



Seguindo as forquilhas da amesca: *awãkã'p* e retomadas nos escritos pataxó

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves (UEMG¹ - antonioaugusto.sociais@hotmail.com)
Ana Carolina Moreira Barcelos (UEMG - anacarolina.moreira712@gmail.com)
Ana Liz Fernandes dos Santos David (UEMG - analizfsantos@gmail.com)
Mariana Freitas da Silva (UEMG - marianafreitasmusicaeterapias@gmail.com)
Agatha Nelise de Castro Jesus (UEMG - agathanelise@gmail.com)

Resumo: este texto é resultado de uma pesquisa sobre as formas de resistências e saberes construídos pelas/os autoras/es pataxó. Nesse artigo, em específico, vamos abordar a retomada através das *awãkã'p* (narrativas), mormente, com foco na história da Amesca, mãe de gêmeos que morre para garantir a vida dos seus descendentes. Dos seus restos mortais, brota o pé de amesca (*Protium heptaphyllum*), árvore em cujas forquilhas crescem uma resina utilizada até hoje pelos Pataxó para chamar a presença dos antepassados no território e pedir sua proteção, sobretudo, em momentos de retomada e demarcação de território. Veremos que a narrativa, por vezes, se materializa em determinados lugares e espécies vegetais, mas também depende de seus porta-vozes autorizados, isto é, determinados anciãos que sabem narrá-la aos mais novos.

Palavras-chave: narrativas, Pataxó, escritos indígenas.

Following the forks of amesca: *awãkã'p* and retaking in pataxó writings

Abstract: This text is the result of research on forms of resistance and knowledge constructed by the Pataxó authors. In this article, specifically, we are going to approach the resumption through the *awãkã'p* (narratives), mainly, focusing on the story of Amesca, mother of twins who dies to guarantee the life of her descendants. From their mortal remains, the amesca tree (*Protium heptaphyllum*) grows, a tree whose forks grow a resin used until today by the Pataxó to call the presence of the ancestors in the territory and ask for their protection, above all, in moments of retaking and demarcation of territory. We will see that the narrative sometimes materializes in certain places and plant species, but it also depends on its authorized spokespersons, that is, certain elders who know how to narrate it to the younger ones.

Keywords: narratives, Pataxó, indigenous writings.

Introdução

O presente texto é resultado de uma pesquisa em andamento² que tem como escopo um estudo das formas de resistência e saberes construídos pelos Pataxó em seus escritos, sobretudo,

¹ Universidade do Estado de Minas Gerais.

² Texto produzido como resultado dos projetos de pesquisa: “Comunidades e autores/as pataxó” e “Saberes e retomadas pataxó em Minas Gerais”. Este último projeto contou com uma bolsa de iniciação científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, através do edital 08/2022 PIBIC/FAPEMIG/UEMG.



com enfoque nas autoras/es *txihi*³ (autodenominação dos Pataxó) que escreveram a partir de suas áreas de *retomada*. *Retomada* conota aqui tanto *re-tomar* porções de terra que passaram pelo esbulho do Estado, quanto a *retomada dos parentes*, das histórias, do Patxôhã (*língua de guerreiro*) e a entrada de estudantes pataxó nas universidades (Bomfim, 2012; Lopes, 2017; Braz, 2019; Pataxoop; Pataxoop, 2020).

Os *txihi* vivem, atualmente, em dez comunidades em Minas Gerais⁴. A presença dos Pataxó no estado se articula a dois episódios históricos: o Fogo de 1951, evento trágico caracterizado pela ação da polícia baiana que culminou no incêndio da aldeia mãe Barra Velha (BA) e a posterior dispersão dos Pataxó; e a implantação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) nas imediações de Porto Seguro (BA), em 1961 (Carvalho, 1977; Santos, 2018). Na década de 1970, a antiga Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁵ instituiu uma colônia penal na Fazenda Guarani, município de Carmésia (MG). Para lá foram enviados indígenas dos povos pataxó, krenak, maxakali, guarani, tupinikim e outros *taputary* (parentes em Patxôhã) que foram torturados e mantidos em regime de clausura de 1972-1986. Após uma longa luta contra o Estado que pretendia tornar os habitantes da Fazenda Guarani desterrados, os Pataxó conseguiram a demarcação da antiga colônia penal, transformada em Terra Indígena (TI), em 1991 (Souza, 2015). De lá para cá, com a migração de algumas lideranças e parentes da TI Fazenda Guarani, foram se formando áreas de retomada pataxó em Minas Gerais, isto é, territórios que ainda não estão demarcados e, muitas vezes, sofrem com a violência e tentativas de extermínio por parte de pistoleiros e latifundiários (Conceição, 2016; Santos, 2020; Gonçalves, 2022).

Nesse artigo, em específico, vamos abordar o movimento de *retomada* através das narrativas. Os Pataxó dizem que os *massacres* e as violências sofridas pelos *makiami* (velhos anciãos e anciãs pataxó) ao longo de sua história *adormeceu* alguns saberes e narrativas na

³ As expressões em português empregues pelos Pataxó, bem como as palavras em Patxôhã serão postas em *itálico*. A *retomada da língua pataxó* – o Patxôhã – é resultado de uma série de ações desde 1996 do Atxôhã (BOMFIM, 2012), grupo de pesquisadores/as pataxó *da língua*. Natália Conceição (2016), pataxó de Gerú Tucunã, refere-se a um processo de variação do Patxôhã em Minas Gerais, devido à proximidade e trocas de palavras com os Maxakali.

⁴ Em Carmésia (MG), na Terra Indígena Fazenda Guarani situam-se as aldeias Sede (Guarani), Imbiruçu, Encontro das Águas e Kanã Mihay Retirinho. Em Itapeçerica (MG), a aldeia Muã Mimatxi; em Guanhães (MG), dentro do Parque Estadual Serra da Candonga, a aldeia Mirueira Pataxó. Em Araçuaí (MG), localiza-se Cinta Vermelha-Jundiba, território compartilhado pelos povos pankararu e pataxó no Vale do Jequitinhonha. Em São Joaquim de Bicas (MG), ficam Naô Xohã e Katurãma, duas áreas de retomada dos Pataxó e Pataxó Hãhãhã. Em Açucena (MG), a aldeia Gerú Tucunã Pataxó.

