, a gente foi ser outra religião. A outra religião. Religião católica, né. (Kanáttyo)*

*Olha, a nossa religião mesmo é a católica, né? (Bayara)*

*A nossa padroeira lá [Barra Velha] era Nossa Senhora da Conceição, né. (Véio Duardo)*

*É, a gente é batizado na igreja. (...) Católica. (Seu Manuel)*

*Porque esse Deus que os católicos crêem nele, eu acho que não é esse que, que o evangélico acredita. Porque os católico, com esse Deus, eles faz mal pra todo mundo, pede a Deus até pra fazer mal aos outro. Não, é? (Seu Manuel)*

O sincretismo religioso no grupo é revelado na presença de elementos espíritas, da religião dos seus antepassados e do catolicismo tanto na doutrina quanto nos rituais.

*É o índio que já morreu há tantos dias mais, porque...vem um espírito na fala daquela pessoa. Então, hoje eu acredito que quem morre não, não, vem, não vem cá falar nada. Quem vem, ou o demônio, quem vem, ou então, Deus, quem crê no Deus, é Deus, crê no demônio, é o demônio, que você vê: São Jorge, o cavaleiro, eles não são de Deus, eles briga, eles mata, eles faz e acontece, então tem essa coisa toda e o Deus vivo não faz mal pra ninguém, só faz o bem. Então, eles têm essas diferenças. Então, hoje, nós não temos aquela devoção que tinha no tempo que era os índio lá, é....lá da selva, mas a gente tem fé, no mesmo Deus a gente tem, que é que cura a gente, que dá vida, que dá saúde, que dá inteligência, é esse mesmo, né. (Seu Manuel)*

*A nossa religião, que desde que nós nasceu, os povos indígenas, é a católica. Só que nós, o nosso modo de celebração é diferente né, dentro dos rituais indígena, a gente, o modo de celebrá, o Tupã, tem o Txopai, né, tem o canto da lua, o canto das estrela, o canto da chuva, o canto da água... (Bayara)*

*Niamissum era o deus que criou o mundo, criou todas as coisas, as terras, as matas, tudo né. Bicho e tudo isso. E o Txopai é o deus da água, o deus da nação Pataxó, né. É também esses espíritos bons da floresta, como a Romani né, que é o protetor das caça. Então quer dizer, eu acredito em muitas coisas, dentro da minha, eh....religião. Tá ligado a isso. É o que me faz ser Pataxó. Agora é claro que a gente éh, .... devido o massacre, a dominação, a gente foi ser outra religião. A outra religião. Religião católica, né. Eh...eu já vi o ... esse negócio de crente, também. Já olhei, nunca entrei, né. Mas, a gente conhece aí, às veis, gritando, falando, pegando o livro de baixo do braço, conversando. (Kanátyo)*

*Mas é diferente, isso é uma....um dom, que Tupã deu para o capitão. E há poucos dias eu descobri na Bíblia...(...) O que os índio fazia lá na selva e na fase que temo lá, tá escrito na Bíblia, que como é que a gente fez isto? Que vê, Deus... (Seu Manuel)*

Através das festas e rituais, a cultura era repassada às crianças. Como afirmava Goffman (1975), a repetição dos rituais, das festas e dos costumes, ainda que não sejam os “originais”, são uma forma de estabelecer uma tradição e repassá-la às novas gerações, garantindo sua fixação e acreditando sinceramente em sua propriedade. Bosi (1992) corrobora essa afirmativa, pois, segundo o autor, essas práticas são ricas de significado e liga o sujeito ao seu passado comunitário ao mesmo tempo em que garantem a sua identidade no interior do grupo.

No caso dos Pataxó, a função social que se revela por trás do Awê é o empenho das lideranças em fortalecer o grupo através do “renascimento” das palavras e da tradição:

*então isso aí a gente tá fazendo esse trabalho com o maió carinho com as criança, com os jovem porque antes a gente não podia cantá o nosso auê, né, porque o nosso auê é isso que fortalece a toda aldeia é os canto indígena, né, porque o canto sagrado da gente, né. (...) Então isso a gente hoje tá renascendo os canto, tá renascendo as palavra, tá renascendo tudo aquilo que o nossos avô tava, querendo repassá e hoje a gente tá trabalhando com, mesmo que nossos velho já tão cansado, eles tem muita cisma de contá as história, pra gente, a gente tá levando eles com carinho pra tá repassando pra nós, pra gente tá repassando pros filho. (Bayara)*

### RI Fazenda Guarani /MG



Rituais: Awê

**Figura 23: Rituais - Awê**

Outro ritual que o grupo citou, mas que não parece ter acontecido nos moldes descritos na RI Guarani desde que se mudaram, foi o do casamento. Notável foi a adaptação do grupo ao seu novo ambiente: a matéria-prima utilizada (de madeira para rocha) e o percurso encurtado devido às montanhas mineiras que subsituíram a planície à beira mar.

*Um costume que toda vez foi casada com a pedra, né, porque a pedra, ela o ela é sagrada pra nós, né. É porque, tem tanta coisa na pedra, porque a gente..., ela faz muito parte da natureza, mesmo, a gente tem ela como sagrada. E aí o índio, a gente consegue entrá*

*com o índio na mata né, a gente bota aí um quilombo, quinhentos metro, vaio depender da distância, o plano é quinhentos metro, e se fô é assim, quinhentos metro num lugar mais igual aqui, cidentado, mais morrado, né, e se fô num lugá plano é mil metro, aí o índio tem que andá um quilombo, com aquela pedra nas costa, no mato, se ele güentou até a aldeia, ele casa, né, e se ele não güentou ele vai fazê mais um preparo físico, mais de aí uns seis ou sete mês prá corrê no mato, com aquela pedra, pra podê chegá um ponto dele casá.* (Bayara)

Diferente do que foi, inseridos em um novo ambiente e diante da necessidade de se afirmarem e à sociedade envolvente, o grupo se adaptou, mais uma vez, se reorganizou e “buscou nos antigos” elementos festivos que satisfizessem a imagem fixada do índio.

*É. Então é assim, então nós, lá onde nós morava, nós tinha nossas festa, só que não é essa festa que nós faz aqui hoje, depois que nós veio prá aqui, tanto nós, quanto eles, mudou o jeito da festa, porque o povo aqui diz, não, vocês têm que ter um cacique, vocês têm que apresentar a dança anterior de vocês, aí nós fomos buscar aquelas que os antigo fazia, aquelas festa antiga, pra apresentar aqui no Estado de Minas, e, e, adaptamos, né. (...) É. Mas lá, o que nós gostava mais, e, era o samba, cê já viu os, os Xacriabá dançando, brincando? (...) Nós lá, a nossa brincadeira era daquele jeito. (...) E, e, se eu soubesse que, que, existia essa brincadeira aí desde..., nós continuava no mesmo. (...) Trazia prá cá. E nós sabe fazer. Eu, por exemplo, eu, o Vavá, o Wardinho, nossa irmandade sabe, já os novo, num sabe. (Seu Manuel)*

Outros rituais:

*Olha, pros ritual, inclusive no dia 19 de abril, que é nosso, nosso feriado aqui, né, a gente, pra usar nesse dia, a gente usa a, mais a mandioca. (...) Aí, o que que acontece, nesse dia, os índio tá brincando, com, todo vestido de tanga, cocá, com a sua burduna na mão, arco e frecha e brincando e bebendo daquela bebida. Sabe, aquilo ali tá como que se fosse cariboca. Cariboca, acho que você já sabe como é o nome dela, né, sabe o que é, num sei... Cariboca é... (...) Cachaça, né. (...) Aí, veja bem, se um índio bebê demais daquilo, acaba ele, ele embebedando como se tivesse bebendo cachaça, né. Aí, tudo bem. Aí vem o, o pajé, o pajé vem nesse dia também fazer as, as preces dele, né, ele traga, é, é dia dele trazer tudo quanto é, de, de ervas medicinais, prá fazer incenso, fazer na festa, é chamar tem os, os, os tempassados, que já morreram, né, eles também chaga naquela hora prá poder ensinar mais alguma coisa que às vez vai acontecer (...) aparece, as pessoas que já morreram há dois, três, quatro anos atrás, né, parece, aí tem as pessoas próprias que recebe aquele, aquele espírito, o pajé sabe cumu trazer eles e sabe*

*como tirar cumu eles também, sabe, aquilo ali é uma tradições desde o começo dos nossos tempassados, né. (Zé Urubaiá)*

*Oh, a festa do dia 20 [de janeiro], num é tradicional, quer dizer, é tradicional sim, porque, porque é dentro de nossos velhos, né. Mas como cultura do índio, ela não é da cultura, ela é de qualquer pessoa que queira conhecer. É uma festa que começa, começa do dia 08 de dezembro, que é a primeira festa aqui da nossa, da nossa aldeia, é o dia 8, é o Nossa Senhora da Conceição. Aí, depois do dia 8, vem o dia 6 de janeiro, essa é quase tradicional, também. Que é uma festa que os índio tá tudo mascarado, tipo careta, sabe, e tem um tanto de coisa que, que quem nunca viu merece ver, porque é divertida a festa, né, aí o índio tá todo de tanga, todo caretado, também a mesma história que recebe espírito nesse dia, vem, e tem um tal de bolho aí que, que é uma tradição deles, que, que é aquele boio, é, tem a maneira, tem o boio, tem a lopa, tem o jaguará, tem o, a burrinho, tem a, é uma moleque toda, toda assim tradicional que se dá o nome Maria Gostosa, o nome da mulher, né. (Zé Urubaiá)*

O resgate realizado pelo grupo implica não apenas no levantamento de dados primários e secundários, mas na busca de elementos culturais de grupos indígenas aparentados lingüisticamente e na invenção de outros. Segundo Barth (1976), aquilo que as pessoas querem obter, fornece a orientação para a sua conduta. É neste sentido, inclusive, que o “conteúdo cultural” dos grupos étnicos em si não é tão importante, uma vez que as identidades podem ser manipuladas. Segundo ele, as pessoas criam o significado do étnico, ou a etnicidade, na interação, momento em que se ajustam reciprocamente segundo as expectativas mútuas, ancorado em condições históricas.

Por outro lado, o grupo demonstra sua adaptação à nova realidade tentando integrar seu discurso, superam os conflitos internos quando a questão é demonstrar sua identidade indígena e garantir a posse da terra e sua sobrevivência. Estou me referindo à rivalidade interna entre os grupos que, sob o olhar do pesquisador (Eu, possível ameaça à sua etnicidade!) e diante de visitantes, unificam seu discurso e se tornam um grupo, os Pataxó da RI fazenda Guarani. A esta referência, menciono a ocasião do Awê apresentado às crianças de Itabira. Por mais que, nas entrevistas, a rivalidade seja falada, o grupo se une para garantir seu sustento. Dançam nos mesmos rituais, constroem as casas da mesma

forma, se vestem no mesmo estilo, vendem as mesmas peças e tentam integrar mitos e palavras na nova língua Pataxó.

## 4.4. Como se relacionam

Enquanto os marcadores culturais caracterizam um grupo dividido entre o que é e o que deve ser, ou entre o que vive o cotidiano e o que se caricatura, os marcadores enunciativos revelam um grupo partido no tempo e no espaço e cujas subjetividades se tornam múltiplas segundo a imagem recíproca entre enunciador e ouvinte. Vejamos!

### 4.4.1. Tempo: passado

Uma das conseqüências mais notáveis sentidas devido às profundas modificações na organização social do grupo foi o esquecimento da língua falada originalmente.

*Eh, de 1951 prá cá, né o povo Pataxó foi muito discriminado. Pra ser reconhecido mesmo, né, **falava que não era mais índio**, porque **não falava português, não tinha mais memória**. (...) **Não falava a língua**, é. Então quer dizer, a memória, a memória ela tá aí. Tudo o que a gente sabe ela tá gravada na memória, né. Vê passando de pai pra filho e vai seguindo, né. Então quer dizer né, eh, **não só a língua**, como o que eu acho importante é a interculturalidade, presente na vida do índio. É isso que faz o índio viver. (Kanáttyo)*

Segundo Mey (1998) a língua natural leva consigo os valores da sociedade a que o indivíduo pertence e o seu aprendizado significa a assimilação da ideologia do grupo. Igualmente para Rajagopalan, a relação entre língua e identidade *está ligada à idéia de interesses e está investida de ideologia* (RAJAGOPALAN, 1998, p.42). O esquecimento da língua implicaria, então, na perda dos valores e do conteúdo social e ideológico do grupo, conseqüentemente, de sua identidade.

Conscientes desta relação, os Pataxó, em seu processo de afirmação da identidade étnica, estabeleceu entre suas estratégias o resgate e/ou reinvenção da sua língua.

Em seus registros etnográficos sobre o grupo, Maximiliano (1989) listou 90 termos do vocabulário Pataxó (Anexo 1) e marcou a semelhança com os parentes Maxakali. Segundo Maximiliano, os *Patachós lembram, em muitos pontos, os Machacaris ou Machacalis; as línguas têm alguma afinidade, embora difiram enormemente a vários respeitos* (MAXIMILIANO, 1989, p.214).

Carneiro da Cunha (1987) registrou a estratégia Pataxó de resgate da língua relatada por Pedro Agostinho. Não é o caso de discutir seus argumentos nem tampouco sua conclusão, mas apenas acrescentar um dado à tese.

*Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir de contraste. E isto até em sentido literal, como relata Pedro Agostinho dos Pataxó do sul da Bahia, que mandam alguns de seus membros aprenderem Maxakali em Minas Gerais, para se afirmarem como índios. Tudo isso leva à conclusão óbvia de que não se podem definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. Foram essas considerações que levaram antropólogos interacionistas, como Moerman e Barth, a definirem adequadamente a identidade étnica em termos de adscrição: assim, é índio quem se considera e é considerado índio. Sartre já dizia o mesmo dos judeus. Portanto, os Pataxó são índios porque assim se consideram, não obstante ostentem uma cultura forjada, precisamente criada para afirmá-lo.* (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p.100)

Estas novas palavras, de origem Maxakali, são empregadas quando um novo visitante chega à área da Reserva. Elas são pronunciadas de forma rápida e soltas no contexto da frase, possivelmente para que não possam ser reconhecidas e para causar boa impressão aos indivíduos estranhos à área.