⁵ Em 2023, a FUNAI passou a ser denominada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas.



memória deles/as. A *retomada* aparece como o movimento inverso, quando esses saberes *adormecidos* e *silenciados* pela truculência dos *ĩdxihy* (não indígenas) são despertados em viagens xamânicas de rezadores/as e pajés, através das caminhadas dos *tapurumã* (jovens) em diferentes territórios e por meio da espiritualidade das *jokanas* (mulheres) *encabocladadas* que recebem mensagens em transe dos *espíritos da mata e da água*. A rede de relações *esparramadas* entre as *pataxi'p* (aldeias pataxó) acaba criando nódulos nos quais se entrelaçam a ancestralidade e a narração de certas histórias. Os *makiami* (anciãos e anciãs pataxó) sabem e relatam algumas *awãkã'p* (narrativas) em particular. Isso cria um duplo desdobramento, aquele/a que sabe contar histórias é porque caminhou e *pegou* relatos com os *makiami* nas aldeias *txihihã* (pataxó) *esparramadas* aqui e ali; os/as pesquisadores/as pataxó e dos Pataxó (pesquisadores/as não indígenas), por sua vez, navegam pela teia de relações e se defrontam com as raízes das histórias e seus porta-vozes autorizados.

Itanajé Ferreira dos Santos (2016), professora pataxó, nos conta na sua monografia *Narrativas Pataxó da Aldeia Barra Velha* sobre a relação entre os *massacres* e o movimento das histórias através da memória dos mais velhos:

O povo Pataxó foi um dos primeiros povos indígenas a ter contato com os não índios, um povo sofrido que, apesar de tanto massacre, não deixou de lado sua cultura, sua tradição e suas histórias. Através das histórias contadas pelos mais velhos, eles conseguiram preservar sua história por muitos e muitos anos. Antigamente, os nossos mais velhos não sabiam ler nem escrever, os saberes eram contados de pai para filho através da oralidade, e muitos de seus conhecimentos ainda ficaram perdidos com eles, por não terem conhecimento da escrita. Alguns registros foram feitos por não-indígenas, pessoas que passaram pela aldeia e que conheceram história e cultura Pataxó. Antigamente, nossos mais velhos eram nossos livros. Eles têm o dom de um contador de histórias que alguém que estudou não tem, porque eles puderam vivenciar as histórias e, depois, contar para seus filhos e de seus filhos para seus netos (Ibidem: 21-22).

Os Pataxó costumam dizer que a quantidade de livros e o tamanho das bibliotecas não indígenas materializam a extensão do esquecimento dos brancos, inversamente, quando “um ancião da família se vai, livros se fecham” (Almeida, 2020: 91). Os *makiami*, em geral, não sabem ler e escrever, mas transportam consigo uma série de saberes que transcendem a letra escrita, são palavras faladas em Patxôhã, *cortando* o português (Bomfim, 2012; Lopes, 2017; Pataxó, 2022), desenhos-narrativa (Braz, 2019; Braz; Valadares, 2021), caminhadas (Cruz, 2015; Braz, 2016; Bonfim, 2017), cantos (Santana, 2016; Vieira, 2016), histórias (Ferreira dos



Santos, 2016; Santos, 2016) e lugares (Alves, 2016; Silva, 2020), enfim, toda uma “ciência da terra” (Maia; Braz; Romero, 2021) que brota junto com a força dos antepassados.

Para Uilding Braz, pataxó da *pataxí imamakã* (aldeia mãe Barra Velha), contar histórias é se conectar aos *troncos* e à sabedoria dos anciãos:

Ela é uma árvore que foi cortada, onde os seres que a cortaram deixaram apenas um toco velho, esse toco velho resistiu por muito tempo, e depois começa a sair de baixo da terra pequenas folhinhas verdes, vai ganhando vida e cresce. Hoje essa árvore já estar grande, dando frutos, está forte. Para a árvore pouco importa se os seres que a cortaram dizem se ela é árvore ou não, mas se essa árvore nova tem raízes, tem uma base do tronco velho, dá frutos, tem as mesmas folhas, como essa árvore não poderia ser uma árvore mãe de mesma espécie que aquela que um dia foi cortada pelo ser humano? Além do mais essa seria uma árvore mais forte pois, o seu tronco pode até estar fino, mas suas raízes, a sua base está bem enraizada e ligada na sabedoria e experiência da árvore velha. Esta árvore nova seria como nossos avós. Em muitas de nossas aldeias eles são considerados nossos pais, sendo assim pais e mães duas vezes. Desta forma, assim como nossos avós têm experiência multiplicada (Braz, 2016: 37).

Uilding compara a *retomada* das *awãkã'p* (narrativas) a um *toco velho cortado*, dele brota uma nova rama que, apesar do tronco fino, tem raízes fortes, são os/as velhos/as de hoje, pais e mães duas vezes dos *txihi*. Os *makiami*, além do parentesco com seus/as filhos/as e netos/as, têm uma *experiência multiplicada*, estão ligados à *sabedoria e experiência da árvore velha cortada*. *Awãkã*, palavra do Patxôhã, é mais bem traduzida para o português pelo termo *causo*, categoria entre o mito e a história, conforme relatam as professoras pataxó Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017: 18):

Nos termos escolares o Causo transita entre o que é chamado de mito e história. As histórias são fatos que são comprovadas a partir de documentações e o mito é mais uma narrativa oral. Quando queremos nos referir a uma história para ser contada pelos nossos velhos, usamos a palavra Causo. Os Causos também são fatos narrativos envolvendo pessoas, ligados ou não a seres encantados, acontecimentos vivenciados a partir de experiências com os lugares sagrados. Sendo assim, vistos por nós indígenas como fatos reais, ensinamentos profundos que aconteceram ao longo do tempo, sendo importante até os dias de hoje, pois guardam os legados deixados pelos nossos ancestrais sobre a nossa existência e nossa história.

Importante sinalizar que o *causo* implica um deslizamento de sentido entre o mito e a história, os *lugares sagrados* tanto materializam vestígios arqueológicos da caminhada dos antigos, quanto conectam o presente ao passado, os *tapurumã* (jovens) aos seus *makiami* (velhos). Nesse sentido, o *causo* não contrapõe a oralidade (mito) à escrita (história), mas sim



compreende uma série de conexões a se fazer, em estado de porvir, entre os velhos, os jovens, os *lugares sagrados*, conexões essas que se desdobram aos poucos, em sonho, por meio da caminhada e da visita aos parentes em diferentes *pataxi'p* (aldeias), relampejos de memória, *ensinamentos profundos* e *fatos reais* que a juventude *txihi* só pode apreender com eles na medida em que convive com essas narrativas e, assim, “faz a memória dos velhos respirar” (fala do cacique Bayara, liderança da aldeia Gerú Tucunã Pataxó, em 2022) no *tuhutary* (tempo presente).