*Então, só aqueles que foram ficando recanteado lá pros mato, mas os que estava no meio dos português, dos branco, trabalhando com ele, não falava. (...) E aí, este pai do Sebastião [Véio Duardo], ele não fala uma palavra.(...) Só eles [grupo de Kanátty e Sebastião] que inventa umas coisa que fala certo e outras eles inventa prá dizer que são mais índio que nós. Mas a gente não quer saber disso ??? Mas faiz mesmo, né (...) Os bicho são danado, eles já fica...Mas o pior é que chega, você pergunta a um como é que chama isso aqui...É, é, é, é, fulano, como é que você chama isso? É cicrano, já outro nome diferente. Aí, é, é, pegado pelo pé. Eu já não gosto*

*disso, eu, o que eu sei, eu falo, o que eu não sei, eu não falo. (Seu Manuel)*

Ao que consta a língua Pataxó resistiu até a década de 1940 (cf. THOMAS, 2001), mas as lideranças da Aldeia de Barra Velha e da RI Fazenda Guarani afirmam que “seus velhos” guardam na memória resquícios deste que representa um dos elementos mais importantes na constituição da identidade de um povo. Mesmo que existam divergências entre eles:

*O que eles queriam. Então, o meu pai, morreu com noventa e seis anos. (...) E ele não falava nem uma palavra de dialeto. A minha avó que falava. (Seu Manuel)*

Através da memória, os grupos tentam reconstituir o que foi perdido e re-estruturar uma tradição como forma de compor sua identidade. Dentre as estratégias utilizadas, inserem-se o contar histórias e costumes, bem ao estilo das “conversas sem compromisso e ao pé do fogo”. Bosi em sua experiência como historiadora comenta que

*O instrumento decisivamente socializador da memória é a linguagem. Ela reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual. Os dados coletivos que a língua sempre traz em si entram até mesmo no sonho (situação-limite da pureza individual). De resto, as imagens do sonho não são, embora pareçam, criações puramente individuais. São representações, ou símbolos, sugeridos pelas situações vividas em grupo pelo sonhador: cuidados, desejos, tensões... (BOSI, 1979 p.19)*

Em uma perspectiva dialética, ao mesmo tempo em que recupera e mantém, a memória, como processo, garante as condições para transformações e superações, como um campo de possibilidades e garantias para o surgimento do novo. Abre-se, assim, a chance dos grupos se constituírem tanto através de elementos internos quanto externos, como desenvolve Pêcheux:

*E o fato de que exista assim o outro interno em toda memória é, a meu ver, a marca do real histórico como remissão necessária ao outro exterior, quer dizer, ao real histórico como causa do fato de que nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior. (PÊCHEUX, 1999. p.56)*

O passado representa um elemento estruturador entre os Pataxó sendo fundamental na constituição da subjetividade de seus membros. O tempo verbal, os pronomes pessoais e as condições sociais dos atores envolvidos na enunciação são os elementos através dos quais, para Benveniste (1991), a subjetividade se revela na linguagem. Assim, neste trabalho realizado com os Pataxó, a referência temporal dos entrevistados voltava-se majoritariamente ao passado, enquanto o presente, por sua vez, era expresso, com frequência, com verbos no gerúndio indicando que a sua ação estava em processo.

Quer com o uso de expressões, quer com o uso de tempos verbais no pretérito, a constituição do grupo hoje é uma referência ao que foi no passado. São três os marcos temporais definidos na sua história, a saber: a chegada do europeu na Ilha de Vera Cruz; o com o conflito armado em Barra Velha no ano de 1951,; e a migração do grupo da Bahia para Minas Gerais no início da década de 1980. No entanto, quando o tema da conversa diz respeito ao modo de viver dos seus antepassados, a história do grupo é, em geral, uma nebulosa sem ancoragem definida.

No quadro abaixo, destaquei das falas dos entrevistados algumas referências temporais desta indeterminação:

## TEMPO/PASSADO

*índio que já morreram há mil e tantos anos, mil anos, então vem, conversa com eles, dizendo eles que é o índio que já morreu há m*

*l)*  
*os europeu, eles não deixava nós falar mais a língua, que era, não deixaram a gente chamar os espírito, tinha que fazer o que eles fa*

*organizado... (Seu Manuel)*

*(Kanatyo)*

Seu Manuel)

os brancos, já ficou assim meio mais... (Seu Manuel)

. (Véio Duardo)

ça, no dia do casamento, aí que **eles iam** se vestir, com esta roupa que nós se veste **até hoje**, se pintá todo, usá os brinco, usá os, os  
a medição lá na nossa, nossa, porque lá **era nosso**. E é **até hoje**. É **inté hoje**. (Véio Duardo)

**Figura 24: Referências temporais identificadas na enunciação dos entrevistados: passado.**

Este período sem definição, sem data e sem limites, aparentemente perdido na memória, coincide com a ausência de dados históricos e documentais. Ele ultrapassa o limite geracional dos registros que as sociedades sem grafia conseguem manter, até quatro gerações. Em seu discurso, estes momentos são representados por expressões tais como *antigamente, antes dos europeus chegarem aqui, no tempo que os índios era lá, mil e tantos ano*.

A utilização de termos técnicos associados a temas debatidos academicamente demonstra a afinidade do grupo com a sua história, com o cenário político atual e com os profissionais que lhes fornecem o suporte necessário à sua constituição étnica:

*Os europeus, pra podê ganhá o ouro de graça, sem pagar mão de obra, então era os bandeirante com, na, animais e mais tropas e mais tropas, carregadas de pedras preciosas e ouro, navios e mais navios carregados de pedras preciosas, ouro e pau-brasil, pá enriquecê o país de terceiro mundo, como tão tudo rico hoje. (Seu Manuel)*

Possivelmente por vivenciarem este momento de transição, seu discurso revela, em diversos momentos, a comparação do que foi a vida do índio – ou a sua própria na Bahia, e a realidade atual. Expressões como *antes e depois, agora e antigamente, nos primeiros tempos e depois* sugerem as mudanças tão presentes na vida do grupo e parecem lembrá-los a todo o momento o que já se foi. Talvez para não esquecer e reproduzir seus antigos hábitos indígenas, nos termos da teatralização de Goffman (1975) ou, ainda, uma forma de

garantir que seu ouvinte saiba de suas origens indígenas e sua identidade étnica seja preservada.

Quando o tempo presente é percebido na fala dos entrevistados, ele é destacado como um movimento político, que insere o grupo no contexto econômico, cultural e social atual:

*Então isso a gente hoje tá **renascendo** os canto, tá **renascendo** as palavra, tá **renascendo** tudo aquilo que o nossos avô tava, querendo repassá e hoje a gente tá trabalhando com..., mesmo que nossos velho já tão cansado, eles tem muita cisma de contá as história, pra gente, a gente tá **levando** eles com carinho pra tá **repassando** pra nós, pra gente tá **repassando** pros filho. (Bayara)*

*Com as andadas da gente pra fora, **divulgando** a, a, a nossa nação indígena, (Seu Manuel)*

*Então, eu acho que a gente hoje, o **índio sai da cultura dele, sabe falá a língua dele, mas ele precisa** também ter de ser cidadão brasileiro também, né, dele **usá um relógio, calçar sapato** porque, igual eu fico té pensano que hoje **existe a própria discriminação** com os próprio indígena, (Bayara)*

*porque o povo Pataxó ele é muito, **ele é muito trabalho** em grupo, o povo Pataxó **ele gosta de trabalhá** muito em mutirão. Ele é **muito reunido** né, ele gosta da união. (Bayara)*

O *hoje* é se refere não apenas à cronologia, mas ao cenário contemporâneo da globalização e da mundialização da cultura (cf. ORTIZ, 1998). Adota o discurso político da inclusão das minorias étnicas e da garantia de seus direitos.

O limite do presente, *agora, hoje* ou *hoje em dia*, ultrapassa uma geração, como na fala de Véio Duardo que se refere aos negros que moravam na Aldeia de Barra Velha antes de sua saída para Minas Gerais.

O quadro abaixo destaca algumas referências ao tempo presente:

---

## TEMPO/PRESENTE

*a bastante caça, a gente caçava muito, maise **agora**, de uns dez ano pra cá, a gente tá deixando reproduzir as caça. (Bayara)*

...m ter de ser cidadão brasileiro também, né, dele usá um relógio, calçar sapato porque, igual eu fico té pensano que **hoje** existe a próp...  
...e o nossos avô tava, querendo repassá e hoje a gente **tá trabalhando** com, mesmo que nossos velho já tão cansado, eles tem muita

...omigo, mas certas coisas não sei explicar. (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)

Figura 25: Referências temporais identificadas na enunciação dos entrevistados: presente.

#### 4.4.2. Espaço: lá

A migração da Aldeia de Barra Velha para a RI Fazenda Guarani é freqüentemente referenciada na fala dos entrevistados e é usualmente relacional.

*Essas casa aqui num foi nós que fizemo, foi do, do, **da fazenda aqui**, que o coronel Magalhães deixou né, mas **lá no Pataxó** nós mesmo a família, tinha aquela oca grandona, uma família inteirinha dormia no jirau.*(Bayara)

Nesta fala de Bayara a área ocupada pelo grupo em Minas Gerais aparece mesmo como uma fazenda pertencente a alguém que não é ele e nem um membro de seu grupo. Ele sugere tratar-se de um local deixado a esmo e que é, atualmente, ocupado pelo grupo. *Lá no Pataxó*, por sua vez, se torna a expressão do sentimento de pertencimento, de origem e de lugar. Enquanto a RI Fazenda Guarani sugere tratar-se da categoria espaço, pedaço de terra, o brasil com “b” minúsculo ao qual Roberto da Matta (2000) se refere ao tratar da questão *O que faz o brasil, Brasil?*, *Lá no Pataxó*, seria, provavelmente, o local geográfico, o território reconhecido, a casa, lar, a nação ou o pedaço de chão, o Brasil com “B” maiúsculo. Além de sinalizar para uma distância e uma idealização, possivelmente, é o lugar original e onde deveriam estar, e não apenas um local demarcado e averbado como Reserva Indígena onde o grupo se instalou.

No quadro abaixo, destaquei alguns elementos referentes ao espaço:

## ESPAÇO

mas **lá no Pataxó** nós mesmo a família, tinha aquela oca grandona, uma família inteirinha dormia no jirau. (Bayara)

que os Pataxós acostumaram **aqui em Minas**, que não tem o mar pra eles, que **lá** a vida deles tá muito ligada com o mar, né. Mas **a lá**. (Kanátyo)

comunidade, aí já vou entrar um pouco na história do povo que vive aqui; **lá em Barra Velha**, a história do povo é outra.

aram essa política com a gente, quando vem nossos parente e eles não quer que eles entre. (Seu Manuel)

**faz aqui** hoje, depois que **nóis veio pra aqui**, tanto nós, quanto eles, mudou o jeito da festa, porque o povo aqui diz, não, vocês têm (Seu Manuel)

Figura 26: Referências espaciais identificadas na enunciação dos entrevistados.

Dentre os elementos espaciais mencionados pelos entrevistados, a fala de Zé Urubaiá destaca a importância da terra para o grupo, em termos de genealogia, posse e sua representação na vida do índio: *é o uso, o fruto e a vida do índio*:

*Aqui a terra é como se fosse assim é, da, da herança. Da herança. Quer dizer, todos os nós, todas as famílias têm direito em trabalhar o tanto que as condições dele der, né. Tem direito de fazer uma casa aonde ele quer, tem direito de fazer a roça dele aonde ele quiser, ele tem direito de colher, tem direito de vender, aliás, de vender as planta, só não tem direito de vender a terra, né. Porque a terra, é, é a tal coisa. É o uso e o fruto e é a vida do índio, se ele vende a terra, ele não tem, ele não pensa no futuro do filho dele. Então a terra, é completamente, ele usa, ele tem o direito que Deus dá -----, e depois que ele for, já fica no direito dele para os filhos, né. Então é isso que é mais ou menos o direito do índio. (Zé Urubaiá)*

Quando Kanátyo estabelece a dicotomia *aqui em Minas x lá/ali na beira mar* ele marca não apenas a distância geográfica entre as áreas, mas a diferença entre os habitantes. Ao se referir aos Pataxó, não se inclui no grupo étnico, sugere que os Pataxó são outros aos quais os de fora classificam como índios.

*E aqui a gente, a nossa vida, ela tá muito mudada a natureza, né. Tem muita gente que fala assim, porque que os Pataxós acostumaram **aqui em Minas**, que não tem o mar pra eles, que **lá** a vida deles tá muito ligada com o mar, né. Mas, na verdade, eh...os Pataxós eles viviam claro que vivam **ali na beira mar**, mas eles vivam már da caça. Eles pescavam, caçavam também, pescavam. Maisi, eles viviam mais da floresta, porque sua vida tá mais ligada **lá**. (Kanáttyo)*

#### **4.4.3. Pessoaalidade: quem é quem afinal?**

A respeito desta última fala de Kanáttyo, identifiquei em apenas dois momentos de suas falas a sua auto-referência ou inclusão como Pataxó ou como índio. Dentre as categorias levantadas que indicam a primeira pessoa do singular ou do plural e que incluem o sujeito na etnia em pauta, como EU [ÍNDIO]; A GENTE [ÍNDIO, PATAXÓ]; NÓS [ÍNDIOS]; O ÍNDIO, A GENTE; A GENTE, PATAXÓ e UM ÍNDIO [EU], Kanáttyo utiliza apenas estas duas últimas. Curiosamente, ao estudar suas entrevistas e sua publicação, dos meus entrevistados era o mais assertivo e o que mais se referia depreciativamente ao grupo de Seu Manuel, negando, a ele e aos seus, a indianidade pela qual lutavam continuamente.