Vejam, por exemplo, a maneira como Samaritana Silva (2020: 22) descreve o Sambaqui, um lugar sagrado de convívio do seu povo na Aldeia Velha (Porto Seguro-BA):

Os locais [sagrados] [...] contam uma narrativa que pode ou não ser complementada pela voz, como por exemplo: o sambaqui, montante de ostras, conchas e fornos antigos, um local tão ancestral que não precisa da voz para contar sua história. Isso só é possível porque para nós Pataxó a terra não é apenas terra e o Sambaqui foi o local que afirmou nossa existência desde tempos imemoráveis fator principal para a demarcação do território. Quando digo tempos imemorável é porque nossos antepassados faziam suas refeições no Sambaqui deixando vestígios, o local mostra a força e resistência do Povo Pataxó.

Na próxima seção, vamos descrever a narrativa de Amesca, mulher indígena que deu luz à gêmeos e morreu para que nenhum deles fosse sacrificado pelos ancestrais. No seu túmulo, brota uma árvore de amesca (*Protium heptaphyllum*), de cujas forquilhas saem uma resina pegajosa posta no fundo do *timbero* (cachimbo) para chamar a presença dos antepassados e pedir a sua proteção, sobretudo, em momentos de *retomada* e demarcação de território. Veremos que a narrativa, por vezes, se materializa em determinados lugares e espécies vegetais, mas também depende de seus porta-vozes autorizados, isto é, determinados anciãos que sabem narrá-la aos mais novos. Seguindo o desiderato de Samaritana Silva (Ibidem), vamos acompanhar por meio do *causo* da Amesca “quais caminhos as narrativas andam e quais formas tomam para serem ouvidas em seus lugares de transmissão” (Ibidem: 22).



Imagem 1 – Pajé Cachimbo e o pé de amesca na aldeia Mirapé



Fonte: Gonçalves (2019).

Em termos metodológicos, a construção desse artigo se iniciou através do levantamento de textos de autoria pataxó no banco de monografias da Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI/UFGM). A pesquisa nesse repositório virtual teve como enfoque compreender as diferentes formas de retomada entre os Pataxó por meio de escritos de autoras/es desse povo. Além disso, acompanhando a malha relacional de parentes-autores, sábios e territórios citados nas monografias, consideramos também dissertações, livros e material didático produzido por pesquisadoras/es pataxó que falavam sobre a retomada das histórias e seus porta-vozes conhecedores/as de determinadas *awãkã'p* (narrativas).

Ao trabalhar com autorias indígenas, alguns desafios se impõem, um deles é evitar tratar os textos e descrições pataxó como exemplo ou dado empírico de teorias *ĩdxihiy* (não indígenas). Levar a sério o que dizem os Pataxó em seus textos implica em pensá-los para além dos nossos quadros disciplinares e a partir de referentes outros, que não são necessariamente antropológicos. Além do que, apresentar os Pataxó enquanto matéria-prima e/ou manifestação



empírica de construções teóricas não indígenas é desmerecer a potência dos seus saberes, negligenciar as suas demandas específicas. Essa é também uma das críticas do antropólogo Felipe Tuxá: “nós, indígenas, somos inseridos e situados num imaginário que nos é previamente destinado. Esse lugar previsto é o de fornecedores de matéria-prima intelectual ou de validadores teóricos” (Cruz, 2017: 103-104).

Awãkã da Amesca

Em nosso levantamento bibliográfico, identificamos três versões da *awãkã* da Amesca nos escritos *txihi*: uma contida no *Inventário Cultural Pataxó* (Povo Pataxó, 2011) e outras duas nas monografias de Ariane Jesus dos Santos (2016) e de Emanilson Almeida (2016). Enquanto Ariane conta a narrativa a partir dos relatos que ouviu dos anciãos de sua comunidade na Reserva da Jaqueira (BA), Emanilson resolve adaptar a *awãkã* em questão para uma linguagem teatral em seu trabalho de conclusão de curso, criando um roteiro com diálogos e desenhos para ser encenado pelos estudantes da escola indígena de Boca da Mata (BA). Já a versão do *Inventário*, mesmo sendo anterior, sumariza as narrações de Emanilson e Ariane e foi contada às/aos jovens escritoras/es do Atxôhã⁶ pelo ancião Luis Caixeiro em fevereiro de 2011 na Aldeia Velha (BA).

Em certa medida, o texto de Ariane Santos é a versão mais extensa da narrativa da Amesca, pois a autora conversando com diversos *makiami* (anciãos/ãos) conta o que ocorreu antes do nascimento da personagem:

Há muitos anos atrás em uma pequena aldeia bem lá no meio da mata vivia um grupo de indígenas, onde todos se conheciam e ajudavam uns aos outros, tanto na construção dos *kijemes*, quanto na hora de caçar ou pescar. Ali todos eram livres, colocavam suas roças, colhiam, cantavam e dançavam, procuravam trabalhar sempre em equipe. Até que em um belo dia, o cacique juntou todos da comunidade para dar a notícia de que sua esposa estava grávida. Foi uma animação porque todos estavam juntos e ansiosos para terem mais uma criança na aldeia. Os dias vão passando e a barriga dela logo começa a crescer; as pessoas já começam a notar, a aldeia faz os rituais e aguardam a chegada do bebê, a mãe fica ansiosa para ter logo o seu filho (a) em seus braços e, assim, todos aguardavam. Em um belo dia de sol, estavam todos em suas atividades dentro da comunidade, quando passou um menino correndo dizendo que ia chamar a parteira, foi

⁶ Como mencionado, o Atxôhã é um grupo de pesquisadoras/es indígenas da língua e da história pataxó no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais. Através deste grupo que os Pataxó começaram o processo de retomada do Patxôhã (língua de guerreiro), comparando escritos de viajantes e etnólogos não indígenas com as palavras faladas pelos mais velhos em cada território (Bomfim, 2012; Conceição, 2016, Franchetto, 2020).