Na seguinte fala de Kanáttyo, está claramente expressa sua rivalidade com o Seu Manuel e seu grupo:

*Esse negócio é o seguinte: **a terra do índio**, ela não tem dono. A gente sempre procurou, que todos fossem beneficiados pela terra. A terra é de todos, mas aqui, devido a **cultura de alguém que não pertencia aquela tradição de viver em comunidade**, aí já vou entrar um pouco na história do povo que vive aqui; lá em Barra Velha, a história do povo é outra. (...) Aqui já mudou um pouco, tem um **grupo do Sr. Manuel, eles sempre viveram fora da aldeia** e tiveram fazenda; então o costume deles já é diferente do nosso, eles já tem terra e dizem: isso aqui é meu, porque aqui é da minha família. (Kanáttyo)*

Ao utilizar a expressão *alguém que não pertencia aquela tradição de viver em comunidade* Kanáttyo, inicialmente, nega a Seu Manuel uma subjetivação que vai se constituir apenas na textualidade referenciada na sua exclusão e de seu grupo da tradição comunal dos índios. Ao mesmo tempo, e paradoxalmente, ao dizer *o costume deles já é diferente do nosso*, completa-se a atribuição de uma cultura ao grupo. Sempre tentando

negar a indianidade de Seu Manuel, acaba se traindo e lhe conferindo algumas das categorias analisadas nos laudos com vistas à atribuição de identidades étnicas. Discussão que levantamos anteriormente.

Em algumas de suas falas, os entrevistados utilizavam elementos do espaço para complementar os pronomes da terceira pessoa e estabelecer as pessoas do discurso. Apenas no transcorrer da enunciação é que se percebe a consituição das subjetividades a partir de uma relação de oposição entre o enunciador e aquele de quem se fala – e não exatamente com quem falava, ou seja, o ouvinte que era eu.

*E aí ficamos, ficamos **aí** até hoje e de vez em quando vem gente, mas só que, **eles aí, eles lá de baixo** criaram essa política com a gente, quando vem nossos parente e eles não quer que eles entre. (Seu Manuel)*

*A gente sempre procurou, que todos fossem beneficiados pela terra. A terra é de todos, mas aqui, devido a cultura de **alguém que não pertencia aquela tradição de viver em comunidade** (...) Aqui já mudou um pouco, tem um **grupo do Sr. Manoel**, eles sempre viveram fora da aldeia e tiveram fazenda; então o costume deles já é diferente do nosso, eles já tem terra e dizem: isso aqui é meu, porque aqui é da minha família. Então ninguém mais pode chegar lá e fazer uma casa, porque se fizer já tem que parar de comprar a terra. Então, aí complicou muito a nossa vivência, a vivência ali, inclusive você vê lá, que a lá é a maioria do povo, só é **o povo dele**. (Kanáttyo)*

*E aí, **este pai do Sebastião**, ele não fala uma palavra.(...) Só **eles [grupo de Kanáttyo e Sebastião]** que inventa umas coisa que fala certo e outras **eles** inventa pra dizer que são mais índio que nós. Mas a gente não quer saber disso ??? Mas faz mesmo, né (...) **Os bicho são danado, eles já fica...** (Seu Manuel)*

***Eles [pessoal do Seu Manuel]** não moravam lá não, .... **eles** qué ser Pataxó... (Véio Duardo)*

*Mas aí teve **aquele ----- lá de baixo**, que é entrosado com **eles**, que **nem Pataxó ele não é, mas é amigado com Pataxó**, que tá com Pataxó também, ali ele morava naquela casinha ali, junto do grupo, você viu ali, a casinha que tinha ali, do lado de lá. (Seu Manuel)*

*Vai completar 13 anos, me parece. Então **o Velho Paulo**, ele vivia aqui nesse pedaço, aí já quer segurar como **o povo do Seu. Manuel**; ele já mudou a idéia dele, inclusive teve parente nosso, que chegou e queria fazer uma casa do lado do outro lado e ele não quis aceitar mais (Kanáttyo).*

*E a política **deles** lá, já é outra, não é como a nossa. A nossa escola, mesmo, ela ia ser feita uma escola só, mas não tem jeito, lá **eles** tem outro pensamento, inclusive os mitos, as estórias, eu cansava de ouvir*

*eles falarem que isso não iam ensinar para os filhos deles, porque isso não é verdade. (Kanátyo).*

*Sim, o povo do Sr. Manoel. Para você vê que isso ia prejudicar muito, é igual a religião católica, toda aquele livro a Bíblia, foi escrito por pessoas, não por qualquer pessoa, eram pensadores, quer dizer, a nossa história também é verdadeira, porque veio de antes, vem seguindo, então temos que ensinar para os filhos da gente; aí não dava certo. A nossa história é completamente diferente, a gente quer conservar ela, que é seguir em frente. Hoje, não sei se já mudaram de idéia, mas a gente procurou dividir, nós ficamos aqui, eles lá e ficamos com a escola da gente aqui e eles com a escola deles lá. (Kanátyo).*

As rivalidades internas do grupo são reveladas com frequência nas falas dos entrevistados, mas quando entra em cena um terceiro ator, a alteridade constituída por diferenças genealógicas é substituída pela identidade frente a um outro comum, instituído historicamente. Enquanto em sua fala Seu Manuel usava o *nós* em referência aos seus que compartilhavam costumes comuns, a categoria espaço aparecia como a oposição do *lá* e o *aqui* sem, contudo, constituir uma marca capaz de estabelecer as adscrições observadas em outros momentos da entrevista com ele e demais informantes. Outro aspecto notável que aparece em sua fala abaixo é a rara igualdade em que situa o seu grupo e o de Kanátyo/Bayara/Sebastião. A identificação destes, porém, é perceptível apenas no contexto de sua entrevista, pois ele raramente pontua os sujeitos aos quais se refere, constituindo sentido apenas na discursividade. Quando pontua o *povo aqui* em sua fala, no entanto, a primeira situação constrativa se dilui em substituição ao histórico jogo de que falava Cardoso de Oliveira (1978) ao qual intitulou sistema interétnico. Neste instante parece vir à tona o sistema formado pelas relações de duas etnias, “os índios” e “os brancos” dialeticamente unidas por interesses opostos. Para esta pontuação de subjetividades, o *nós* vem se opor ao *povo aqui*. A fala imperativa desse outro que se referia ao grupo como *vocês* acabou por criar uma terceira via de referência e subjetivação. Desta vez, é em relação aos *antigo* que o grupo vem se constituir. São uns *antigo* sem tempo e nome definido, sabe-se apenas que não são do estado de Minas Gerais, ao qual definitivamente não pertencem, se adaptaram.

*Então é assim, então nós, lá onde nós morava, nós tinha nossas festa, só que não é essa festa que nós faz aqui hoje, depois que nós veio pra aqui, tanto nós, quanto eles, mudou o jeito da festa, porque o povo aqui diz, não, vocês têm que ter um cacique, vocês têm que apresentar a dança anterior de vocês, aí nós fomos buscar aquelas que os antigo fazia, aquelas festa antiga, pra apresentar aqui no Estado de Minas, e, e, adaptamos, né. (Seu Manuel)*

Interessante notar que em tantas transições citadas no decorrer desta fala, ele pareceu manter-se firme com o *Nós*, unificado, único, aos quais os demais se uniam ou se opunham. Não sei se pela idade ou pela experiência, mas sua fala transparece a segurança de quem não precisa provar muita coisa.

Quando a questão é saber quem é o índio, quem é o Pataxó ou quem são eles, foram levantadas as seguintes categorias:

| <b>ELES</b>                     |                                       |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| Grupo Kanáttyo                  | Os índios [genérico]                  |
| Grupo Seu Manuel                | Os índios aqui                        |
| Índios                          | Os índios lá                          |
| Índios de Barra Velha           | Os mineiros de Carmésia               |
| Nossos pais, nossos bisavós     | Os nosso velho                        |
| O branco                        | Os novo                               |
| O pessoal mais antigo da aldeia | Os parente                            |
| O povo brasileiro               | Os Pataxó                             |
| Os agrimensores                 | Os pobres dos índio                   |
| Os antigos                      | Os que estava no meio dos portugueses |
| Os bandeirantes                 | Os sujeito que sabe                   |
| Os bicho [grupo de Kanáttyo]    | Os velho                              |
| Os europeus                     | Os velho nosso                        |

**Figura 27: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - os ELES.**

Dentre estes elementos, que seriam outros – de fora, curiosamente estão aqueles – os de dentro. Explico-me, dentre os “26 *ELES*” citados pelos entrevistados, 19 são índios, Pataxó, moradores da RI Guarani, de Barra Velha, ou antepassados, parentes etc. Apenas 7 são “não-índios” ou aqueles aos quais o conteúdo do seu discurso se refere como os sujeitos que se constituem como diferentes.

Nestes *Eles*, é importante frisar a presença da rivalidade entre Kanátýo e Seu Manuel, este, por sinal, utiliza *Os bicho*, para se referir ao grupo do primeiro. Embora Bayara não fosse abertamente aliado de nenhum dos dois, não apresenta simpatia por Seu Manuel, mas tampouco se denuncia tão claramente.

As mesmas observações podem ser feitas ao *ELE*:

| <b>ELE</b>             |             |
|------------------------|-------------|
| O branco               | Um nosso    |
| O índio                | Um parente  |
| O índio de Barra Velha | Muita gente |
| Povo branco            | Ninguém     |
| Um civilizado          | O pessoal   |
| Um home                | Pessoa      |
| Um índio               |             |

**Figura 28: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - o *ELE*.**

| <b>ÍNDIO</b>                   |                                          |
|--------------------------------|------------------------------------------|
| Índios do passado, idílico     | O índio que é índio que nasceu na aldeia |
| Dos índio aqui                 | O índio, a gente                         |
| Forma de índio [representação] | Os índios que fugiram +/- 1951           |
| Genérico                       | Os pobres dos índio                      |
| Nação                          | Os que estava no meio dos português      |
| O índio hoje                   | Selvagem                                 |
| O índio Pataxó                 | Um índio                                 |

**Figura 29: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - o *ÍNDIO*.**

Dos sentidos atribuídos pelos entrevistados a “Índio” em apenas uma citação era referência a eles próprios. De fato, foram Seu Manuel e Véio Duardo que utilizaram o termo Índio como se fossem eles mesmos. Ao listar os informantes e os termos de suas falas que se referiam aos sujeitos, apenas os dois e Bayara fizeram esta referência clara. Aos demais, restava usar indígena, Pataxó, Nação Pataxó, como um grupo distante, fora do seu relacionamento ou do seu tempo de vida.

Nestes elementos apresentados, considero importante destacar a referência que Bayara fazia *aos pobre do índio*, e, curiosamente, não se incluía nesta fala, estava fora dela, eram outros!

*E reproduzi a própria cartilha dele, que aí vai reconhecê o que é o direito dos pobre dos índio.* (Bayara)

| <b>NÓS</b>                         | <b>PATAXÓ</b>        |
|------------------------------------|----------------------|
| A comunidade da RI Fazenda Guarani | O índio Pataxó       |
| A família                          | Nação                |
| Grupo Seu Manuel                   | Nós                  |
| Índios                             | O pobre do Pataxó    |
| Nossa nação indígena               | O povo               |
| Nosso povo                         | Os pobres dos Pataxó |
|                                    | Povo                 |

**Figura 30: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - o NÓS e o PATAXÓ.**

Bem, diante de tantos *Outros*, quem seriam os *Nós*? A família, os índios e a comunidade da RI Guarani constituíam seus *próprios*. Eles se reconheciam naqueles com quem conviviam no cotidiano, apesar de aparecer um *Nação Indígena* do Seu Manuel.

*Com as andadas da gente pra fora, divulgando a, a, a **nossa nação indígena**, que era abandonada, e, e ninguém dava valor, muitocho, sendo muitocho criticado, e por aí, com, com o desenvolvimento da **gente** a e explicação do povo branco ...*(Seu Manuel)

*É, tamo na montanha, num tem, rio né? Num tem um rio pra pescá, e hoje a sobrevivência **da gente** é a agricultura, né, nós, nós tão plantano... Peraí, fia, é... aqui a sobrevivência **da gente** é a agricultura e o artesanato, inclusive, a mais, mais a fonte de renda **dos índio** aqui é o artesanato.* (Bayara)

*Só que **nós** não fazia redondo, não, **nós** fazia quadrado. Já **a gente**...* (Seu Manuel)

Os Pataxó eram:

*Porque os antigos tão aí. Eles nos ensina e **a gente, Pataxó, a gente** precisa de mostrar que nóise, que nós temo a nossa identidade própria, né. O nosso modo de viver próprio. Porque **a gente** fomos muito discriminado, **o povo Pataxó**, ...* (Kanátyo)

*Porque **o índio Pataxó**, ele casa novo também, né?* (Bayara)

*Não!!! A Sra crê que de primeira, quando nós morava lá, nós não tinha direito né, porque eles fizeram uma medição lá na nossa, nossa, porque lá era nosso. E é até hoje. É inté hoje. Então eles entraram lá pra fazer uma medição, né. E quando estabeleceu .. **o povo** foi tudo nascido, criado lá.....Então eles foram na pedra, morava ....* (Véio Duardo)

A categoria *Os Pataxó* ao mesmo tempo em que era nação, vista como um conjunto, um povo, talvez grandioso e suas implicações, também lembrava a miséria que o povo vivia ou viveu no seu passado – não refletia a realidade que observei!

| <b>POVO</b>                           | <b>BRANCO</b>                | <b>A GENTE</b>                                               |
|---------------------------------------|------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| Brasileiro                            | Genérico, sociedade nacional | Índios                                                       |
| Alguém que foi ensinar em Barra Velha | Homem branco                 | A comunidade da RI Fazenda Guarani                           |
| Grupo Seu Manuel                      | Pesquisador                  | Família de Seu Manuel na BA                                  |
| Mineiros                              | Povo branco                  | Grupo Kanátyo                                                |
| Os mais velhos                        | Visitantes                   | Grupo Seu Manuel                                             |
| Pataxó                                |                              | Grupos Seu Manuel + Kanátyo + Bayara para pegar a identidade |
| Povo Branco                           |                              | Nós os Pataxó                                                |

**Figura 31: Referências subjetivas identificadas na enunciação dos entrevistados - o POVO, o BRANCO, A GENTE.**

De maneira geral, as categorias acima foram utilizadas de forma mais genérica e entendidas apenas no contexto da enunciação.

Finalmente, o que faz um índio se sentir um índio ou um Pataxó se sentir um Pataxó, pode ser percebido nas seguintes citações:

*Num tem diferença nenhuma! [ser índio, branco ou negro] Não. É o coração nosso. Nós somos uma coisa só. Nós somos filhos de um pai só, de uma mãe só. (Véio Duardo)*

Bayara, liderança da comunidade e conhecedor dos critérios utilizados para a atribuição de identidades étnicas, apresenta um discurso coerente com sua política de proteção e defesa das minorias étnicas:

*O que faz eu sê um índio, por exemplo, eu, não é por isso né, que eu tenho essa mistura como pele de nego com índio... (Bayara)*

*A raça nossa mesmo, é, é o povo indígena mesmo, é porque eu sinto como... (...) Então eu sinto mesmo como índio mesmo, como, como cidadão brasileiro, porque o índio, o índio, ele vem da terra, né. (Bayara)*

*Então, eu acho que a gente hoje, o índio sai da cultura dele, sabe falá a língua dele, mas ele precisa também ter de ser cidadão brasileiro também, né, dele usá um relógio, calçar sapato porque, igual eu fico té*

*pensano que hoje existe a própria discriminação com os próprio indígena...(Bayara)*

O discurso de outras lideranças, como Seu Manuel e Kanáttyo, não escapa desta referência política de Bayara, no entanto, sugere um tom mais agressivo:

*Eh, são, o índio é os legítimo brasileiro, né?! São os legítimos brasileiros (Seu Manuel)*

*É por causa da cultura, né! (...) É. Porque a cultura nossa é diferente, é diferente da cultura do chinês, do branco, então são as cultura que é ??? fazer os artesanato, fazer os balaio, é fazer...coisas, coisas estranhas, né, que o povo num sabia fazer os outro. E, e uma língua diferente também, né, e, e, um modo de, de, organização diferenciada da do branco, né! (...) A organização é o seguinte, porque nós antes dos, antes dos, europeus chegarem aqui, nós eram todos organizado, então, todas as noites tinha reunião pra marcar as tarefa para o outro dia do índio. (Seu Manuel)*

*Acho que muitas vezes o índio é muito generalizado, porque algumas pessoas, vêem um índio e falam assim: o índio! Mas cada povo tem seu jeito de ser, de viver em comunidade. E dentro da comunidade, cada membro tem um outro jeito de ser. E muitas vezes, o povo não observa, que o índio é aquele que tem dentro de si, todo o conhecimento de seu povo, (...) posso morar em qualquer lugar, mas sou sempre um índio desde quando nasci lá na aldeia; desde quando o povo da minha aldeia me reconhece como índio, pois se nasci ali na aldeia, se meus pais moram lá, se sei onde foi que nasci, se conheço aquela coisa toda dentro da minha aldeia, quer dizer, eu nasci lá. Acho que o índio é aquele que tem a raiz, que sabe o que é dele, que sabe o princípio do seu povo, acredito que esse é que o índio. (...) muitas vezes diziam assim: ah! Mas por que é que tem uns índios mais moreninhos do que outros? Respondia: isso não quer dizer nada, porque falam que tem índio só lá no Amazonas, que vive lá pelado, que tem a caça e o peixe, que vivem lá na selva; e que o índio que não fala a língua corretamente, não é mais índio, deixou de ser; isso é uma coisa que não é correta para mim, porque o índio é aquele que tem todos os ensinamentos do seu povo, guardados na sua cabeça e que esse ensinamento é recebido toda hora, quer dizer, o índio pode estar lá na cidade, em qualquer lugar, aquele ensinamento está com ele e nunca vai perder aquilo. Acredito que a cor, o cabelo, o jeito de andar, de viver, acho que é não é muito interessante, e sim saber quem ele é, de onde veio, isso é a força dele de ser um índio. (Kanáttyo)*

*Ela [avó de Seu Manuel] era traumatizada porque viu o povo dela sofrendo, morrendo, aí na vista dela. Eles não morreram porque se humilharam pra eles. Quando chegava uma pessoa, que nem você, assim, na casa dela, ela não tinha ----- de jeito nenhum. (...) É. No, não entra no meio dos branco. Eles tinham vergonha de falar porque eles eram, eram, criticados, então, nós, eles, não quisemo mais ensinar por causa disso. Quando eles diziam: "Vovó, como é que a Senhora chamava, me ensina." Aí, ela dizia: "Ah, meu netinho..." Que ela só falava português com a gente. "Oh, meu netinho, eu não vou ensinar*

*porque eu não quero lhe aconteça com vocês o que eu vi que aconteceu com o meu....com o meu...com o meu, com o meu, irmão, com o meu, com o meu, avô, com o meu pai. Ceis tem que ficar falando como eu criei. Seu pai desse jeito, que tratei de vocês ??? contente de estar no meio dos branco e arrumá trabalho, que se não for assim, vocês não trabalha, e eu não vou fazer isso não." Aí, não ensinava. (Seu Manuel)*

Dona Maria D'Ajuda fala do *Ser índio* sem a segurança dos demais, ao contrário, transparece o sentimento de inferioridade e marca a diferença entre os grupos. Talvez seu discurso represente melhor, a meu ver, o que o grupo em geral sente:

*A diferença é que o índio, ele é selvagem, mora na mata, não conhece o que o branco conhece, sobretudo é mais diferente, porque nós não sabemos explicar certas coisas, que o branco sabe. Muitas coisas que você me perguntar, eu não sei explicar, porque não tem uma pessoa que dê uma explicação para nós das coisas. Hoje em dia, até que não, porque já conheço muita gente branca, eles vêm até a minha casa, conversam comigo, mas certas coisas não sei explicar. Está me entendendo? (D<sup>a</sup> Maria D'Ajuda)*

Vistos homogeneamente pelo "olhar de fora", pelo "olhar do branco", ao mesmo tempo em que são índios e são brasileiros hoje, e em um jogo de trocas, criação e pesquisa, tentam construir um lugar de identificação para sobreviver estrategicamente.

A consequência deste jogo de identidades e alteridades será, talvez, o apagamento, ou a idéia de que um grupo destrói o outro pelo contato? Sem contornos claros, mas com pontos de ancoragem, o discurso revela e afeta, pois ao mesmo tempo em que é indígena, visto de forma homogeneizante entre os outros tantos grupos, atendendo à expectativa do "outro", ele é Pataxó. O entrelaçamento e a diferenciação vão ser observados na discursividade lingüística, na documentação, no uso dos recursos etc.

A despeito da presença de marcadores culturais e enunciativos que promovem identificações e adscrições entre os grupos humanos, é importante esclarecer que não existem culturas puras, pois todas estão envolvidas umas com as outras, nenhuma é totalmente isolada ou diferenciada e totalmente monolítica (EAGLETON, 2005)

A importância dos marcadores surge nestas condições. Uma vez que as fronteiras entre os grupos são fluidas e permeáveis devido às idas e vindas e às constantes negociações entre seus membros, os marcadores permitem aos membros de seus grupos

um conforto de se reconhecerem e de se diferenciarem dos que não lhe pertencem. Ademais, em grupos cujos contatos são freqüentes, em caso de fronteiras ou em conflito, por exemplo, os traços potenciais apresentam maiores diferenças para serem percebidos com maior facilidade (McELREATH, 2005).

Sendo assim e ponderando sobre elementos tais como o tempo, há que se considerar as transformações e hibridizações, inerentes à cultura e ao comportamento humano. O discurso, por assim dizer, não escapa a essa inevitável tendência, e não poderia se furtar à sua inerente característica processual e da possibilidade de mistura e hibridização. Embora se diferenciando no início, o híbrido vai aos poucos se incorporando e misturando-se como o gênero predominante (PAGANO, 2001).

Neste sentido Poutignat & Streiff-Fenart (1998) tratam da necessidade da organização das trocas entre os grupos para a manutenção de suas adscrições. O que determinaria a existência de diferentes grupos e sua manutenção ao longo do tempo seria a manutenção das fronteiras independentemente das mudanças que afetam os marcadores aos quais elas se estruturam. Sendo assim, o híbrido, a meu ver, representaria o viés da mudança e manutenção dos grupos, pois ele carrega consigo elementos necessários à transformação cultural, ao mesmo tempo em que não ameaça sua desestruturação, já que é portador de elementos do gênero predominante, onde se reconhece e identifica. O grupo pesquisado parece se encaixar neste perfil.

Seu discurso apresenta a inclusão ou intrusão de elementos de origens variadas que vão demonstrar seu relacionamento estreito com a sociedade nacional, ou com o “mundo do branco” como eles costumam usar. Nele é possível observar o preconceito, termos técnicos, valores cristãos, seu engajamento político e a presença acadêmica em seu meio.

Vocabulário técnico:

*Pra ser reconhecido mesmo, né, falava que não era mais índio, porque não falava português, não tinha mais memória. (Kanáttyo)*  
*É dos velho porque o, o, os velho vai repassando pros novo, os novo vai repassando pros filho, né, então a gente tá fazendo esse trabalho de resgate. (Bayara)*

*A terra é de todos, mas aqui, devido a cultura de alguém que não pertencia aquela tradição de viver em comunidade, aí já vou entrar um pouco na história do povo que vive aqui; lá em Barra Velha, a história do povo é outra.(Kanáttyo)*

*não só a língua, como o que eu acho importante é a interculturalidade, presente na vida do índio.(Kanáttyo)*

*Eles nos ensina e a gente, Pataxó, a gente precisa de mostrar que nóise, que nós temo a nossa identidade própria, né. (Kanáttyo)*

Acadêmico:

*desde quando o povo da minha aldeia me reconhece como índio, pois se nasci ali na aldeia, se meus pais moram lá, se sei onde foi que nasci, se conheço aquela coisa toda dentro da minha aldeia, quer dizer, eu nasci lá. (Kanáttyo)*

*Como eu decifro isto, não é, de mim, é dos ensinamento e do próprio povo, né. ...do próprio povo. (Kanáttyo)*

*Eu disse a ele que ele precisava estudar um pouco mais para ser chefe de índio. (Véio Duardo)*

*E o pessoal qué pegá assim costume já do branco, lá fora, num qué tê um tradicional da, da própria cultura dele, né, então isso a gente tá fazendo pelo casamento (Bayara)*

*Acho que o índio é aquele que tem a raiz, que sabe o que é dele, que sabe o princípio do seu povo, acredito que esse é que o índio. (...) muitas vezes diziam assim: ah! Mas por que é que tem uns índios mais moreninhos do que outros? Respondia: isso não quer dizer nada, porque falam que tem índio só lá no Amazonas, que vive lá pelado, que tem a caça e o peixe, que vivem lá na selva; e que o índio que não fala a língua corretamente, não é mais índio, deixou de ser; isso é uma coisa que não é correta para mim, porque o índio é aquele que tem todos os ensinamentos do seu povo, guardados na sua cabeça e que esse ensinamento é recebido toda hora, quer dizer, o índio pode estar lá na cidade, em qualquer lugar, aquele ensinamento está com ele e nunca vai perder aquilo.(Kanáttyo)*

Valores cristãos:

*É, então a gente fica difíci, e hoje a gente considera muito que a gente tem um avanço, de, do meu tempo prá cá, já do, dessa maioria dos novo, graças a Deus que a gente deixa o pai que já tá abençoando, que tá ajudando que os filho da gente hoje já tenha registrado como nome indígena né, porque antes num era registrado, nós não tinha um reconhecimento, né? (Bayara)*

Preconceitos raciais:

*igual eu fico té pensano que hoje existe a própria discriminação com os próprio indígena...(Bayara)*

*o homem branco, por mais que queira respeitar, ele não sabe como fazer isso, porque não aprendeu a respeitar o que é dele. Tudo o que*

*tem na terra, temos que saber respeitar, e o índio que é índio, o que nasceu na aldeia, sabe respeitar essas leis que tem na natureza (Kanáttyo)*

*Muitas vezes a pessoa diz que é índio, ele tem sangue de índio; sempre procurou ser índio, mas na verdade o coração dele, sua alma não é de índio. Acontece com pessoas brancas e até com índio mesmo, que partem para fora, vão estudar e esquecem da aldeia; essa parte está lá na aldeia, com os espíritos, com a força da natureza; ele já tem outra parte que não é dele e com isso vai deixando de ser índio. (Kanáttyo)*

*Agora tem os preto misturado também, né, que já chegou pra lá, né. Que o Capitão consentiu, né, que lá tinha um capitão, que consentiu tudo isto aí que existe hoje. (Véio Duardo)*

A incorporação dos termos acadêmicos ou técnicos, utilizados comumente na literatura e discurso especializado, demonstra não apenas a afinidade, mas também a atualidade dos informantes com a política social nacional e com as discussões acerca do tema que lhes interessa intimamente, revelando uma noção muito mais própria de quem é o índio.