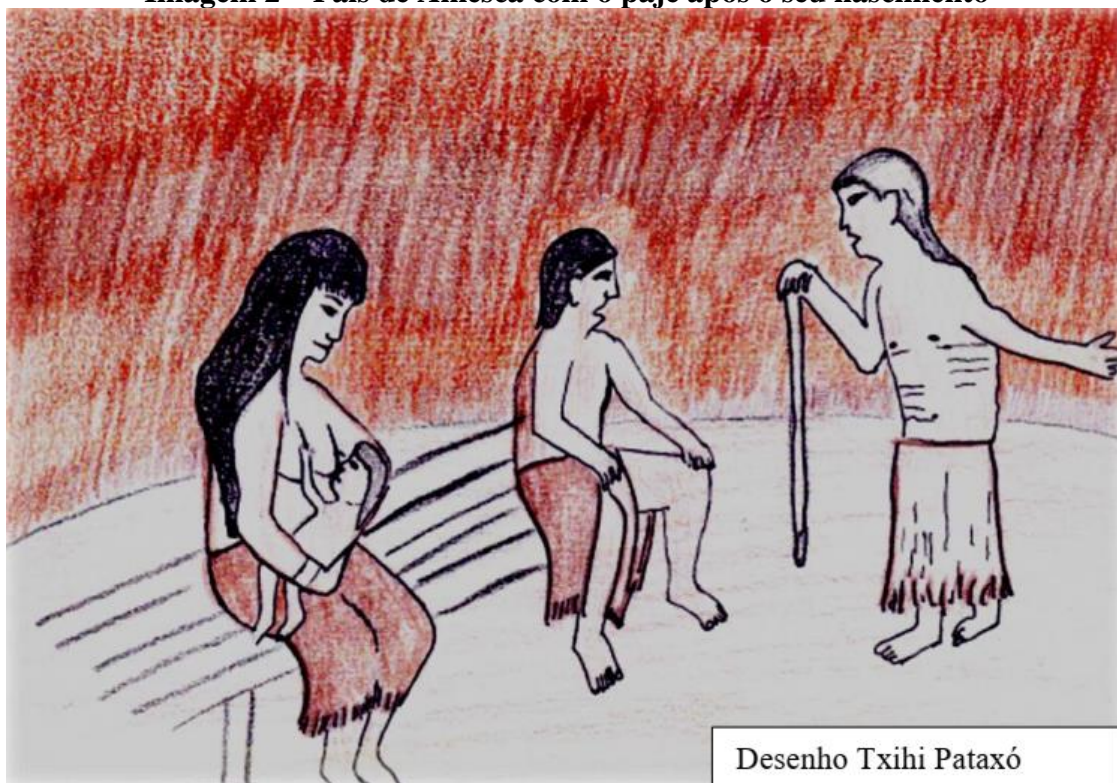
o maior alvoroço na aldeia e todos estavam ansiosos e hora estava chegando. O dia foi indo e, com ele, o sol já estava descendo, já podiam ouvir o canto das cigarras e os pássaros já começavam a se organizarem nas árvores para dormir, e de longe já se podia ver a fumacinha que saía da casa do cacique, pois lá estavam algumas mulheres e a parteira fazendo seus banhos e sua reza para que a criança pudesse nascer logo. Os homens logo se organizaram e prepararam uma grande fogueira em frente à casa. Essa luta e angústia levou a noite toda, até que quando o sol vinha mostrando os seus primeiros raios e todos aguardavam, ouviram um grito, os pássaros fizeram silêncio, o vento soprou forte e logo pode-se ouvir o choro de uma criança. As mulheres entravam e saíam da casa e logo o pai a trouxe e mostrou a sua pequena filha. Ele a segurou e [a] levantou mostrando para todos da comunidade, dizendo que ela iria se chamar Amesca. Assim todos puderam olhar e tocar aquela pequena. No dia seguinte, o pajé foi até a casa do cacique para benzer a pequena Amesca. Ele a segurou, rezou e rezou, preparou o incenso, conversou com ela, e, finalmente, a devolveu para a mãe. Ele chamou o pai e a mãe da pequena Amesca e disse que ela era uma menina especial, ela teria dons diferentes dentro da aldeia, mas, para isso, ela não poderia casar ou ter filhos. Os pais entenderam e disseram que iriam conversar e explicar para Amesca quando ela estivesse maior. O tempo foi passando e Amesca já era uma moça, uma das mais belas da aldeia. Ela se importava com os mais velhos, gostava de cuidar das crianças da aldeia, vivia cantando e conversando com animais e plantas, caminhava na mata e adorava ir ao rio, assim, ela ia levando a vida. A aldeia era cheia de jovens e alguns já demonstravam interesse pela Amesca, foi aí que ela foi conversar com seus pais, que eles lhes contaram que desde pequena eles já sabiam que ela não iria poder casar e ter filhos, ela ficou triste porque já sonhava em ter sua família, ela saiu e foi chorar à beira do rio. Os pais de Amesca não sabiam o que fazer para ajudar a sua filha, mas as dúvidas de Amesca continuaram, e logo depois, ela resolveu ir procurar o pajé e pedir para que ele lhe explicasse o que estava acontecendo. Assim, ela fez, chegando à casa do pajé ela chorou e pediu para que ele lhe explicasse por que ela não podia casar e ter filhos. Então o pajé com toda a paciência do mundo pediu para que ela se sentasse e começou a conversar com ela: - *olha, minha filha, você é diferente, você se preocupa com todos e cuida de todos, mas se você casar você terá filhos gêmeos, e aqui pro nosso povo se alguém tem filhos gêmeos, um deles precisa morrer, porque quando vem dois de uma só vez um é bom e o outro será uma pessoa má, por isso um deles deve ser sacrificado. Como eu pude ver em seus olhos quando pequena que você seria incapaz de fazer isso com seu filho, por isso, a saída é que você não se case, a aldeia não iria aceitar filhos gêmeos, todos aqui sabem que um deles precisa ser sacrificado senão vão acontecer coisas ruins aqui na aldeia.* Amesca saiu muito triste da casa do pajé, mas estava disposta a realizar seu sonho mesmo que, para isso, ela estivesse que ir contra sua aldeia (Santos, 2016: 34-36, itálicos da autora).

Há aqui uma interessante conexão entre narrativa e o contexto dos territórios pataxó. Desde o nascimento de Amesca, o pajé comunica aos pais que ela teria dons diferentes, além de antecipar a sua gestação de gêmeos, ele enfatiza a sua capacidade de cuidar dos mais velhos e conversar com plantas e animais. Nas comunidades pataxó, geralmente são as *jokanas* (mulheres) que são as xamãs e *rezadoras*, elas sabem quais as plantas medicinais para debelar certos males e se comunicam com os *espíritos da mata e da água* para receber mensagens sobre o encaminhamento político do território e a possibilidade de violência e ataque dos posseiros



numa retomada. Enfim, são as *jokanas* que seguram a *luta espiritual do território*, enquanto os *kakusú* (homens), em geral, se envolvem em atividades de caça, plantio e fazem viagens para pedir às autoridades a demarcação da terra (Gonçalves, 2022; Portugal, 2022).

Imagem 2 – Pais de Amesca com o pajé após o seu nascimento



Fonte: Almeida (2016).

No seguimento da história, após conhecer e se casar com um jovem guerreiro, ela engravida, notícia de muita felicidade para Amesca, uma vez que foi fruto da relação entre ela e seu *kakusú* (homem), contudo, ao ir até o *kijeme* (casa) do pajé descobre que está gerando gêmeos, e de acordo com a cultura, uma *jokana* (mulher) não pode gerar dois *kitok* (meninos), visto que um vem para fazer o bem e o outro para o mal, então o pajé a explica que terão de sacrificar um deles para que se quebre a *maldição*, caso contrário, se espalhará por todo o povo. Assim, a notícia deixa a jovem triste e pensativa.