Tomando um caminho inverso ao que historicamente aconteceria com os grupos étnicos nos séculos anteriores, o grupo indígena Pataxó, em meio à sua intensa dinâmica cultural de criação de tradições e identidade, partiu do mundo das idéias – dos conceitos acadêmicos e legais que estabelecem oficialmente o que é ou não um grupo étnico – e materializou um discurso. Elaborou um conjunto de artefatos que é *reconhecido* e vendido como *artesanato Pataxó*; estruturou uma *língua*, ainda restrita a termos isolados, mas que é *reconhecida* por eles como *própria*. *Vestem-se como índios Pataxó*; participam de rituais *reconhecidos* como da tradição dos *antigos Pataxó*; não se reconhecem como “brancos”, tampouco querem ser tratados na marginalidade destinada às minorias étnicas no Brasil. É assim, nestes pontos, que são Pataxó: com plena consciência dos conceitos, oficiais e jurídicos, e dos meios através dos quais poderiam efetivar seu intento, garantiram a delimitação das terras de sua reserva e a venda do artesanato, assegurando os meios físicos de sobrevivência.

## PARTE III

## V. CONCLUSÃO

*Vê-se que a experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza. Conhecer essas coisas era patentear o sistema das semelhanças que as tornavam próximas e solidárias umas às outras; não se podia, porém, fazer o levantamento das similitudes senão na medida em que um conjunto de signos formava o texto de uma indicação peremptória.*

(FOUCAULT, 2002 p.57)

### DISCUSSÃO FINAL

Início este capítulo com o questionamento que precedeu a delimitação da hipótese norteadora desta tese: *A utilização integrada de ferramentas metodológicas e teóricas de disciplinas diferentes contribui para a investigação do processo identitário de grupos étnicos?*

Os estudos sobre processos de constituição das identidades, sobretudo étnicas, são realizados em perspectivas e abordagens variadas, integrando disciplinas, departamentos e grupos, sejam eles acadêmicos ou não. Trata-se de um processo complexo, devido às grandes possibilidades de arranjos, definições e variáveis envolvidos uma vez que a base em si é complexa: o ser humano.

Acredito ter me *identificado* neste perfil multidisciplinar ao integrar áreas diferentes, porém afins, com o objetivo de desvelar a complexidade das relações envolvidas no processo de constituição identitária pela qual passa o grupo indígena Pataxó que habita as áreas da Reserva Indígena Guaraní, em Carmésia, Minas Gerais.

A análise realizada a partir da perspectiva teórico-metodológica de cada disciplina proporcionou um quadro representativo de uma parcela do processo histórico que o grupo estudado vem atravessando ao longo do seu contato com o branco colonizador. Reforço a expressão *uma parcela* por considerar que se trata de uma dinâmica que não se esgotou e

que não foi investigada em sua totalidade. Os resultados obtidos, a análise realizada e as conclusões a que cheguei são apenas algumas de suas possibilidades. Tal qual propõe a Teoria do Pensamento Complexo (MORIN, 2004), que reage contrariamente a uma verdade única, sem, no entanto, negar seu fundamento. Cada uma das disciplinas que escolhi, com sua contribuição, foi integrada qualitativamente e teve seus princípios preservados. É neste momento de conclusão que seus resultados deverão ser conectados.

É neste momento, ainda, que se faz necessária a apreciação destas escolhas. O caráter multidisciplinar da pesquisa pode suscitar críticas quanto à sua abrangência teórica e metodológica. A este respeito, me aproprio dos termos de Martins, segundo o qual *a proliferação excessiva de especialidades do conhecimento produz efeitos indesejáveis para uma formação intelectual e construção de uma visão de mundo mais universal* (MARTINS, 2002, p.100). Ao tratar de um objeto cuja essência e interações são tão complexas e de difícil previsibilidade e mensuração, creio ter lançado mão dos meios apropriados. Investigar um grupo humano na perspectiva de sua constituição identitária por meio de vias que possibilitem abarcar uma maior ocorrência de eventos assegura uma discussão fundamentada nas dimensões em que esse processo ocorre.

A integração das disciplinas proporciona a aplicabilidade de determinados conceitos que perpassam as múltiplas dimensões da vida do grupo, mas que sob abordagens analíticas variadas resultam em uma análise diferenciada e enriquecida. Um exemplo é o conceito de sobrevivência. Por um lado, a abordagem das Ecologias demonstrou as adaptações do grupo visando sua sobrevivência em nível básico, ou seja, as estratégias adotadas para garantir, entre outros, a alimentação, o vestuário, a moradia, a cura para doenças e a educação. Algo próximo à sobrevivência dos Pataxó como quaisquer seres humanos. Por outro lado, sob o olhar *retrô* da Arqueologia, a estratégia adotada pelo grupo foi investigar suas origens, resgatar traços do seu passado e traduzir em seus termos elementos emprestados de grupos aparentados para os quais denominaram de *cultura Pataxó*. Constituir uma tradição, reinventar uma língua, resgatar mitos, histórias, rituais e

nomes indígenas representa o esforço do grupo visando sua sobrevivência como grupo étnico. Em uma terceira perspectiva, seu discurso se volta para o convencimento do ouvinte quanto às suas origens indígenas e ao seu passado de sofrimento e opressão. Falam de seus sentimentos de pertencimento ao grupo e do que é ser índio, bem como do seu conhecimento sobre sua história e da sua luta cotidiana visando um futuro melhor para as novas gerações. Revelam, ainda, os conflitos internos e as posições de cada um dos líderes das comunidades. Nestes momentos, se constituem sujeitos e a estratégia revelada consiste em marcar papéis e funções.

Se Benveniste (1989; 1991) delimita seu objeto de estudo como a enunciação, o outro lado, etnográfico, vai se fundamentar no conteúdo de seu discurso. É quando passa a valer o sentimento de pertencimento e auto-identificação ao grupo como critérios de identificação étnica, a despeito da cultura material e demais critérios antropológicos serem polêmicos o suficiente para estruturarem um acalorado debate.

Por outro lado, não foi possível realizar as análises dos dados para as disciplinas como se fosse um especialista em cada uma delas. Considerando que a Arqueologia e as Ecologias foram utilizadas como disciplinas associadas à Linguística, seu reflexo é a hierarquia dos dados e disciplinas.

Os dados disponíveis para a análise do processo de constituição identitária entre os Pataxó através de marcadores foram as entrevistas, as observações de campo, fontes bibliográficas que remetiam à sua história, além da minha dissertação de mestrado (CARDOSO, 2000), de dados documentais e fotografias.

Estas últimas, especialmente na Arqueologia, ajudam no registro e na identificação de traços e objetos que ilustram o ambiente, a paisagem e a cultura de um grupo. Segundo Shanks (1997), a idéia de se usar a fotografia é que ela é pouco afetada pela interpretação do observador, representando de forma mais objetiva e natural as técnicas necessárias para a análise do registro encontrado. Ademais, as fotografias permitem o reconhecimento de

certas relações sociais que, só poderiam ser percebidas a partir de um ponto particular. Usei as imagens capturadas nas fotos nestas duas perspectivas, visando subsidiar o meu leitor para que ele pudesse compartilhar comigo as impressões e interpretações que, eventualmente, as demais fontes não fossem suficientes para revelar.

Assim como empreguei imagens e fotografias para ilustrar e complementar informações não expressas no texto, o grupo lançou mão do mesmo recurso. Através das imagens recuperadas nos registros históricos dos viajantes, como Maximiliano, por exemplo, os Pataxó tiveram acesso ao seu passado. Juntamente com os elementos que obtiveram junto com seus primos Xerente, elaboraram um artesanato que chamam de artesanato Pataxó. Através dele, são identificados como tal pela sociedade nacional e garantem sua subsistência pela venda das peças.

O discurso utilizado foi o obtido a partir de fontes históricas e documentais, bem como das entrevistas realizadas no trabalho de campo. As discursividades sobre as quais falava Marcuschi (2003) foram utilizadas com o apoio das disciplinas associadas, a saber, Ecologias e Arqueologia.

Meus primeiros questionamentos nesta tese foram os seguintes: *é possível perceber a dinâmica do processo identitário a partir dos marcadores culturais? É possível identificar ou classificar grupos étnicos através de marcadores presentes em discursos, nos documentos históricos, em imagens e na cultura material?*

Para responder a estas questões recuo no tempo e me fundamento, inicialmente, em F. Boas, E. Sapir e B. L. Whorf. A utilização de marcadores culturais e enunciativos visando a identificação e adscrição de grupos organizados, étnicos, religiosos ou classes sociais, deve a estes autores, sobretudo, a visão relativista de cultura, considerando suas tendências e dinâmicas próprias. Neste sentido, o processo vivenciado pelos Pataxó deve ser observado como único e entendido a partir de suas especificidades, ainda que existam

referências a exemplos e modelos que expliquem os elementos ali encontrados. Ao tratar dos empréstimos lingüísticos, Boas estabeleceu, mesmo que implicitamente, a existência de fronteiras permeáveis e possibilitou a utilização de termos e artefatos semelhantes por grupos diferentes segundo sua perspectiva particular. Foi desta forma que os Pataxó procederam ao se apropriarem de elementos da cultura material Xerente, grupo lingüístico aparentado, e de elementos da língua Maxakali, moldando-os na sua forma e leitura. Segundo Hall (1997), traços culturais são traduzidos de acordo com o olhar e os interesses do grupo. Lévi-Strauss tratou esta questão na perspectiva da troca: *Nós não podemos evitar o ato de troca, porque é através da troca que a cultura como sistema é construído* (LÉVI-STRAUSS *apud* ELSSAS, 1992, p.145). Franz Boas, no entanto, acentuou sobremaneira a influência da cultura sobre a organização social dos grupos.

Diante do quadro proporcionado pela análise ecológica, foi possível verificar a relação recíproca e determinante do meio ambiente sobre os Pataxó, sobretudo quanto à utilização dos recursos. Não apenas sob esta visão utilitarista, mas considerando as relações que se formam a partir da apropriação do espaço, do conhecimento e desconhecimento do meio e seus recursos, bem como das conseqüências das bruscas mudanças de lugar e do reflexo que as categorias de lugar de origem exercem sobre as orientações comportamentais e de valor do grupo. O meio em que o grupo está inserido representa fator determinante na investigação dos marcadores, uma vez que estes constituem a expressão do que é próprio do grupo.

Assim como Boas, Sapir defendia a dinâmica cultural e predizia a permeabilidade das fronteiras dos grupos. Segundo ele, formas e significados se modificariam e se renovariam ao serem compartilhados, mas um conjunto deles permaneceria preservado e garantiria a manutenção das características centrais dos grupos. É possível que este argumento esteja fundamentando as ações dos Pataxó, pois eles sabem que, mesmo tendo perdido sua língua e grande parte de sua cultura e conhecimentos tradicionais acumulados pelos seus antepassados, não é seu aspecto físico ou seu modo de vestir atual que

compromete, efetivamente, seu reconhecimento étnico legal e acadêmico. São os elementos centrais e “escondidos”, e talvez aqui possamos chamar B.L. Whorf e seus *criptotypes*, que impulsionaram o grupo a considerar-se etnicamente definido. O estabelecimento de categorias faculta aos indivíduos não apenas a possibilidade de se reconhecerem como pertencentes ou não aos grupos em que estão inseridos, mas favorecem a sua coordenação e organização interna. A análise das três disciplinas revelou este viés dos Pataxó, a sua grande marca que incorpora os aspectos culturais e enunciativos estudados, ou seja, a sua desorganização interna devido ao momento de transição e às constantes adaptações.

No caso específico deste trabalho de pesquisa, me propus a investigar o processo identitário por meio de marcadores culturais e enunciativos em um grupo organizado que vivencia um momento de transição. Considerei os marcadores como suportes de discursividades (SOUZA, 2001) e como signos – produtos sociais e portadores de um significado compartilhado (BAKHTIN, 1988).

A paisagem seria um dos suportes para que as marcas culturais fossem impressas ao longo do tempo (BALÉE & ERICKSSON, 2006). A observação do Memorial Descritivo da RI Guarani (Figura 10) possibilita a distinção, ainda que geral, do espaço em comunidades segundo as lideranças familiares. Considerando que um dos critérios utilizados como elemento de distinção étnica é o princípio do nascimento e seu local geográfico (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998). É também um critério local de indianidade e fonte de conflitos na comunidade. Sendo continuamente acusado de não pertencer à comunidade e de não compartilhar a cultura do grupo, devido, sobretudo, ao local que habitava na Bahia – periférico em relação à Aldeia de Barra Velha –, Seu Manuel e sua família ocupam a área central da RI e mais próxima ao Posto Indígena da FUNAI. Outras práticas atribuídas ao seu grupo em relação ao uso do espaço e que interferem na distribuição das famílias na Aldeia são a posse da terra e tentativa de estabelecimento de um pesque-pague. A alteração das práticas de subsistência no grupo e a introdução de

novas práticas a partir da exploração econômica dos recursos locais não parece ser vista positivamente pela comunidade. Possivelmente devido à ameaça que a introdução de “costumes de branco” pode representar à sua identidade indígena, que é mantida sob um esforço contínuo do grupo.

A paisagem da RI Guarani sugere um ambiente desgastado pelo uso intensivo de café, pelo relevo montanhoso e pela escassez de recursos hídricos ... pelo menos na perspectiva do grupo Pataxó que chegou da Bahia. Acostumados a um ambiente plano, onde a água e a floresta representavam as fontes para a coleta de recursos alimentícios abundantes, o novo ambiente representou um choque adaptativo. A adoção de novas práticas de subsistência era necessária, pois precisavam sobreviver à escassez de recursos disponíveis ao extrativismo. No entanto, alterar em demasia os hábitos de um grupo que visava se manter segundo a representação nacional e assim assegurar os recursos financeiros necessários à nova demanda que surgia, significava um período. O desconhecimento da flora e fauna local, bem como a prática incipiente da agricultura em Minas Gerais não significa, necessariamente, uma falta de iniciativa do grupo ou um desinteresse em mudar e se adaptar de forma mais rápida. Ao contrário, pode ser uma tentativa de frearem a avalanche de mudanças que vêm sofrendo historicamente e se organizarem, definindo quem são.