Como apresenta Almeida (2016: 40), ao chegar a hora do nascimento de seus filhos, o *kakusú* (esposo) chama as parteiras para ajudar a moça, mas ela não suporta o parto e morre. A guerreira Amesca não quis sacrificar os seus dois filhos e, para quebrar a maldição, morreu em



troca. No ritual de enterro da jovem, fazem o *Awê* (ritual sagrado), a enterram em um lugar sagrado da aldeia, cantam e saem todos tristes.

Em um belo dia de sol, o *kakusú* (esposo) resolve passar por onde havia enterrado sua *jokana* (mulher) na floresta e percebe que no mesmo lugar cresceu uma linda árvore com pássaros se alimentando dos seus frutos. O pajé então, após observar a árvore, afirma ser a guerreira *Amesca*, uma vez que seus frutos são grudados, simbolizando assim os filhos que ela não queria que fossem sacrificados. Também, ao redor de seu tronco, o pajé percebeu uma seiva saindo, que se manifesta pelas lágrimas da *Amesca*, já que durante sua gestação ela chorou muitas vezes (Almeida, 2016: 42).

Desse modo, decidiram utilizar da seiva para espantar os maus espíritos e, então celebraram, em ritual de felicidade, a manifestação da *Amesca* para o povo *pataxó*, o povo entoou cantos que representam alegria e renascimento de uma nova esperança de cura através da floresta (Ibidem).

Ao final da *awākā* adaptada por Almeida (2016), encontramos o pajé e um *kitok* (menino) ao redor do fogo:

A criança fantasiada com o que acabara de ouvir pede para contar mais sobre a vida dos seus *nakíyã* [ancestrais] e o pajé conta. Depois de ter contado várias narrativas do nosso povo *Pataxó* o pajé passa mal, cai e morre nos braços do *kitok*. O *kitok* chora muito, mas, entende o conhecimento que o ancião lhe transmitiu através daquelas narrativas e daquele dia em diante a obrigação do *kitok* foi passar para todo *Pataxó* o conhecimento que adquiriu com o pajé (Ibidem: 42).

Na adaptação teatral de Emanilson, é o pajé sentado no entorno da fogueira que conta a narrativa da *Amesca* para uma criança, mas o pajé só sabe da *awākā* porque esteve em contato com seus *nakíyã* (ancestrais), ou seja, há uma cadeia de relações entre a *Amesca*, os *nakíyã*, o pajé e o *kitok*. Essa memória continuada de quem nos somos e para onde vamos que a *awākā* engendra através de suas forquilhas é o que transforma o *kitok* (menino) em um *makiami* (ancião) no futuro (Ibidem: 42).



Imagem 3 – Pai e mãe aguardam o retorno do pajé



Fonte: Almeida (2016).

Imagem 4 – Amesca-desenho



Fonte: Almeida (2016).



A *awãkã* da Amesca e os processos de retomada

A contação de uma narrativa está diretamente relacionada ao *hãhãw* (território). Ela estabelece um vínculo com uma memória ancestral e atual, envolvendo uma rede de relações entre parentes e seres não humanos entre diferentes *pataxí'p* (aldeias pataxó). Ao contar suas *awãkã'p*, os Pataxó se posicionam como guerreiros, avançando na batalha para a retomada dos seus territórios e saberes.

A língua do povo pataxó se faz presente dentro das histórias narradas. A história da Amesca, contada por Almeida (2016) e Santos (2016), traz variações linguísticas ao ser marcada pela presença da língua Patxôhã (*língua de guerreiro*). As variações têm sua justificativa a partir do “cortar a língua”, utilizado por esse povo, pois os colonizadores tentaram *adormecer a atxôhã* (língua) por meio dos *massacres* e da *espoliação*, mas inversamente, aquilo outrora fora *cortado* dos Pataxó, agora *corta* as trocas dos *txihi* com a sociedade nacional. Palavras em Patxôhã *cortam* a língua vernácula dos colonizadores. Na história da Amesca, trechos como: “Não! Não posso agora colocar o nome na sua *kitoki'ihé*, irei amanhã à *matyebá*, (mata grossa) conversar com os *nakíyã* (ancestrais) e voltarei amanhã mesmo aqui no seu *kijemi* (casa)” (Almeida, 2016: 37); “O noivo estava ainda se preparando no *kijeme* dos seus pais, e a jovem Amesca terminando seus adereços e pinturas para o grande momento. Todos se reuniram e fizeram aquele grande *Awê* (dança), então foi realizado o casamento de Amesca” (Santos, 2016: 36) trazem consigo a característica do *cortar língua* utilizada pelo povo pataxó ao inserir sua língua Patxôhã na narrativa como forma de resistência.

Essa língua, segundo Braz (2016), “nunca deixou de ser materna, ou ancestral-materna como tenho usado, pois, ela é como uma semente germinada, uma árvore nova que nasceu de um tronco velho cortado pelos seres humanos” (Ibidem: 38). Na história da Amesca, onde a jovem morreu para salvar seus descendentes, nasce uma árvore para resguardar seus filhos, assim também se faz na narrativa, ela é um tronco do qual brota ramos e continua germinando a partir do momento em que é contada. Quando isso acontece, o processo de retomada se faz presente, emergido pelos anciões que, ao narrarem a história, retomam suas raízes.

Para que a história possa resistir, é fundamental que aquele que a ouve se torne o guardião desse saber, compartilhando com a geração seguinte. Assim, os saberes são retomados através da narrativa. Esse processo pode ser observado nesse trecho da história da Amesca: “O *kitok* chora muito, mas, entende o conhecimento que o ancião lhe transmitiu através daquelas



narrativas e daquele dia em diante a obrigação do kitok foi passar para todo Pataxó o conhecimento que adquiriu com o pajé” (Almeida, 2016: 42). Não basta a raiz existir, ela precisa gerar uma árvore e dar bons frutos. Como Amesca, que continuou a sua existência, resistindo ao se tornar uma árvore, a retomada do povo pataxó pelo seu território resiste, resguardados pela narrativa a partir da memória dos antepassados.

Além disso, as histórias não simplesmente traduzem lições aos mais jovens, mas tem sentido prático. Na história da Amesca, o par dos gêmeos pataxó se transforma numa tríade. Ao invés de diferir pura e simplesmente os irmãos, entre aquele que faz o bem e aquele que pratica o mal, a mãe desfaz a *maldição* da gemelaridade e os três voltam no *post-mortem* enquanto partes vegetalizadas do pé de amesca, em dois frutos e na resina branca da árvore. Essa substância pegadiça que cresce por entre as forquilhas da *Protium heptaphyllum* é posta no fundo do *timbero* (cachimbo) e queimada junto com arruda em defumadores de barro, acendidos no pátio da aldeia ou na *casa de reza* no meio da mata. Ao queimar a resina, os Pataxó atraem os *guerreiros da mata e da água (caboclos)* para o *hãhãw* (chão). Imersos na fumaça, pessoas e espíritos se multiplicam no pátio. Os fazendeiros ao fecharem o cerco e apontarem suas pistolas contra os Pataxó nas áreas de retomada territorial, veem uma multidão de seres e não conseguem acertar o alvo.

Tanto é assim que os *txihi* costumam dizer: “a gente não anda sozinho”. Os Pataxó caminham trazendo consigo os seus *espíritos*, os seus *guerreiros*, os *velhos ancestrais*, que confundem a visão dos *inimigos*. Isso é particularmente forte nas danças do *Awê*. Sobretudo em noites de lua cheia, quando os *caboclos* estão mais *fluentes* no território, as *jokanas* (mulheres) mais velhas *recebem* os *naô xohã* (guerreiros). Os *kakusú* (homens) permanecem *hamiá'irá* (*brincando*, dançando) no pátio. O aspecto pletórico da *espiritualidade txihihã* é parte do ideal de *ver sem ser visto*, uma prática dos antepassados. Pelas rezas e cantos, se pede aos *caboclos* que façam uma *multidão*, tornando a *trioká'txê* (caminhada) das lideranças alvos indiscerníveis ao olhar dos *inimigos*:

A lua clareou os índios pisou na aldeia
Ô pisa meus cabocos pisam, pisam em nossa aldeia
Ô pisa meus cabocos pisam, pisam em nossa aldeia
Agohó hukab, ãtxuab ehê hê (fala dos homens)
Ãtxuab ehê hê ãtxuab ehá (fala das mulheres)
(Pataxó, 2022: 60).



Ora, se a fumaça da amesca, os cantos, rezas e batalhas cotidianas se combinam ao pedir que os *caboclos* pisem no chão da aldeia, não se pode dizer que a história da Amesca seja apenas um recurso alusivo para remeter à sabedoria dos antigos, pelo contrário, as *awãkã'p* (narrativas) se mantêm vivas, na medida em que articulam diferentes elementos, fazendo restos vegetalizados de uma guerreira ancestral refluir, através da resina da *Protium heptaphyllum*, na luta pela terra, na *espiritualidade* e na proteção dos Pataxó no tempo presente. Seguindo as forquilhas da amesca somos levamos aos *makiami* (anciãs/ãos) de diferentes *pataxi'p* (aldeias) e à retomada dos escritos *txihi*, isto é, raízes e histórias são fluxos, vegetalidade em transformação, troncos e ramas que se enfeixam de múltiplas maneiras na luta dos Pataxó.

As narrativas de diferentes velhos, histórias e aldeias

Segundo Cunha e Ferreira (2017), os *causos* possuem um lugar muito importante para os Pataxó e, nesse sentido, apontam para a importância da oralidade. Antes de mais nada, é importante que se compreenda o que se entende por *causo*. De acordo com as autoras, aquilo que a academia trata como histórias e mitos, podem ser compreendidas como *causos*: “Desde criança ouvimos os velhos contar Causos sobre diferentes épocas e lugares. Quando entramos na universidade deparamos um pouco com história e mito que são duas palavras utilizadas para falar sobre coisas semelhantes, seja da história mais recente até mitos que, por sua vez, os velhos chamam de Causos” (Ibidem: 18). À vista disso, compreende-se os *causos* como narrativas que envolvem uma vasta rede de interlocutores, entre eles, humanos, não humanos, encantados e demais seres parentes da natureza.

Há ainda que se destacar o papel que os *causos* possuem ao se pensar o fortalecimento do povo pataxó, bem como a relação com os territórios em que vivem. Cunha e Ferreira (Ibidem) definem o território como um *lugar sagrado*, referindo-se às experiências espirituais que foram vividas pelos ancestrais e que são repassadas através da oralidade para serem guardadas na memória, a fim de não se perdê-las. É no território que o modo de ser indígena pode ser vivido livremente em harmonia com a natureza e com os demais seres que nela habitam. Daí surge a importância de se conhecer o território, pois “conhecer o próprio lugar que se vive no território é, na verdade, saber contar sua própria história e nunca se esquecer de onde veio e de onde cresceu” (Ibidem: 14). Isto posto, a oralidade tem o poder de fazer com que os anciãos ao contarem os *causos*, bem como as pessoas que os ouvem, possam viajar no



tempo e, assim, vivenciar essas experiências a partir dessa memória guardada. “O conhecimento transmitido por meio da oralidade permite o exercício da imaginação e a liberdade para a criação [...]. Nas narrativas orais, os ouvintes são convidados a interagir com a história” (Alves, 2016: 23). Compreende-se, pois, que os anciãos são a fonte de conhecimento e aprendizado para os jovens e que seus saberes possuem grande estima entre os Pataxó.

Tendo em vista o *causo* da Amesca, o antropólogo Fabiano Alves de Souza (2015) observou a circulação das narrativas entre porta-vozes autorizados do povo pataxó:

- Você conhece ou já ouviu falar da Amesca?
 - Sim, nós conhecemos, mas quem vai contar direitinho essa história para você é Dona Nete.
 - Como eu posso falar com ela?
 - Ela puxou a rama lá para o Retirinho.
- De outra feita eu questionava sobre o caburé e o gavião e eles respondiam:
- É, eu conheço essa história, mas só quem conta ela é Kanatyó. Ele mora lá em Muã Mimatxi.
 - E quanto essa Braúna de Magalhães?
 - Essa história aí, só quem sabe ela é Seu Sapucaia, outro não sabe não. Ele mora lá em Açucena, na aldeia de Baiara.
- De outra vez, eu indagava: - sobre o Pai da Mata, quem pode conversar comigo sobre ele?
- Cachimbo (Domingos Braz) é quem conta ela. Ele vai falar tudo para você. Ele mora em Araçuaí - Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba (MG), mas ele fica também em Coroa Vermelha (BA) (Ibidem: 149-150).

Veja que as perguntas de Fabiano aos anciãos sobre o conhecimento de determinadas histórias, quase sempre, são respondidas de maneira indireta, um interlocutor designa um segundo que reside em outro território, incentivando o ouvinte a se deslocar. É como se os porta-vozes de cada história criassem nós na rede de relações entre os diferentes territórios. Logo, os *tapurumã* (jovens *txihi*) só conseguem conhecer as diferentes *awãkã'p* (narrativas) ao caminharem de uma aldeia a outra, navegando pelos fluxos da ancestralidade.