Ao observar o ambiente da Aldeia de Barra Velha e estudar os relatos dos entrevistados e registros históricos, a Mata Atlântica surge como um elemento de desorganização e organização do grupo, nesta ordem. Nos oitocentos o grupo acabou por se integrar nos aldeamentos devido, em grande parte, à diminuição do seu território. As consequências desta derrota foram a alteração do estilo de vida nômade, caçador-coletor e a perda da sua cultura e conhecimentos substituídos por um estilo de vida sedentário e dependente de uma agricultura de subsistência nos moldes ditados pelo agente externo. Nos novecentos, o desmatamento das áreas florestais do Parque Nacional do Monte

Pascoal representou uma reorganização do grupo a partir do fornecimento da matéria-prima necessária à produção do artesanato que, mesmo não sendo por eles utilizado, serve como referência para sua identificação com o grupo.

Ao observar as imagens disponíveis do grupo, tanto as históricas quanto meus registros fotográficos e aqueles disponíveis na internet, é possível verificar a utilização de traços culturais como uma afirmação da indianidade Pataxó. Utilizo a expressão indianidade devido aos objetivos claros do grupo em sobreviver de suas origens étnicas, o que os insere no contexto político contemporâneo de luta e valorização da identidade indígena.

No entanto, as observações do seu cotidiano em campo levaram à reflexão do valor simbólico dos elementos e do uso que o grupo faz deles. Considerando que os artefatos culturais que os povos fazem e usam constituem as bases gerais para o entendimento do que as pessoas pensam e como elas vêem seu mundo (KASSAM & MEGERSA, 1989) é possível refletir sobre a dualidade enfrentada pelo grupo. Ora representando um grupo indígena ora vivenciando o dia-a-dia de uma comunidade rural ou tradicional do interior de Minas Gerais, o sincretismo é revelado em suas falas, ações, crenças e representações se constituindo como a própria marca do grupo

*A relação de um grupo humano com seu meio ambiente revela nuances de seu processo identitário?* Thomas (2001) verificou que o saber etnobotânico representa um marcador cultural do grupo que ocupa as áreas da Aldeia de Barra Velha, sobretudo no que se trata das questões medicinais. No entanto, o que dizer a respeito do grupo que migrou para Minas Gerais? Durante a interpretação dos dados, verifiquei que estes apresentam uma dependência cada vez maior dos grupos de fora, sejam eles “os brancos” sejam os seus parentes de Barra Velha. Como não detêm conhecimento suficiente do novo ambiente, não o utilizam da forma necessária para a sua subsistência, em todas as instâncias. Buscam na Bahia a matéria-prima e a técnica para a confecção do artesanato, principal fonte de renda e elemento de referência para a “prova de sua identidade”; pouco utilizam as espécies

vegetais locais para fins medicinais ou rituais; em termos de adornos ou vestuário, estes são comprados ou doados. Desta forma, além de dependerem das relações externas que têm de estabelecer e renovar continuamente, isso implica em custos para a comunidade, além de um “sobre uso” dos recursos naturais do Parque Nacional do Monte Pascoal. Não bastassem estas questões, os saberes que o grupo detinha, não estão sendo transmitidos para a geração mais nova, estão sendo substituídos por outros, “resgatados” e por aqueles que aprendem formalmente nas escolas.

Nas análises realizadas sob a perspectiva das disciplinas escolhidas foi possível verificar que o grupo não se reconhece no novo ambiente para o qual se mudaram há menos de 30 anos. No entanto, as três sugerem a adaptação dos seus membros às mudanças e aos recursos disponíveis, com a ressalva de que mantêm os elementos da sua história. Exemplos destas adaptações, em nível ecológico, são os *segredos* ou a utilização de novas matérias-primas para a confecção do seu artesanato, as alternativas de subsistência como pesque-pague e a prática de agricultura (mesmo que incipiente) sob a orientação técnica e adequada ao ambiente. Mesclando a história e o novo meio onde estão inseridos, brilhantemente ajustaram as provas que mediam as exigências físicas dos noivos. Uma vez que não dispõem da madeira de outrora e o relevo da área mineira demandar um esforço maior que as planícies praianas, para se casar os jovens Pataxó carregam blocos de rocha por 500m de relevo acidentado, em substituição aos 1.000m de corrida com uma tora de madeira nas terras baianas.

No entanto, apesar do aparente consenso na utilização dos adornos, vestuário e pinturas ao estilo indígena Pataxó em eventos específicos, foi averiguada a tensão no grupo quanto à padronização dos comportamentos. O evidente conflito entre as lideranças, especificamente Kanátyo e Seu Manuel, resulta na revelação dos segredos e acordos internos quanto às estratégias adotadas pela comunidade. Enquanto Kanátyo se esforça em minimizar a *indianidade* de seu opositor através dos critérios locais e acadêmicos de identificação étnica, possivelmente visando destituí-lo de sua posição de poder, Seu Manuel

revela *os segredos ou acordos internos* por trás das ações padronizadas adotadas pelo grupo e orientadas pelas lideranças. Segredos tais como a invenção de palavras na língua Pataxó, o emprego de estilos tradicionalmente reconhecidos como indígenas na construção das edificações da RI e a criação de mitos de origem.

A recuperação do direito de utilizar nomes indígenas representa uma vitória para o grupo. Apesar da intensa e histórica influência católica sobre o grupo e da proibição que os padres impuseram sobre os seus antepassados, a utilização dos nomes indígenas é hoje um dos movimentos de recuperação de identidade étnica e de constituição da língua. Apesar desta ação positiva, a geração a que pertencem os líderes não utiliza seus nomes indígenas entre si. Estes são ouvidos apenas na presença de estranhos ao grupo ou em situações que a identidade do grupo esteja em risco. A fim de mostrar minha afinidade com o grupo da RI Guarani, me apresentei a Zé Urubaiá como uma conhecida de Bayara. Ao perceber seu olhar meio desconfiado e nenhuma palavra de retorno, me lembrei de seu apelido, “Nem”. Pronto, estabeleci a relação de amizade. Este foi apenas um exemplo, porque durante os trabalhos de campo, os adultos eram continuamente chamados pelo seu nome de batismo ou pelos apelidos, os nomes indígenas raramente eram utilizados.

Se os ecólogos reconhecem na linguagem uma das mais poderosas formas de mapeamento cultural e que as culturas produzem mapas de significados através dos quais o mundo é feito mais inteligível, a linguagem pode, porque não, desbloquear os segredos da paisagem: quando a linguagem desaparece, o conhecimento também pode desaparecer como ela (RAFFLES & WINKLERPRINKS, 2003).

*É possível delimitar fronteiras e estabelecer limites a ponto de definir grupos étnicos ou culturais a partir de traços ou reminiscências culturais?* A resposta começa a partir da seguinte afirmação: *Pessoas e culturas podem desaparecer, mas sua cultura material freqüentemente sobrevive no registro arqueológico e pode ser usada para reconstruir seu passado* (KASSAM & MEGERSA, 1989, p.23). No entanto, este não foi o caso dos Pataxó.

A pesquisa arqueológica na área correspondente ao território de ocupação do grupo na Bahia não foi suficiente para constituir um conjunto de elementos característicos da cultura Pataxó no período que antecede o contato com o branco colonizador. Historicamente, os registros sobre os Pataxó são escassos por se tratar de um grupo de caçadores-coletores nômades, cuja cultura material possivelmente seria menos abundante que seus conterrâneos agricultores. Assim, utilizam as imagens dos Botocudos, com os quais são confundidos ou igualmente identificados em alguns registros históricos e documentais. O resultado é a produção de um artesanato fundamentado em elementos históricos mistos, no empréstimo de formas e conceitos com seus parentes e nos ajustes deste conjunto apurado segundo a matéria-prima disponível e a demanda do mercado consumidor.

Se elementos do vestuário, artefatos como utensílios de cozinha, adornos e equipamentos para coleta e caça, bem como estilos arquitetônicos representam sinais objetivos de identificação e adscrição entre os grupos humanos, creio ter me defrontado com um caso em que marcadores culturais não estão claramente definidos. Mais ainda, se os mitos e os nomes de espécies utilizados para classificar ou categorizar elementos da cultura de uma sociedade são um índice para medir as relações entre o homem e seu ambiente (MORIN, 1990; KEMPTON, 2001), creio poder dizer que o grupo encontra-se em transição de um completo desconhecimento para um futuro alinhamento com seu meio. Seus esforços sugerem esta tendência, mas a atualidade revela apenas um lugar de assentamento.

Uma possível explicação para esta ocorrência, que possivelmente se multiplica em várias, tanto no Brasil quanto na América Latina, se volta ao momento de transição que o grupo se encontra. Situam-se entre aquilo de que podem usufruir e constituir como próprio a partir dos recursos do seu meio e aquilo que acreditam ser o ideal para o estilo de vida que querem adotar – ou fazer crer àqueles que, direta ou indiretamente, proporcionam sua sobrevivência.

Uma marca do grupo, comportamental que seja, é se adaptar. Ser um híbrido, com um pé no passado, almejando a garantia do futuro, sem alterar uma imagem. Os marcadores culturais são muito mais comportamentais que materiais. Neste sentido, os marcadores enunciativos e simbólicos associados a normas e códigos morais de comportamento, legais e econômicos (BOYD & RICHESON, 2005) se tornam a referência para a distinção do grupo.

Embora não tenha reconhecido expressões ou gírias capazes de distinguir estilos ou categorias (ANDRADE, 2006; MORAES, 2007), foi possível perceber a utilização do passado como um elemento de referência e constituição dos entrevistados. Assim como o tempo passado, o espaço se configura como um elemento de subjetivação dos membros da RI Guarani. Referem-se aos locais como uma complementação.

Perpassando toda a vivência dos Pataxó, o passado é freqüentemente invocado ou referenciado com vistas legitimar a autoridade ou a consolidação da identidade:

*O passado é uma tela mutável da qual podem ser desenhadas muitas histórias e crenças que servem para as necessidades do presente. Esse processo de reconstrução da memória social é parte de uma vinda imediata entre experiências, percepções, relações sociais e idéias. ... A memória, como o sentido de lugar, invoca a história do engajamento social com o entorno e com a paisagem. ... Assim como uma resposta sensual a arte e a arquitetura podem ser forças através de legitimação social e política...emocionalmente carregadas localmente podem ser pontos locais poderosos para a transformação social. (VAN DYKE, 2004 p.414)*

Quando abordam o passado, constituem-se sujeitos na enunciação, marcando o europeu, o bandeirante. Até mesmo nos textos históricos, a subjetividade é clara, se constituem na oposição aos Tupi, pois são os Tapuia, não-Tupi. São os “Não”: Na atualidade, esta situação de negação ou de não pertencimento se mantém em relação à sociedade nacional, local (Carmésia, MG), aos parentes da Bahia e em relação a si mesmos. Devido a questões internas, estabeleceram critérios identitários excludentes que reproduzem esta situação de negação e oposição entre os membros da comunidade da RI

Guarani. Afinal, quem são os Pataxó? São os “Não-brancos” ou os “Não-índios”, porque ora são uns ora outros.

No presente, o ponto de subjetivação é mais complexo e necessita da textualidade para ser marcado. São várias as referências à memória, ao espaço e, por vezes, é necessário todo o contexto ou a conjugação de mais de um elemento para a identificação de quem se fala ou sobre quem se fala. A propósito, em alguns momentos, é sobre quem se fala que o sujeito se constitui, como no caso de Seu Manuel e Kanátyo. Neste momento de enunciação, os interesses dos sujeitos foram revelados (BENVENISTE, 1991) e se constituíram em relação a si mesmos.

### **Considerações Finais**

Em minha dissertação de mestrado (CARDOSO, 2000), de certa forma concluí que havia dois tipos de identidade indígena em construção. Um delas visando corresponder ao imaginário nacional. Neste processo, os artefatos – aqui entendidos como adornos corporais, peças do vestuário, armas e instrumentos musicais utilizados em rituais –, as pinturas corporais, os rituais, as histórias e a língua constituem os elementos adscritivos do grupo em relação *aos de fora*. Por esta via, o grupo estrutura sua sobrevivência diária, vendendo seu artesanato e divulgando nas escolas e instituições, sua história e demanda.

O segundo tipo de identidade que evidenciei foi aquele que acompanha as diretrizes acadêmicas e legais de determinação étnica. Em suas falas os entrevistados se reconhecem como índios, sentem-se como tais e marcam sua diferença em relação aos demais grupos étnicos. Estas diferenças não devem ser medidas pelos traços físicos (o que pode comprometer muito o grupo devido à histórica miscigenação a que se submeteram!), mas tão somente pela sua cultura, tradição, história, origem etc.

Agora, neste *retrabalho*, acredito ter encontrado um terceiro momento, aquele sobre o qual falei na Introdução: o das múltiplas identidades, sobretudo no que se refere a um grupo em constituição. Assim, o que foi apropriado e tornando próprio parece revelar o grupo situado em um limbo, em um lugar provisório de fechamento de identidades realizado através do olhar homogeneizante do branco e da resistência que toma forma a partir da memória. Trata-se de um grupo cuja identidade apresenta-se fendida, esboçada, inacabada, estruturada pela formação discursiva e imaginária, jogando com elementos da atualidade capitalista que afetam sua memória e sua forma de lidar com o seu passado.

Um lugar provisório, mas um lugar histórico. Histórico, porque existe por si mesmo e em uma regularidade de palavras que constroem uma língua que se tornará autêntica. Lugar porque produz regularidade não apenas na língua, mas na cultura material e imaterial. Possivelmente porque seu passado também representa uma nebulosa para o grupo, pois a perda da língua, dos costumes e valores associados, implicou na “desorganização” do grupo.

O grupo estudado vive um processo de estruturação, organização, adaptação e mudança intergeracional. A estratégia é resgatar o que seus antepassados foram e ajustar seu modo de vida de acordo com a demanda da sociedade nacional e sua representação de índio com os recursos disponíveis.

Bem, então não têm uma “língua natural”? Mas, têm uma cultura, um jeito de ser próprio e se expressam em português, assim, então, não são um grupo identitário? Estão constituindo uma tradição, fazem artesanato e até elaboraram um dicionário. O que é ser índio, então? Segundo Green (2008), o conhecimento indígena é uma criação híbrida em contraponto à globalização e esboça uma forma romântica da noção ocidental de cultura como estática e delimitada. A meu ver o grupo que estudei constitui um grupo étnico, no entanto, qual grupo seria este é que não me compete estabelecer uma vez que esta tese não corresponde a um laudo antropológico. O fato de possuírem um modo de vida próprio, ainda que em transição, é que os constitui. Este próprio se baseia na discussão de De

Certeau *uma vitória do lugar sobre o tempo* (DE CERTEAU, 1996, p.99). Quanto tempo demora esse tempo para se tornar próprio?

Se o leitor não conseguiu distinguir os marcadores enunciativos e culturais adscritvos do grupo Pataxó estudado durante a leitura desta tese, possivelmente se deve ao fato de não serem explícitos e tão óbvios como revela a bibliografia para os grupos em geral. A esta explicação, acrescente-se que o processo identitário não é uma simples utilização de artefatos e histórias. Não se constitui um grupo étnico a partir de falas programadas e objetos manufaturados e vendidos em representações teatrais. No caso específico estudado, nenhum dos marcadores, seja enunciativo ou cultural, isoladamente, seria capaz de proporcionar a distinção do grupo em relação aos demais. A distinção ocorre por meio do conjunto.

Quanto à minha hipótese de pesquisa: se os grupos étnicos se distinguem uns dos outros através de marcadores, aqui definidos como culturais e enunciativos, então, é possível verificar os processos de constituição identitária através destes elementos presentes no discurso, nos documentos históricos, nas imagens e na cultura material dos grupos humanos e essenciais aos seus processos de adscrição e identificação. Posso acolhê-la se considerar que, de acordo com o caso estudado, houver uma integração de dados e disciplinas, pois isoladamente não seria possível avaliar o processo de adscrição e identificação. As três disciplinas demonstraram que o grupo se encontra em processo de estruturação e organização interna. Ainda sem saber quem são, efetivamente, necessitam do passado, da representação nacional de índio, do estigma que incide sobre o grupo e da discriminação da qual que historicamente são alvo, porque isto alimenta a possibilidade de se apresentarem como índios e venderem seu artesanato. A dependência de práticas agrícolas ou do seu conhecimento e aproveitamento dos recursos naturais que têm disponíveis na atualidade comprometeriam a subsistência do grupo.

Este foi o quadro elaborado junto aos Pataxó quanto ao seu processo de constituição identitária a partir de marcadores culturais e enunciativos. Acredito que, de certa forma, estejam cientes de suas múltiplas identidades, pois:

*Acho que muitas vezes o índio é muito generalizado, porque algumas pessoas, vêem um índio e falam assim: o índio! Mas cada povo tem seu jeito de ser, de viver em comunidade. E dentro da comunidade, cada membro tem um outro jeito de ser. (...) Considero que sou membro de uma nação, que é a Pataxó, então eu tinha direito de ser Kanáttyo Pataxó, nação Pataxós, não nação brasileira, porque acho que vim de uma nação, e a nação brasileira ela é uma nação onde todas as raças estão juntas. A nação Pataxós, é especificamente uma nação, ela tem os seus conhecimentos, seu jeito de se organizar, de viver e tem uma sabedoria que é totalmente diferente da nação brasileira. (Kanáttyo)*

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, José A. **Repetição e marcadores discursivos na produção textual de alunos**: uma apropriação discursiva da escrita. 208f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa Pós-Graduação em Letras do Centro de Artes e Comunicação. 2006.

ATHAÍDES, Jésus M.; MACHADO, Laís A.; SOUZA, André T. **Cuidando do patrimônio cultural**. Goiânia: Ed. UCG, 1997.

BAKHTIN, Mikhail [V.N. Volochínov]. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na Ciência da Linguagem**. 4.ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, 1988.

BALÉE, William. (ed.) **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press. 1998.

BALÉE, William; ERICKSON, Clark L. (eds.). **Time and complexity in Historical Ecology: studies in Neotropical Lowlands**. NewYork: Columbia University Press, 2006.

BARICKMAN, B.J. "Tame Indians", "Wild Heaths", and settlers in southern Bahia in the late eighteenth and early nineteenth centuries. **The Americas**, vol. 51, n.3, p.325-368, 1995.

BARTH, Fredrik (comp.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BAUMANN, Timothy. Defining ethnicity. **The SAA Archaeological Record**, p.11-14, Sep, 2004.

BECKER, Egon et al. **Sustainability: a cross-disciplinary concept for social transformations**. Paris: United Nations Educational, 1997. [MOST Policy Papers 6].

BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral II**. Campinas, SP: Pontes; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral I**. 3 ed. Campinas, SP: Pontes; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

BLACKMUR, Richard P. Linguagem como gesto. **Revista USP**, São Paulo, n.57, p.227-239, mar/mai, 2003.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. (Org. e Trad. Celso Castro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOAS, Franz. On Alternating Sounds. **American Anthropologist**. vol.2, no. 1, p. 47-54, jan, 1889.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Éclea. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979. (Série 1ª - Estudos Brasileiros. Volume 1).

BOYD, Robert; RICHERSON, Peter J. **The origin and evolution of cultures**. New York: Oxford University Press, 2005.

BRANDÃO, Carlos R. **Identidade e etnia**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRONDIZIO, Eduardo S.; MORAN, Emilio F. Human dimensions of climate change: the vulnerability of small farmers in the Amazon. **Phill. Trans. R. Soc. B**, v. 363, p.1803-1809, Feb. 2008.

BRONDIZIO, Eduardo; SPIERENBURG, M.J.; TRAVERSE, M. Cultural perceptions, responses and services relating to ecosystems. In: SRIVASTAVA, Vinay Kumar & SINGH, Manoj Kumar. **Issues and Themes in Anthropology**. 2004. p. 557-600.

BRUMFIEL, Elizabeth M. Its a material world: history, artifacts, and anthropology. **Ann. Rev. Anthropol.** v.32, p. 205-23, 2003.

BRUNER, Jerome. Frames For Thinking. In: OLSON, David R. & TORRANCE, Nancy (eds.). **Modes of Thought: Explorations in culture and Cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BUCHLI, Victor. A Interpreting material culture: the rouble with text. In: Hodder, Ian et al (eds). **Interpreting Archaeology: finding meaning in the past**. New York: Routledge, 1995.

CAMPOS, Marcio D. **Saberes e Práticas em Diferentes Contextos Sócio-Culturais**. Disponível em < <http://www.sulear.com.br/new/textos.html>> Acesso em 01 set 2007.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

CANDIDO, Maria Inez. Documentação Museológica. **Caderno de Diretrizes Museológicas 1**, Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura/Superintendência de Museus, 2002.

CARDOSO, Juliana S. **O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os índios Pataxó**. 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa EICOS/Instituto de Psicologia. 164f.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. 2ed. São Paulo: Brasiliense. 1987.

CHAFE, Wallace. Some things that narrative tell us about the mind. In BRUNER, Jerome. **Acts of meaning**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. 2 ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COELHO DOS SANTOS, Francisco. Meios de comunicação social / Meios de complexificação social. In: A. Fausto Neto; Milton J. Pinto. (Org.). **O indivíduo e as mídias**. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996.

CORMIER, Loretta A. Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia. **Mana**, vol.11, n.1, jan. 2005.

CORRÊA, Roberto L.; ROZENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROZENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

CRESWELL, John W. **Research Design: qualitative, quantitative, and mixed methods approaches**. 2ed. London: Sage Publications, 2002.

CRIADO, Felipe. The visibility of the archaeological Record and the interpretation of social reality. In Hodder, Ian et al (eds). **Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past**. New York: Routledge, 1995.

CRUMLEY, Carole L. Foreword. In: BALÉE, William. (Ed.). **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press. 1998. p.ix-xiv.

ROSENDAHL, ZENY; CORRÊA, Roberto L. (Orgs.) . **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002

CURRY, Isabelle (org.). **As Cartas Patrimoniais**. 2ed. Rio de Janeiro: Edições do Patrimônio/IPHAN, 2000.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. 11ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

DIAS, Luiz Francisco. **Os sentidos do idioma nacional: as bases enunciativas do nacionalismo lingüístico no Brasil**. Campinas, SP: Pontes, 1996. (História das idéias lingüísticas)

DIAS, Luiz Francisco. Modos de enunciação e gêneros textuais: em busca de um novo olhar sobre gêneros de texto. In: FONSECA-SILVA, Maria da Conceição; PACHECO, Vera; LESSA-DE-OLIVEIRA, Adriana S. C. (Orgs.). **Em torno da língua(gem): questões e análises**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2007. p. 317-329

DOMINGUES, Ivan. Em busca do método. In: DOMINGUES, Ivan. (org.) **Conhecimento e transdisciplinaridade II: aspectos metodológicos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p.17-40

DURANTI, Alessandro. **Linguistic Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

ELSSAS, Peter. **Strategies for survival: the psychology of cultural resilience in ethnic minorities**. New York: New York University Press, 1992.

FOLEY, William A. **Anthropological Linguistics: An Introduction**. Oxford: Blackwell, 2001.

FONSECA, Denise P. R. A marca do sagrado. In: OLIVEIRA, Rogério R. (org.) **As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho da Mata Atlântica**. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio, 2005. pp.11-22

FONSECA, Inês. Identidades e memórias em torno de uma mina: o caso aljustrel. **AIBR, Revista de Antropologia Iberoamericana**, vol. 1, n.3, p. ii-xii, ago/dez, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. (Tradução Salma Tannus Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo A. Lingüística e Arqueologia. **D.E.L.T.A.**, v.15, n.1, fev/jul, 1999.

GARDNER, Howard. **Inteligências múltiplas: a teoria na prática**. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artmed, 1995

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age**. Stanford University Press, 1991.

GLASSIE, Henry. **Material culture**. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1975. (Antropologia, 8).

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar.1982.

GÓMEZ, Manuel Roque. **Patrimônio y Turismo, Atas do Congresso Virtual Perspectivas do Turismo: la gestión Del turismo y sus problemáticas desde visiones sociales**. Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia Naya, [www.naya.org.ar/](http://www.naya.org.ar/), acesso em maio de 2005.

GONÇALVES, José R. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A Editores, 2003.

GOODY, Jack. Literacy in traditional societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

GOW, Peter. A geometria do corpo. In. In. NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp.299-315.

GREEN, Leslie J.F. 'Indigenous Knowledge' and 'Science': reframing the debate on knowledge diversity. **Archaeologies**, vol. 4, n.1, Apr, p.144-163, 2008.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HARDESTY, Donald L & FOWLER, Don D.. Archaeology and environmental change. In: CRUMLEY, Carole L. (ed.). **New directions in Anthropology and Environment: intersections**. Walnut Creek, CA : AltaMira Press, 2001. p.72-89.

HERNANDO, Almuenda. **Arqueología de la Identidad**. Madrid: Akal, 2002.

IANNI, Octavio. **A sociedade global**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

IBASE. **Conflitos sociais e meio ambiente: desafios políticos e conceituais**. Rio de Janeiro: IBASE, 1995. [Seminário de trabalho promovido pelo Projeto Meio Ambiente e Democracia/IBASE]

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

JESSOR, Richard, Ethnographic methods in Contemporary perspective. In: JESSOR, Richard; COLBY, Anne; SHWEDER, Richard A. (eds.). **Ethnography and human development: context and meaning in social inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present**. New York: Routledge. 2002.

JORGE, Vitor O. **Arqueologia, Património e Cultura**, Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2000.

KASSAM, Anessa; MEGERSA, Gemetchu. Iron and beads: male and female symbols of creations. A study of ornament among Booran Oromo. In. HODDER, Iann. (ed.) **The meanings of things: material culture and symbolic expression**. London: Unwin Hyman Ltd., 1989.

KEMPTON, Willet. In: CRUMLEY, Carole L. (ed.). **New directions in Anthropology and Environment: intersections**. Walnut Creek, CA : AltaMira Press, 2001. p. 49-71.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34. 1994 [1991].

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1990. (Coleção Repertório).

LEITE, Maria Angela F. P. Uma história de movimentos. In: SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. 2ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. p.433-445.

LEITE, Relindes I. **Linguagem: o dito e o implícito nos processos de inclusão/exclusão no contexto do trabalho industrial**. 2004. 175f. Dissertação (Mestrado) – CEFET-PR, Programa de Pós-Graduação em Tecnologia.

LINDE, Charlotte. Narrative in Institutions. In. SCHIFFRIN, D., TANNEN, Deborah and HAMILTON, Heidi E. (eds.). **The Handbook of Discourse Analysis**. Malden, USA/Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 2001. p.518-535.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MAHER, Tereza M. Sendo Índio em Português... In: SIGNORINI, Inês (org.) **Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 1998.

MAIA, Doralice S. A geografia e o estudo dos costumes e das tradições. **Terra Livre**, n.16, p.71-98, 2001.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: PAIVA, Angela P.; MACHADO, Anna R.; BEZERRA, Maria A. (orgs.). **Gêneros textuais & ensino**. 2ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.

MARTINS, Rogério P. Teorias. In. MARTINS, Rogério P.; MARI, Hugo. (eds.) **Universos do conhecimento**. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2002.

MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied. **Viagem ao Brasil**. Tradução de Edgar Sussekind de Medonça e Flávio Poppe de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil. 2. Série; v.156)

McELREATH, Richard. Shared norms and the evolution of ethnic markers. In. BOYD, Robert; RICHERSON, Peter J. **The origin and evolution of cultures**. New York: Oxford University Press, 2005. p.118-135.

MENDES, André M. **Arlindo Daibert e o segredo dos pássaros de Guimarães Rosa: um estudo sobre as relações expressivas e retóricas entre imagem e texto**. 2008. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Pós-Graduação em Literatura/Faculdade de Letras. 220f.

MENDES, André M. **O amor e do diabo em Angela Lago: a complexidade do objeto artístico**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

MENGET, Patrick. Entre memória e história. In. NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 153-165.