Indo ao encontro disso, Emanilson Almeida (2016), em suas pesquisas com finalidade de elaborar uma peça teatral a partir das narrativas indígenas dos anciãos da aldeia Boca da Mata, aponta que dos relatos gravados, surgiam indagações e questões que aguçava sua imaginação acerca desses *causos* e sua representação no teatro. Nesse sentido, cabe aqui ressaltar a importância dos *causos* frente às memórias que eles mobilizam, apontando para o fortalecimento espiritual do povo pataxó, bem como para a manutenção das tradições, experiências e ensinamentos que compõem seu modo de vida. Os *parentes* vêm e vão de uma



aldeia a outra e, com isso, os *causos* vão sendo retomados a partir de diferentes pontos de vista, o que também revela a necessidade que as/os pesquisadoras/es pataxó e dos Pataxó (pesquisadoras/es não indígenas) – a exemplo de Fabiano Alves de Souza (2015) – têm de circular entre as aldeias a fim de conhecer essas *awãkã'p* (narrativas).

O *txihi* sabe certas *awãkã'p* porque as ouviu de determinadas/os anciãs/ãos, frequentou aldeias pataxó na Bahia e em Minas Gerais, fez suas próprias caminhadas. Ocorrências do passado, narrativas e viagens “se entrelaçam na medida em cada uma se torna ligada à história da outra” (Ingold, 2015: 236). *Trioká* (caminhar) é também uma das maneiras que os Pataxó desbancam as forças de coerção totalizadoras da sociedade nacional. Esta poderia imputar-lhes, como muitos *ĩdxihy* (não indígenas) o fazem, dizendo que “os Pataxó são um povo sem língua e sem história, vítima do contato com os brancos”; “eles relatam mitos sem coerência!”. Mas os *causos* pataxó codificam em forma mítica e recontam episódios passados, enfrentamentos reais e que estão em latência no próprio cotidiano dos territórios.

Ao considerar os deslocamentos *txihihãi* (pataxó), dois aspectos se coadunam: os seus elementos produtivos em fazer *awãkã'p* (narrativas) e a memória continuada que eles engendram. O primeiro deles é que a narração e fragmentação dos relatos no esteio dos deslocamentos contínuos é tanto um meio de complementar as histórias que o *txihi xohã* (índio/a guerreiro/a) ouviu dos *makiami* (velhas/os) na sua aldeia, quanto enseja a produção de novas através de acontecimentos com os *parentes*, incursões de caça, encontros com *visagens* (espíritos), *conflitos* em outros territórios que desdobram as versões, fazem e perfazem novas *awãkã'p*, semelhante ao que transcorre com os Yaminawa no Acre:

A proposta aqui seguida – ou aqui encontrada, depois de muitos meandros – é a de entender os mitos como a história mesma, como a história propriamente dita. Os mitos são história porque *perfazem* história. Eles são narrados e mudados no tempo: os Yaminawa migram, trabalham, guerreiam, casam, cuidam dos seus filhos, se perdem na cidade, tomam *ayahuasca*, contam mitos: esse contar mitos não acontece dentro de um parêntese, numa nota de rodapé à história, senão no próprio curso dos eventos, é um desses eventos. E o que caracteriza entre os outros eventos não é necessariamente o fato de servir como um paradigma que os guia e reinterpreta (pelo menos os Yaminawa não têm brincado com essa possibilidade), mas o fato de contá-los, de pô-los na conta (Calavia Sáez, 2006: 375-376).

Se o mito é parte da história, tanto quanto a história é refeita pelo mito, os Pataxó, à semelhança dos Yaminawa, não estabelecem nexos causais entre uma *awãkã* e outra, no lugar de um sujeito histórico transcendente do qual emerge uma grande narrativa englobante, os *txihi*



esparramam as convergências possíveis em muitas aldeias e alguns *troncos* (velhos/as vivos e/ou ancestrais), proliferando as narrações num punhado de vozes. Porém, é válido repetir: *stricto sensu*, *iêp awãkã'p* (as narrativas) não são mitos, no sentido depreciativo que lhes atribuem os agressores não indígenas. Para os *txihi*, elas contêm um sentido continuado, falam de coisas que os Pataxó viveram em tempos pretéritos, trazendo uma constelação de gentes entranhadas na sua própria formulação.

Considerações finais

Nas conversas informais com o cacique Ipê, aprendi sobre a história da retomada da Aldeia Velha, foi quando percebi a necessidade de registrar a memória de luta e resistência dessa comunidade. Despertei para a urgente necessidade da escrita e do reconhecimento daquelas e de várias outras memórias e histórias transmitidas por nossos antepassados e anciões, as quais chegam a nós por meio da oralidade. [...] Vemos os não índios chegarem às comunidades indígenas e fazerem trabalhos de pesquisas, monografia e teses, publicam livros e artigos, enquanto nós, Pataxó, ficamos à margem e excluídos da autoria dessas escritas e da possibilidade de protagonizarmos as pesquisas sobre as nossas próprias histórias e memórias (Carmo-Pataxó, 2022: 19).

Esse é um trecho da dissertação de Ângelo Carmo-Pataxó, morador da Aldeia Velha (Arraial d'Ajuda/Porto Seguro-BA). Ângelo se vê engajado numa dupla tarefa ao ouvir as histórias do cacique Ipê, a luta pela terra corre em paralelo ao esforço de *registrar*, de escrever as memórias de luta e resistência da Aldeia Velha e das andanças dos antepassados. Ao mesmo tempo, ele identifica uma série de relações de poder nas práticas de conhecimento de pesquisadores/as não indígenas, são eles/as, *ĩdxihy* (não indígenas), que escrevem e publicizam as histórias *txihi*, “enquanto nós, Pataxó, ficamos à margem e excluídos da autoria dessas escritas” (Carmo-Pataxó, 2022: 19). Portanto, para os Pataxó agarrar a *kup* (caneta) e *registrar as awãkã'p* de seres encantados como a Amesca, é retomar saberes que ficaram *adormecidos* na memória dos velhos e sair da tutela intelectual dos *ĩdxihy*, protagonizando pesquisas sobre as suas próprias histórias.