MEY, Jacob L. Etnia, Identidade e Língua. In: SIGNORINI, Inês (org.) **Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 1998. p. 69-88.

MINAYO, Maria Cecília S. **O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 2 ed. São Paulo, HUCITEC-ABRASCO, 1992

MORAES, Naomi J.S. **Uma análise qualitativa de marcadores culturais em dois corpora paralelos de traduções jurídicas de direito privado de português para inglês e de inglês para português**. 2007. 305 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

MORAN, Emilio F. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes. 1990.

MORAN, Emilio F. **Adaptabilidade humana**. São Paulo: Edusp, 1994.

MORAN, Emilio F.. Theory and Practice in Environmental Anthropology. In: C.E.Hill and M.L. Baba (eds.). The Unity of Theory and Practice in Anthropology: Rebuilding a Fractured Synthesis. **NAPA Bulletin**, n.18, p.132-146. 2000.

MORAN, Emilio F. **Human adaptability: an introduction to Ecological Anthropology**. 3ed. Philadelphia: Westview Press, 2008.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean Louis. **A inteligência da complexidade**. Uberaba: Fundação Peirópolis, 2004.

NETTING, Robert McC. **Cultural Ecology**. 2ed. Prospect Heights: Illinois: Waveland Press. 1986.

NEVES, Eduardo G. Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do alto rio Negro. **Rev. MAE**, São Paulo, Suplemento 3, p.319-330, 1999.

OLIVEIRA, Teresinha S. Olhares que fazem a “diferença”: o índio em livros didáticos e outros artefatos culturais. **Rev. Bras. Educ.**, n. 22, jan/fev/mar, p.25-34, 2003.

OLSON, David R. Literate Mentalities. Literacy, consciousness of language, and modes of thought. In: OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy (eds.). **Modes of Thought: Explorations in culture and Cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.141-151.

ORLANDI, Eni P. **O que é Lingüística**. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. [Coleção Primeiros Passos].

ORLANDI, Eni P. **Terra à vista! : discurso do confronto: velho e o novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 3.ed. Campinas: EDUNICAMP, 1992.

ORLANDI, Eni P. Efeitos do verbal sobre o não-verbal. **Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP**, Campinas, SP, v. 1, p. 35-47, 1995.

ORLANDI, Eni P. Exterioridade e Ideologia. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**. Campinas, n. 30, 1996. p.27-33.

ORSER Jr. Charles. O desafio da raça para a arqueologia histórica americana. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; ORSER Jr. Charles; SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. (orgs.). **Identities, discurso e poder: estudos de arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2005. p.59-75.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.1985.

OSAKABE, Haquira. O problema das condições de produção. In: OSAKABE, Haquira. **Argumentação e discurso político**. São Paulo: Kairós, 1979. [Col. Traços].

PACHECO, Ricardo de Aguiar. **Cidadania e identidade social: uma aproximação teórica para o entendimento das representações e práticas políticas**. Disponível em <<http://www.seol.com.br/mneme/012-p.html>> Acesso em 05 mai 2005.

PAGANO, Adriana S. Gêneros híbridos. In: MAGALHÃES, Célia M. (org.) **Reflexões sobre a análise crítica do discurso**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, 2001. [Estudos Lingüísticos; 2].

PARAÍSO, Maria Hilda B. **Os Pataxó da Fazenda Guarani: em busca da sobrevivência**. Mimeo, 1992.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, P. (Org.). **Papel da memória**. Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 4ed. Trad. Eni Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2006.

PINTO, Paulo R. M. A lógica contemporânea e a transdisciplinaridade. In: DOMINGUES, Ivan. (org.) **Conhecimento e transdisciplinaridade II: aspectos metodológicos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

POSSENTI, Sírio. Sobre o discurso e o texto: imagem e/de constituição. In: ORLANDI, Eni P. **Sobre a estruturação do discurso**. [Língua & Discurso (V)]. UNICAMP/IEL. Campinas, 1981.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

Praetzelis, M., (Ed.). **West Oakland -- A Place to Start From. Volume I: Research Design and Treatment Plan for Historical Archaeology, Cypress I-880 Reconstruction Project**. Rohnert Park, CA: Anthropological Studies Center/Sonoma State University Academic Foundation. 1994.

PROUS, André P. Arqueologia. Pré-história e história. In: TENÓRIO, Maria Cristina. **Pré-história da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999a.

PROUS, André P. As categorias estilísticas nos estudos da arte pré-histórica: arqueofatos ou realidades? **Rev. MAE**, São Paulo, Suplemento 3, p.251-261, 1999b.

RAFFLES, Hugh; WINKLERPRINKS, Antoinette M.G.A. Further reflections on Amazonian environmental history. **Latin American Research Review**, vol. 38, n. 3, p. 275-277, oct, 2003.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical? In: SIGNORINI, Inês (org.) **Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 1998. p.21-46.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. 3ed. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1962.

RASTIER, François. Le problème épistémologique du contexte et de l'interprétation dans les sciences du langage. **Langages**, Paris, n.129, p.97-111, 1998.

REZENDE, Zélia M. O Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais. In: ALMEIDA, Maria Inês. (ed.). **BAY**. Belo Horizonte: SEE, 1998. p. 54-59.

ROGGE, Jairo Henrique. **Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul**. 2004. 241f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura**. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Reginaldo. **A retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, IPHAN, 1996.

SAPIR, Edward. The Status of Linguistics as a Science. In: **The Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality**. Berkeley: University of California Press, 1949. p.160-166.

SAUSSURE, Ferdinand. **Cours de Linguistic Générale**. Paris: Payot, 1955 [1915].

SCHAAN, Denise P. Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara. **Revista Arqueologia Pública**, n.1, 2006. p. 31-48.

SCHMITZ, Pedro I. Acampamentos litorâneos em Içara, SC. Um exercício em padrão de assentamento. **CLIO – Série Arqueologia**, v. 11, p. 99-118, 1996.

SHANKS, Michael. **Experiencing the Past: on the character of Archaeology**. Routledge: London. 1992.

SHANKS, Michael. Photography and archaeology. In: MOLINEAUX, Brian Leigh. **The cultural life of images**. London: Routledge, 1997. p.73 -107.

SHERZER, Joel. A discourse-centered to language and culture. **American Anthropologist**, vol. 89, n.2, p.295-309, jun, 1987.

SILLIMAN, Elaine R. & CHAMPION, Tempii. Three Dilemmas in Cross-Cultural Narrative Analysis: Introduction to the Special Issue. **Linguistics and Education**, vol.13, issue 2, p.143-150, summer, 2002.

SILVEIRA, Flávio L. A.; LIMA FILHO, Manuel F. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma das coisas” e a coisificação do objeto. **Horizontes Antropológicos**, ano 11, n.23. p.37-50, jan 2005.

SOUZA, Tânia. C. C. A análise do não-verbal e os usos da imagem nos meios de comunicação. **Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP**, Campinas, SP, v. 7, p. 65-94, 2001.

SYMANSKI, Luis Cláudio P. **Espaço Privado e Vida Material em Porto Alegre no Século XIX**, Porto Alegre: Edipucrs,1998.

TENÓRIO, Maria Cristina. **O lugar dos aventureiros: identidade, dinâmica de ocupação e sistema de trocas no litoral do Rio de Janeiro a 3.500 anos antes do presente**. 2003. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 525f.

THOMAS, Julian. A Materialidade e o Social. **Rev. MAE**, São Paulo, Suplemento 3, p.15-20, 1999.

THOMAS, Michael. **An analysis of the Pataxó pharmacopeia of Bahia, Brazil, using na object oriented database model**. 2001. Dissertation (PhD) - University of Florida. 148f.

TOMASELLO, Michael. Origens culturais da aquisição do conhecimento humano. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAN DYKE, Ruth M. Memory, meaning, and masonry: the Late Bonito Chacoan Landscape. **American Anthropologist**, vol. 69, Issue 3, p. 413-431. 2004.

VILLAS BOAS, Orlando; VILLAS BOAS Claudio. **Xingu: os índios, seus mitos**. São Paulo: Edibolso, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, vol. 8, no. 1, abr, 2002.

WHORF, Benjamim Lee. The relation between habitual behavior and thought? In: John Carrol (org.). **Language, Thought and Reality**. Cambridge: MIT Press, 1956. p. 135-159.

WÜST, Irmhild. Etnicidade e tradições ceramistas: algumas reflexões a partir das antigas aldeias Bororo do Mato Grosso. **Rev. MAE**, São Paulo, Suplemento 3, p.303-317, 1999

***Sites consultados entre 2007 e 2008:***

[www.ibama.gov.br](http://www.ibama.gov.br)

[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

[ftp://geofp.ibge.gov.br/mapas/tematicos/politico/BA\\_Politico.pdf](ftp://geofp.ibge.gov.br/mapas/tematicos/politico/BA_Politico.pdf)

[www.musethno.uzh.ch](http://www.musethno.uzh.ch)

[http://licht.io.inf.br/mg\\_mapas/mapa/cgi/iga\\_comeco1024.htm](http://licht.io.inf.br/mg_mapas/mapa/cgi/iga_comeco1024.htm)

<http://images.google.com.br>

<http://www.pataxo.com/artesanato.htm>



## Vocabulário Pataxó segundo Maximiliano (1989)

**Acréscimos ou observações:** [M] - K.F.P. von Martius [CL] - Chestmir Loukotka

| Português            | Pataxó                                                      | [M:nionaikikepá]                                                                         |
|----------------------|-------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| água                 | - [M] tiäng                                                 | irmã - ehä                                                                               |
| aldeia (muita gente) | - canan-patashi                                             | irmão - eketannay                                                                        |
| amigo                | - itioy                                                     | lançar - [CL] txahá                                                                      |
| anta                 | - amachy ( <i>ch</i> como em alemão)                        | longo - [M] miptoy                                                                       |
| anzol                | - kutiam                                                    | machado - cachü ( <i>ch</i> como em alemão, <i>ü</i> como <i>ö</i> )                     |
| arco                 | - poitang                                                   | mãe - atön ( <i>ö</i> entre <i>ö</i> e <i>e</i> )                                        |
| árvore               | - mniomipticajo                                             | mandioca - cohom                                                                         |
| barriga              | - [M] etä                                                   | menino - [M] tschauaum                                                                   |
| beija-flor           | - petékétom [CL: (Erro, talvez sign.: <i>dedo mínimo</i> )] | meu - [CL] nio                                                                           |
| boi                  | - juctan                                                    | milho - pastochon                                                                        |
| bom (é)              | - nomaison                                                  | moça - nactamanian[CL traduz por <i>filha</i> ]                                          |
| bom (não é)          | - mayogená                                                  | monte - egnetopne ( <i>e</i> final breve)                                                |
| braço (o)            | - agnipcaton                                                | morder - kaangtschaha                                                                    |
| brilhar              | - niongnitochingá                                           | morrer - noktschoon                                                                      |
| cabeça               | - atpatoy                                                   | muito - [M] canan                                                                        |
| cabelo               | - epotoy                                                    | não - tapetapocpay                                                                       |
| cama                 | - miptschap                                                 | nariz - insicap                                                                          |
| canoa                | - mibcoy                                                    | negro - tomeningná                                                                       |
| cantar               | - sumniatá                                                  | noite - tomenieypetan                                                                    |
| cão                  | - koké                                                      | olho - anguá                                                                             |
| carne                | - uniin                                                     | ovo - petetiäng                                                                          |
| cavalo               | - amaschep [CL: (= anta)]                                   | paca - tschapá                                                                           |
| colo                 | - [M] may                                                   | paciência - niaistó                                                                      |
| chifre               | - niotschokptschoi                                          | pedra - micay                                                                            |
| comer                | - oknikenang                                                | peito - ekäp (pron. indist.)                                                             |
| comprido             | - miptoy                                                    | peixe - maham                                                                            |
| correr               | - topakautschi                                              | pena - potoitan                                                                          |
| coxa                 | - tschakepke-ton                                            | pequeno - kenetketó [CL: (v. <i>dedo, beija-flor</i> . Erro, sign. <i>dedo mínimo</i> )] |
| criança              | - tschauaum                                                 | perna - patá                                                                             |
| cuia                 | - totsá                                                     | pintar (a cores) - noytanatschä                                                          |
| curto                | - nionham-ketom                                             | polegar - nüp-ketö [CL: (= <i>dedo grande</i> )]                                         |
| dedo                 | - gnipektó                                                  | porco - schaem ( <i>e</i> como <i>ü</i> , palatal)                                       |
| deus                 | - niamissum                                                 | preguiça (animal) - gneüy                                                                |
| doente               | - aktschopetam                                              | preguiçoso - noktiokpetam                                                                |
| dormir               | - somnaymohon                                               | rã - mauá                                                                                |
| espingarda           | - khekui ( <i>e</i> palatal)                                | rio - kekatá                                                                             |
| espinho              | - [CL] mihiam                                               | sangue - enghäm                                                                          |
| faca                 | - amanay                                                    | sim - han                                                                                |
| feder                | - niunghaschingá                                            | sol - mayon                                                                              |
| fígado               | - akiopkanay                                                | soprar - ekepohó                                                                         |
| filho                | - nioaactschum                                              | terra, chão - aham                                                                       |
| flecha               | - pohoy                                                     | um, só - apetiäenam                                                                      |
| fogo                 | - [M] cõa                                                   | unha (das mãos e dos pés) - nionmenan                                                    |
| frio                 | - nuptschaaptangmang                                        | velho - hitap                                                                            |
| galinha              | - [CL] txuktakako                                           | vem - nanä[CL traduz por <i>venha!</i> ]                                                 |
| gente                | - [M] patashi                                               | vermelho - eoató ( <i>eo</i> separadamente)                                              |
| gordura              | - tomaisom                                                  |                                                                                          |
| grande               | - nioketoiná[CL: também niip, ñip]                          |                                                                                          |
| homem                | - nionnactim                                                |                                                                                          |
| inimigo              | - combater [?]                                              |                                                                                          |