A caminhada de nossos pesquisadores pataxó da narrativa da Amesca nos mostra que o ofício de contar *awãkã'p* é mais complexo do que supomos. Não estamos ante a cadeias causais, em que pessoas e tramas nos levam a novas conjunturas, cuja transformação é inevitável. Entre os *txihi*, ao invés de uma longa caminhada na qual o destino é previsto, vemos que a *awãkã* demanda intrincados caminhos de ida e volta, visita aos velhos em diferentes *pataxí'p*, retorno



às memórias e palavras que foram *adormecidas* em razão dos *massacres*, diálogos e ensinamentos espirituais vividos em sonho, escuta de conversas dos antigos que se transformam sucessivamente no *tuhutary* (hoje). *Registrar uma awākã* não é perquirir um relato equilibrado com começo-meio-fim, os fragmentos vêm e vão *ũ ābakoháy txóp makiami* (na memória dos/as anciãos/ãs), a *awākã* não se fecha numa diacronia mais ou menos definida, a atividade narrativa se transforma em algo mais parecido com uma tradução xamânica, no sentido de transladar o *homāk* (antigo) sobre novas relações, mantendo esses fluxos de saberes em sua parcialidade mesma. Para contar o *causo* da Amesca, Ariane Santos (2016) na Reserva da Jaqueira, Emanilson Almeida (2016) em Boca da Mata e o coletivo de autoras/es pataxó do *Inventário* estiveram em constante contato com os velhos de suas comunidades e viajaram em direção a outros territórios. Foi fazendo viagens de ida e volta e seguindo as forquilhas da amesca que elas/es puderam conectar *trancos, ramas*, pessoas e saberes.

Referências:

ALMEIDA, Diádiney Helena de. 2020. “Remando no mar de histórias da minha vida”. In: BANIWA, Braulina; KAINGANG, Joziléia; TREMEMBÉ, Lucinha. *Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres*. São Paulo, Hucitec, p. 91-103.

ALMEIDA, Emanilson Braz de. 2016. *A educação indígena e a linguagem teatral: as narrativas orais do povo pataxó na aldeia Boca da Mata*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

ALVES, Tary Ferreira. 2016. *Histórias de lugares sagrados*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

BRAZ, Uilding Cristiano. 2016. *Iõ êtxawê ũpú Atxôhã Patxôhã ũ Kijêtxawê Txihihã Pataxó Arahuna'á Makiami: hãtô uhãdxê ũpú nioniêmã fap'bwá ũ atxôhã Patxôhã – O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha: uma proposta de material didático específico*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

BRAZ, Werymehe Alves. 2019. *Tehêy de pescaria de conhecimento*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

BRAZ, Werymehe Alves; VALADARES, Juarez Melgaço. 2021. “Educação na aldeia e escola indígena de Muã Mimatxi: o tehêy de pescaria de conhecimento”. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, 47: 1-18.



BOMFIM, Anari Braz. 2012. *Patxohã, “língua de guerreiro”*: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia.

BONFIM, Aritana Braz. 2017. *Retomando a vida: o caso de deslocamentos de uma família pataxó*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NUTI.

CARMO-PATAXÓ, Ângelo Santos do. 2022. *Processos históricos e culturais na comunidade indígena pataxó Aldeia Velha e suas implicações na educação escolar indígena*. Dissertação de Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais, Universidade Federal do Sul da Bahia.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia.

CONCEIÇÃO, Natália Braz. 2016. *Uma reflexão sobre a variação linguística na língua Patxohã do povo pataxó*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

CUNHA, Kaline Braz; FERREIRA, Roberta Ponsada. 2017. *Causos contados pelos anciãos pataxó sobre Juacema: lugar encantado*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

CRUZ, Alessandro dos Santos. 2015. *A memória viva das interações dos povos-parentes Maxakali-Pataxó*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. 2017. “Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, 11 (2): 93-108.

FERREIRA DOS SANTOS, Itanajé. 2016. *Narrativas pataxó da aldeia Barra Velha*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

FIGUEIREDO, Paulo Maia; BRAZ, Siwê Alves; ROMERO, Roberto. 2021. “‘Ciência da terra’: aprendendo com os tehêy em Muã Mimatxi”. *Revista Educação Online*, Rio de Janeiro, 38: 67-88.

FRANCHETTO, Bruna. 2020. “Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas”. *Campos – Revista de Antropologia*, Curitiba, 21 (1): 21-36.

INGOLD, Tim. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.



GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira. 2022. *Trioká xohã - Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás.

LOPES, Sirleide Batista. 2017. *Kwã nuk: história e metodologia de ensino da língua Patxôhã do povo Pataxó*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

PATAXÓ, Mayom – Diana da Conceição Bomfim. 2022. *Txanã pataxó ãxé kijêtxawê ãdxihi: iê ãputxay upã Kijêtxawê Municipal Frei Henrique ãpú Coimbra, uã Extremo Sul upã Bahia – Criança pataxó em escola não indígena: o caso da Escola Municipal Frei Henrique de Coimbra, no Extremo Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais, Universidade Federal do Sul da Bahia.

PATAXÓ, Waiã – Sirleide Batista Lopes. 2022. *Patxôhã uã kijêtxawê: um olhar sobre a língua e linguagem Patxôhã como instrumento de resistência nas escolas indígenas pataxó da Bahia*. Dissertação de Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais, Universidade Federal do Sul da Bahia.

PATAXOOP, Kanaty; PATAXOOP, Liça. 2020. “O grande tempo das águas”. In: GOMES, Ana Maria G.; LIMA, Deborah; OLIVEIRA, Mariana; MARQUEZ, Renata (org.). *Mundos indígenas*. Belo Horizonte, Espaço do Conhecimento UFMG, p. 134-169.

PORTUGAL, Larissa Moreira. 2022. “*Abaixo de Deus eu tenho fé nesses matos*”: uma etnografia do regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

POVO PATAXÓ. 2011. *Inventário cultural pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Porto Seguro, Atxohã/Instituto Tribos Jovens (ITJ).

SANTANA, Cleidiane Ponçada. 2016. *Cantos tradicionais pataxó na língua Patxôhã*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

SANTOS, Adreano Pinheiro dos. 2020. *O deslocamento dos Pataxó para Minas Gerais: formação da aldeia Imbiruçu, dentro da Terra Indígena Fazenda Guarani*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

SANTOS, Ariane Jesus dos. 2016. *A contação de histórias tradicionais do povo pataxó na reserva da Jaqueira: a oralidade através dos tempos*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

SANTOS, Erilsa Braz dos. 2018. *A história da demarcação da Terra Indígena Barra Velha*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.



SILVA, Samaritana Rocha da. 2020. *Narrativas do povo pataxó em Aldeia Velha*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.

SOUZA, Fabiano José Alves de. 2015. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: descortinando o movimento das puxadas de rama*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

VIEIRA, Vislandes Bonfim. 2016. *A importância do canto dentro do ritual Awê Pataxó*. Monografia do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais.