Ñanduty
ISSN:2317-8590

Tehêys de pescaria do conhecimento: um olhar sobre os processos de retomada entre os Pataxós

Ana Carolina Moreira Barcelos[1]
(anacarolina.moreira712@gmail.com)

Resumo: O presente estudo tem por objetivo compreender os processos de retomada entre os Pataxó a partir dos *tehêys de pescaria do conhecimento* de D. Liça. Entende por retomada tanto re-tomar porções de terra que passaram pela expropriação do Estado, bem como à retomada de histórias, do Patxohã (língua de guerreiro) e a entrada de estudantes indígenas pataxó nas universidades. Pretende-se, portanto, evidenciar entre os *tehêys* selecionados, saberes e valores ancestrais que contribuam para o fortalecimento da cultura, esta que perpassa as relações com o território e com os seres parentes que nele se encontram e, dessa forma, a partir da pescaria do conhecimento observar a própria base e esperança dos processos de retomada, retomando saberes e permitindo resistir na luta.

Palavras-chave: Desenhos-narrativas. Indígenas pataxó. Muã Mimatxi. Processos de retomada. *Tehêy de pescaria do conhecimento.*

Tehêys finishing of knowledge: a look at the processes of retaking among the Pataxós

Abstract: The present study aims to understand the recovery processes among the Pataxó based on the fishing *tehêys* known to D. Liça. Resumption is understood as taking back portions of land that had been expropriated by the State, as well as the resumption of stories, Patxohã (warrior language) and the entry of indigenous Pataxó students into universities. It is intended, therefore, to highlight among the selected *tehêys*, ancestral knowledge and values that contribute to the strengthening of culture, which permeates relations with the territory and with the related beings that are found there and, in this way, from fishing of knowledge to observe the very basis and hope of the resumption processes, resuming knowledge and allowing us to resist in the struggle.

Keywords: Drawings-narratives. Pataxó indigenous. Muã Mimatxi. Resumption processes. *Tehêy de pescaria do conhecimento.*

[1] Graduada em Licenciatura em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG, Unidade de Divinópolis.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

1. Introdução:

Segundo Nhambiquara, Benuti e Dalglish (2014), ao se pensar as produções artísticas nas culturas ameríndias brasileiras observa-se que

> Tudo o que se entende sobre a cultura indígena tem sempre base em seus rituais. Pois tanto suas pinturas como as danças e jogos, estão envoltas em crenças religiosas ou passagens de aceitação, que muitas vezes causam espanto na população não indígena [...] que os levam por vezes a taxar erroneamente a cultura indígena como sendo primitiva (Nhambiquara, Benuti e Dalglish, 2014: 2463).

A verdade é que os objetos produzidos nas culturas não-ocidentais, como é o caso das culturas ameríndias, sejam de cunho artístico ou não, materializam complexos fluxos de relações e interações que pressupõem conjuntos de sentidos. Tais culturas conceituam a arte e a experienciam de modo singular, no qual artefatos, pinturas corporais, desenhos, ilustrações, entre outros, vão além de uma simples instrumentalidade, cumprem papéis que ultrapassam finalidades meramente estéticas e perpassam todo o universo cognitivo e existencial em que habitam.

Conforme destaca Elsje Lagrou (2007), a questão da "arte" e da "produção material" êmica, estava vinculada a uma abordagem museológica, além de se encontrar parcialmente no campo de competência estética. Segundo ela, "se a antropologia se define como disciplina não valorativa por excelência, desconfiando de qualquer juízo de valor com pretensões universalistas, a estética lida por definição com valores e distinção desde o momento em que define o seu objeto" (Lagrou, 2007: 38). Dessa maneira, o lugar ocupado pelos objetos na escala valorativa instaurada pelo mercado das artes e pelos museus pouco leva em consideração as verdadeiras intenções e valores atribuídos a eles pelos interlocutores que os produziram. Nesse sentido, o campo da Antropologia da Arte contribui para a mudança de perspectiva em relação ao escopo de teorias ocidentalizantes sobre a produção artesanal e artística em culturas não-ocidentais, evitando-se um retrocesso interpretativo onde se destaque, por exemplo, seu caráter "primitivo".

Além disso, há ainda que se destacar que o uso das imagens como forma de investigação possui grande potencial pois, além de ampliar as possibilidades de pesquisa, são lugares de memória que transitam entre os tempos passados e expectativas do presente, mas também são arquivos vivos que trazem em si questões, apelos e gritos que ecoam entre as comunidades nelas representadas. Como destaca Campos (1994: 171):

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> O registro iconográfico refaz através das imagens a trajetória de engendramento de muitas histórias do diverso, seja resgatando o conteúdo conjectural de uma realidade, ou focalizando o passado como fonte privilegiada de memória. A imagem toma forma narrativa de ação que se dispõe diante da câmera como indicativa de transmissão de conhecimentos que possam ser dimensionados historicamente, selecionados e redispostos de acordo com os sentidos que ora venham a desempenhar.

O saber visual é espaço privilegiado por proporcionar questionamentos acerca da história e memória de um povo, além de construir um campo singular de um pensamento original que nele habita (Samain, 2014). Assim, o estudo das relações estabelecidas entre os desenhos e ilustrações autorais indígenas e a comunidade que os produziu torna-se uma ferramenta bastante eficaz para se conhecer e compreender um pouco mais acerca das ontologias dos povos originários. Conhecer e compreender essas ontologias a partir de ilustrações autorais que desvelam as narrativas cosmogônicas que tratam de seus mitos de criação dos seres e do mundo, a organização social de um povo e, principalmente, como suas demandas sociais e políticas se expressam em suas produções.

Nesse contexto discursivo, destacam-se os *tehêys de pescaria do conhecimento* da Aldeia Indígena pataxó Muã Mimatxi de Itapecerica – MG. Segundo Braz e Valadares (2021), pode-se compreender os *tehêys de pescaria do conhecimento* como desenhos-narrativas que possuem grande importância para a afirmação da identidade indígena pataxó, pois "ele liga a oralidade à escrita, a escola com a comunidade, as experiências de cada um com o território, além de estabelecer passagens entre o passado e o futuro" (Braz e Valadares, 2021: 13). A partir dos *tehêys de pescaria do conhecimento* é possível que se identifique as possibilidades que a análise de imagens traz para o pesquisador. Samain (2012), aponta que toda imagem gera um pensamento e reflexão por parte daqueles que a observam e, além disso, são "formas que pensam". Isso ocorre porque, inseridas numa rede de relações, as imagens possuem agências e, dessa forma, interagem com seus observadores. Portanto, "a imagem é muito mais do que um objeto: ela é um lugar de um processo vivo, ela participa de um sistema de pensamento. A imagem é pensante" (Samain, 2012: 31).

Aposta-se, dessa forma, que a análise dos desenhos indígenas é uma maneira de ouvir o que essas imagens têm a falar, visto que a partir de seu estudo abrem-se caminhos para se combater as tentativas de silenciamento que as comunidades indígenas vêm enfrentando em toda a sua história. Além disso, a compreensão e a divulgação das imagens autorias indígenas é fundamental para que estas conquistem espaço entre as narrativas dominantes presentes nos

currículos escolares, pois contribuem para a superação da imagem exótica do ser indígena. Concomitantemente, entende-se a pertinência do estudo das cosmologias indígenas se dá a fim de se fazer cumprir a Lei 11.645/2008, a qual trata da obrigatoriedade do ensino das culturas de matrizes africanas e indígenas na Educação Básica, a partir do ensino de História.

O presente estudo visa ampliar a compreensão e a divulgação das narrativas produzidas pela comunidade pataxó da Aldeia Muã Mimatxi de Itapecerica – MG, destacando especificidades de sua cultura e modos de (re)existência a partir dos processos de retomada. Os *tehêys de pescaria do conhecimento* aqui representados foram selecionados a partir da reunião de publicações de interlocutores indígenas disponíveis em arquivos digitais como, por exemplo, a Biblioteca Alaíde Lisboa de Oliveira, onde encontram-se arquivados trabalhos de conclusão de curso de alunos do curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas – FIEI, oferecido pela Faculdade de Educação na Universidade Federal de Minas Gerais - FAE/UFMG. Entende-se como retomada tanto re-tomar porções de terra que passaram pela expropriação do Estado, bem como a retomada de histórias, do Patxohã (língua de guerreiro) e a entrada de estudantes indígenas pataxó nas universidades. Nesse trabalho em específico, será abordado o movimento de retomada através dos *tehêys de pescaria do conhecimento*, as temáticas que envolvem os desenhos-narrativas de D. Liça são diversas e remetem tanto às histórias ancestrais, ao cotidiano da comunidade, bem como resistência às constantes ameaças ao modo de ser indígenas de que os Pataxó ainda são alvo.

2. O Fogo de 51 e a vinda para Minas Gerais: Breves considerações sobre a chegada de Kanatyo e sua família ao território de Muã Mimatxi

Dutra (2012), aponta que as primeiras notícias sobre os Pataxó datam de 1577, nas mediações do Rio Doce. Muitas vezes denominados como “Tapuias” ou “Aimorés”, é possível que se encontrem registros da presença pataxó por toda a extensão territorial do sul da Bahia, nordeste de Minas Gerais e norte do Espírito Santo ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, sendo, em sua maioria, tratados como uma ameaça ao progresso e ao processo de civilização dessas regiões.

Diante disso, importa refletir sobre a maneira como as imagens sobre os povos indígenas foram construídas ao longo do processo de colonização e exploração do território brasileiro. Observa-se a prevalência da imagem do “índio” preguiçoso, aculturado, o “bom-selvagem”,

Ñanduty
ISSN:2317-8590

imagem romantizada pelo escritor José de Alencar em suas obras. Dessa forma, o "índio" seria aquele que se rendeu à colonização sendo, portanto, sujeito passivo nesse processo; ou, ao contrário, seria um selvagem canibal à espera da redenção crítica e/ou civilizatória. Como destaca Dutra (2012: 20):

> A onda literária romântica ajudou a consolidar a ideia colonialista de que os índios do litoral [...] eram "nobres e bons", como O *Guarani* de José de Alencar, ou como a descrição que faz Gonçalves Dias do valente guerreiro Tupi no poema I Juca Pirama. Em contraposição, os índios do interior eram os "maus", os sem civilização, os brutos, os "vis Aimorés".

Caracterizados com atributos de braveza, ignorância e instintos animais, os indígenas no interior do território eram descritos como possuidores de lábios arregaçados, dentes pontudos e carniceiros, ou seja, destituídos de sua humanidade (Alencar *apud* Dutra, 2012). Em ambos os casos, observa-se a influência do etnocentrismo e do evolucionismo cultural na construção da imagem do indígena, o que contribuiu de forma direta para a hierarquização das raças, partindo do pressuposto que esses sujeitos estariam alguns passos atrás do homem de cultura ocidental em graus de civilidade e desenvolvimento (Silva, 2012; Diniz, 2020).

De forma paralela, ao se pensar sobre a divisão entre "bons" e "maus" indígenas, denominação que prevaleceu por muito tempo e serviu como justificativa para inúmeras violações do ser indígena, é interessante que se destaque o que diz Werymehe Braz (2019: 6), indígena pataxó da aldeia Muã Mimatxi, no município de Itapecerica, ao apresentar seu povo:

> Somos o povo que veio das águas, da mata grande, onde nosso povo viveu desde antigamente. Vivíamos em um grande território que começava no sul da Bahia, entrava no estado do Espírito Santo e vinha até Minas Gerais; era um território imenso, onde não se tinha limite para morar e caminhar. Nesse tempo a gente caçava, pescava e coletava frutas e plantas. Nosso povo vivia caminhando nas beiras dos rios e nas montanhas, onde buscava os conhecimentos das matas, do rio e da terra, em ligação profunda com os Yãmixoop.

Segundo Dutra (2012), os Pataxó são, por vezes, relatados como povos "bárbaros", "brabo". No entanto, a partir de Braz (2019), compreende-se que os Pataxó, além de terem ocupado uma vasta região, possuem uma relação profunda e complexa com a natureza, assim como com a terra na qual habitam.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

No entanto, conforme Dutra (2012) e Gonçalves (2022), ainda que seus ancestrais tenham ocupado uma vasta região, na segunda metade do século XX, os indígenas pataxó que se encontravam na Aldeia de Barra Velha, no extremo sul da Bahia, foram alvo de um grande massacre, o qual ficou conhecido entre eles como o "Fogo de 51", ocorrido no contexto da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal. Entretanto, ainda que a presença êmica na região seja datada desde o século XIX, a Comissão criada pelo governo para estudar a área do Parque, seja por interesses próprios, seja para não criar empecilhos ao projeto vigente, não documentou sua presença no território. Leandro Santos (2017: 24-25), habitante de Barra Velha, destaca que "eles sabiam que naquela localidade viviam índios, mas não da maneira como a sociedade enxergava aquele que era considerado índio 'verdadeiro', meu povo falava o português e tinha contato com povoados da região".

Na época da criação do Parque, as terras habitadas pelos Pataxó foram medidas pelo encarregado da Comissão, o engenheiro Aurelino Costa Barros, conhecido entre os Pataxó como Dr. Barros, o qual garantiu aos indígenas que a medição ocorreria em prol de lhes assegurar o direito sobre suas terras. No entanto, isso não se concretizou, como se pode constatar no relato de Santos (2017: 27):

> Os anciãos contam que o Dr. Barros iludiu meu povo, ele fez uma reunião e explicou que ele iria fazer um trabalho de medição da terra que seria dada para o povo pelo governo. Dr. Barros conseguiu convencer as pessoas a ajudá-lo nessa delimitação e a comunidade escolher as pessoas que iriam acompanhar os engenheiros nesse trabalho.

Ludibriados e traídos, os indígenas foram proibidos de plantar, caçar e ali viver, visto que seriam todos retirados da área do Parque. Assim, após viagens das lideranças a pé e por barco ao Rio de Janeiro, na sede do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, bem como após a chegada de dois desconhecidos à região, dá-se início aos acontecimentos que culminariam no massacre de 1951 e na dispersão dos indígenas pataxó. Homens foram mortos, presos e humilhados, ao passo que as mulheres foram estupradas e a aldeia, incendiada. Dutra (2012), destaca que os indígenas que dali fugiram nesse período foram assolados pela fome e, por consequência, voltaram à Barra Velha, no entanto, já não encontravam ali meios que garantissem sua sobrevivência, ao passo que alguns sequer voltaram e foram morar com os parentes maxacali.

Ainda conforme Dutra (2012), a vinda da família de Kanatyo, liderança da aldeia de Muã Mimatxi, para Minas Gerais ocorre em 1984, após o assassinato de seu tio em Barra Velha, muito

Ñanduty
ISSN:2317-8590

provavelmente vinculado às tensões do processo de demarcação na década de 1980. Quanto a isso, cabe salientar que Kanatyo e sua família fazem parte do grupo de indígenas que voltaram para Barra Velha após o massacre na aldeia, período no qual os Pataxó voltaram a ser vistos como uma ameaça para a região. Nos anos que sucederam o "Fogo de 51", as terras de Barra Velha passaram por uma ação de demarcação fraudulenta, na qual os indígenas não foram consultados, muitos menos participaram dessa operação decisória e, dessa forma, em 1980, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tomou frente do processo e paralisou os debates com os indígenas a fim de se fazer um acordo direto com o Instituto Brasileiro de Defesa Florestal (IBDF) para a demarcação de 8.647 hectares de terra, número bastante inferior aos 23 mil hectares requisitados pelos Pataxó. Em Minas Gerais, Kanatyo e sua família se juntaram a indígenas que viviam nas terras da Fazenda Guarani, área usada pela FUNAI como reformatório indígena, como aponta Dutra (2012: 39):

> Desde a década de 70, há presença Pataxó na Fazenda Guarani que, ao longo do tempo, deixou de funcionar como um reformatório indígena e passou a ser considerada predominantemente Pataxó, com a presença de alguns poucos Maxacali (Dados do ISA/ Instituto Socioambiental). Ao tempo que Kanatyo e sua família foram para a Fazenda Guarani, esta já era uma área predominantemente Pataxó, embora de diferentes origens. Essas diferenças sempre geraram muitas tensões internas, com o grupo ao qual Kanatyo se vinculava considerando-se e sendo considerado mais tradicionalista. Essas tensões agravaram-se ao ponto de provocar a saída de Kanatyo e sua família, que criaram a aldeia de Muã Mimatxi em Itapecerica, centro-oeste mineiro.

Interessante observar, como destaca Gonçalves (2022), a caminhada do povo Pataxó adentrando o território, ou seja, fugindo das terras do litoral, assim como sua relação com os parentes maxacali. Os Maxacali e os Pataxó são povos parentes e, como tal, muitas vezes alinham suas forças frente aos conflitos com os não indígenas e/ou o Estado, bem como compartilham entre si seus costumes e tradições, prevalecendo uma relação de irmandade e companheirismo entres eles (Dutra, 2012; Gonçalves, 2022). O afastamento do litoral, onde a espreita da violência é constante, teve grande influência no fortalecimento da cultura maxacali, em especial, sua língua.

> [em] conversa com anciãos Pataxó falam que essa força cultural que os maxacali tem hoje se dá a partir do distanciamento indo para dentro da mata para manter firme a cultura, porque estávamos sendo confinados em pequenas aldeias forçados a morar somente em um lugar e próximo do homem branco. Ao contrário dos Pataxó, que ficaram no litoral sendo forçados a não praticar a língua (Cruz, 2015: 34-35).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Ainda segundo Gonçalves (2022), é possível que se observe entre os Pataxó processos de retomada da língua, o Patxôhã (língua de guerreiro), tendo em vista as inúmeras ameaças por eles sofridas no contexto da violência e do massacre de 1951, período no qual muitos indígenas se encontraram sob ameaça de terem suas línguas cortadas caso falassem em seu idioma originário, daí vem a expressão "cortar língua". Pode-se compreender os processos de retomada como resultado de um esforço coletivo de voltar à ancestralidade e tradições, uma forma de resistência que visa o fortalecimento da cultura pataxó, pois "como terras podem ser retomadas, na luta, assim línguas podem ser retomadas" (Bomfim *apud* Gonçalves, 2022: 151). Dessa forma, tendo em vista os processos de retomada, compreende-se a expressão "cortar língua" em seu sentido ambíguo, "o termo foi subvertido, passou a indicar a esperteza dos mais velhos em cortar língua" (Gonçalves, 2022: 161), pois, ainda que remeta à violência, também pode ser compreendido como uma maneira de resistir e retomar as palavras adormecidas na memória dos mais velhos, os "línguas", e, a partir disso, transformar esses saberes que lhes foram cortados, em instrumentos de resistência e luta.

Ao contrário dos Pataxó que permaneceram no litoral e em contato com os *ĩdxihy* (não indígenas)[2] os Maxacali se distanciavam do litoral atlântico.

> Eles [os Maxacali] vieram mais pra cá pro lado do estado de Minas e o índio [pataxó] ficou mais pro lado sul [da Bahia] [...] recebia todos os contatos com o pessoal que não é indígena perto do mar', diz Putumuju. Eles [Maxacali] preservaram a língua e nós o contato foi brutal', afirma Sapucaia (Gonçalves, 2022: 159).

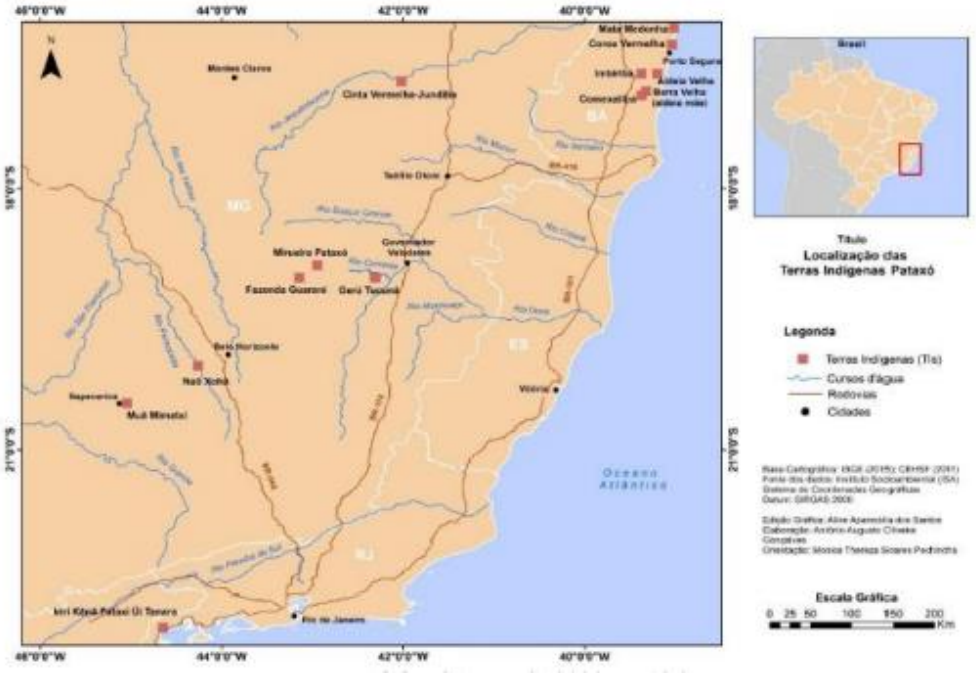
Nesse sentido, compreende-se que a *trioká'txẽ* (caminhada) do povo pataxó ocorre de forma semelhante à caminhada feita pelos Maxacali. Tal fato pode ser observado no mapa abaixo, produzido em janeiro de 2021, onde estão representadas as localizações das retomadas e dos territórios de posse dos Pataxó na Bahia, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Cabe aqui observar que a aldeia Muã Mimatxi é, conforme a localização das terras pataxó em Minas Gerais, o ponto extremo e mais oeste das retomadas pataxó que se tem notícia. É como se o

[2] É possível que se perceba adiante outras formas de se referir aos não indígenas na língua Patxohã, isso ocorre, segundo Conceição (2016: 21), pois "há variantes de palavras com o mesmo significado e som entre as pronúncias de alguns lugares variam de acordo com a característica local da aldeia". Importante destacar o trabalho do grupo Atxohã e sua contribuição para o processo de retomada da língua, visto que, a partir dos estudos o inventário de 100 palavras na língua Patxohã amplia-se para 2500 palavras. Cabe ainda destacar que a revitalização da língua tem relação direta com o fortalecimento da cultura e da identidade indígena pataxó, assim como aponta para suas formas de resistência.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

grupo de Kanatyo e Dona Liça em Muã Mimatxi materializassem a força do que fazem os parentes maxacali e do que eles, os Pataxoop (autodenominação dos Pataxó), buscam fazer ao se refugiar mata adentro, longe das cidades e do litoral, por onde, muitas vezes, vem a ameaça e a violência dos brancos.

Mapa 1 – Localização Das Terras Indígenas Pataxó



Fonte: (Gonçalves, 2022:36).

Segundo Werymehe Braz (2019), os indígenas da aldeia nutrem uma relação muito profunda com todo o universo e com a natureza. Dessa forma, as primeiras cinco famílias indígenas que chegaram na região, em março de 2006, encontraram um grande desafio à sua frente, visto que, como aponta Txahá Braz (2018: 14), indígena pataxó da comunidade de Muã Mimatxi, “ela estava suja e com a terra bem machucada”. Assim, as famílias tiveram de se reunir e começar um trabalho de recuperar aquela terra por meio de sua limpeza, bem como do plantio. O resultado desse trabalho em coletividade pode ser observado a partir do relato de Werymehe Braz, segundo ela:

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> A gente sempre procura lugares místicos e de muita força e andamos no território ancestral através da nossa religiosidade, e com a nossa religião chegamos aqui em Muã Mimatxi, onde tinha poucos animais que conhecíamos, e hoje tem animais que veio de longe para esse pedaço de terra, tem plantas que não tinham aqui e que hoje já tem, então nós vamos carregando essa irmandade para perto da gente através da nossa religião, da nossa cultura a gente busca essa afirmação de identidade do nosso povo. Assim, é muito importante a afirmação do nosso território porque ele vai mudando de acordo com a vida que a gente vive, Muã Mimatxi, onde vivemos, é uma terra pequena, mas tem tudo dentro desse pensamento nativo do meu povo. (Braz, 2019: 6).

Através de sua cultura e religião, o povo pataxó da Aldeia Muã Mimatxi vai criando uma relação com o Sol, a Lua e vai transformando a terra que habitam. Por meio de seus rituais, conectam-se com costumes de um povo ancestral e sua relação com a vida na floresta, com os animais, os rios, as frutas e as sementes. Em Muã Mimatxi, caminha-se lado a lado com a espiritualidade da terra e do Universo, a fim de se fortalecer o modo de ser pataxó, principalmente por meio da educação, centralidade da vida na aldeia (Braz, 2019).

3. Os *tehêys de pescaria do conhecimento*

A Aldeia Muã Mimatxi possui uma escola estadual, a Escola Estadual Indígena Muã Mimatxi. Segundo Werymehe Braz (2019), a aldeia dispõe de seu próprio jeito diferenciado de dar aula, uma maneira de fortalecer seus valores e tradições, um processo de ensino e aprendizagem que se dá a partir da vida cotidiana, buscando sempre o valor da vida e da realidade na qual estão inseridos, a fim de fortalecer a comunidade e seu território. Uma das práticas pedagógicas aplicadas na escola da aldeia e que aqui se propõe dar maior destaque são os *tehêys de pescaria do conhecimento*, produzidos por D. Liça, professora da disciplina de "Cultura e usos do território". Os *tehêys de pescaria do conhecimento* podem ser compreendidos a partir de sua importância para o fortalecimento e afirmação da identidade indígena pataxó. Segundo D. Liça, "o *tehêy* ensina com a arte da vida que liga tudo entre gente e natureza. [...] com o *tehêy* ensinamos com os conhecimentos dos velhos, as palavras e os valores que vêm da terra e da tradição" (Pataxoop, 2022: 150). A ideia da pescaria do conhecimento parte do *tehêy* original, um instrumento pataxó usado para a pescaria. O *tehêy* coa a água e, assim, ajuda na seleção dos peixes para o consumo, enquanto os outros são devolvidos no rio. Em entrevista, D. Liça (*apud* Braz, 2019: 8-9), fala sobre sua escrita a partir dos desenhos-narrativas:

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> Eu desenho tudo em uma folha, mas tem o nome de Tehêy; para o meu povo Pataxoop, o Tehêy é um instrumento de pescaria, mais aqui chama Tehêy de pescaria do conhecimento. [...] Os Tehêys de pescaria pegam vários tipos de peixe, e os Tehêys de pescaria de conhecimento são as imagens que cada conhecimento possui, e cada imagem é diferente uma da outra, então o Tehêy para Muã Mimatxi é esse, e para não acabar com a cultura e valor nas imagens de cada Tehêy

Além disso, D. Liça conta que a origem dos *tehêys de pescaria do conhecimento* está ligada aos sonhos tranquilos que ela teve após sua chegada à aldeia. A ideia de pescaria vem justamente das imagens e conhecimentos que são pescados no momento do sonho, mas também podem vir dos conhecimentos ancestrais e seus valores. "São conhecimentos que eu aprendi, do que sei fazer, e no Tehêy tem vários tipos de conhecimentos que eu quero ensinar e apresentar [...] representam não apenas o conhecimento, mas a cultura e os modos de vida do Povo Pataxoop" (Braz, 2019: 9). À vista disso, pode-se compreender os *tehêys de pescaria do conhecimento* como desenhos-narrativas que possuem um vasto poder de intermediação, pois conectam entre si vários aspectos ligados ao modo de ser pataxó, além de ligar as gerações e ser uma ferramenta fundamental para a manutenção da cultura e dos conhecimentos ancestrais.

3.1. O aprendizado pelos *tehêys:* um trajeto entre valor e ancestralidade

Uma maneira de compreender os *tehêys de pescaria do conhecimento* é sob a perspectiva dos processos de retomada do povo pataxó. Como já mencionado, entende-se a retomada pataxó como uma maneira de se voltar aos costumes e tradições ancestrais e, a partir disso, faz-se dessa retomada um instrumento de luta e resistência. Assim, as temáticas que envolvem os *tehêys* de D. Liça são diversas e remetem tanto às histórias ancestrais, ao cotidiano da comunidade, bem como resistência às constantes ameaças ao modo de ser indígena de que os Pataxó ainda são alvo. Segundo Braz e Valadares (2021: 7), os *tehêys* compreendem "conhecimentos dos mitos que acompanham o povo Pataxó, o uso dos saberes tradicionais e o conhecimento científico, a importância da terra e dos processos demarcatórios, a resistência contra a cultura hegemônica, enfim, é a vida expressa nos desenhos-narrativas". Tendo sido os *tehêys de pescaria do conhecimento* produzidos a partir de sonhos tranquilos de D. Liça após sua chegada na aldeia, é possível observar, nesse sentido, a própria base e esperança dos processos de retomada, retomando saberes e permitindo resistir na luta. Encontram-se, a seguir, alguns dos *tehêys de*

Ñanduty
ISSN:2317-8590

pescaria de conhecimento de D. Liça. Segundo ela, "a imagem é uma forma de guardar a memória de um povo, guarda as atividades da vida, as festas, os trabalhos na terra, as caçadas, a nossa forma de se relacionar com a natureza e nossa forma de viver no mundo" (Pataxoop, 2022: 149). A partir disso, pretende-se evidenciar o processo de retomada entre os Pataxó a partir dos *tehêys de pescaria do conhecimento* de D. Liça, compreendendo sua relação com a identidade e resistência dessa comunidade.

Imagem 01 – Valor do *Tehêy:* A construção do povo *Pataxoop*



Fonte: (Braz, 2019: 20).

O primeiro *tehêy de pescaria do conhecimento* aqui destacado faz referência à criação do Universo, de tudo e de todos que se encontram presentes nesse mundo, de forma geral, a criação da vida. Nele, é possível que se identifique duas porções de terra e seus respectivos caminhos pelos quais passarão seus respectivos moradores. Segundo Braz e Valadares (2021), o desenho-narrativa acima informa acerca das origens do povo pataxó e sua relação com os *Yãtihi* – não indígena. Primeiramente, é importante destacar que o povo pataxó compreende sua história de forma entrelaçada com a narrativa mítica. Esta sobreposição do tempo mítico ao tempo historiográfico pode ser observada no mito fundador, que apresenta Yãmixoo*p*, divindade pataxó, como mediador da relação entre os *Yãtihi* e os *Txihy* – o povo pataxó. Conforme narra o *tehêy,* Yãmixoop formou o mundo para todos, tanto para os não indígenas, quanto para os indígenas, assim, cada um teria seu devido lugar para viver quando viesse à Terra. No entanto,

Ñanduty
ISSN:2317-8590

antes da chegada dos não indígenas e dos indígenas a esse mundo recém-criado, Yãmixoop veio à Terra e conforme relata D. Liça (*apud* Braz e Valadares, 2021: 9)

> Ele fez a terra, fez tudo na natureza. Yãmixoop formou o chão de vida, mas primeiro Yãmixoop veio na terra e viu que dava pra Pataxoop e Yãtihi virem [...]. Yãmixoop fez tudo o que a gente vê na terra, e esses foram os primeiros parentes que chegaram na terra. Depois Yãmixoop sonhou que poderia mandar alguém para viver nesse chão da terra, mas Yãmixoop ficou imaginando como a gente caminhava, como vinha para a terra, e Yãmixoop viu que Pataxoop e o Yãtihi eram diferentes, cada um de um jeito. [...] Então Yãmixoop pensou e formou um caminho no céu: uma grande esfera, tipo um túnel onde uma forma maior poderia trazer a gente. [...] Yãmixoop conversou com eles. Primeiro Yãmixoop falou o caminho do Pataxoop [...], então Pataxoop ia sair em uma terra e Yãtihi saía em outra. [...] Yãmixoop fez a terra que hoje nós vivemos e a outra terra que é do outro lado do mar, então a divisão das terras foi o mar e lá na terra do Yãtihi ele colocou tudo que colocou aqui na nossa terra, mas aí aconteceu a invasão dentro do nosso território de vida.

No *tehêy* acima, intitulado "A construção do povo Pataxoop", é possível identificar a violação do modo do ser indígena na ocasião da invasão dos *ĩdxihy* (não indígena, sinônimo de *Yãtih*i na língua Patxôhã) às terras destinadas aos indígenas por Yãmixoop. É interessante observar como esse momento remete às Grandes Navegações, à chegada dos colonizadores no século XVI e aos massacres e violências de que os povos originários são alvos a partir de então. Como destaca Braz (2019: 21 - 22), "[...] o homem branco não tem imaginação, ele acha que Deus colocou eles juntos com a gente, mas ele não colocou. [...] indihy estragou tudo, estragou a vida, a natureza, colocou outros costumes, mas não foi isso que nos enfraqueceu". Percebe-se em sua narrativa, que, ainda que os *ĩdxihy* (sinônimo de *indihy*, de *Yãtihi,* palavras que designam os não indígenas em Patxôhã) acreditem ser os primeiros donos da terra, eles não são, ao contrário, foram eles os responsáveis por trazer os massacres e espoliações em função de sua ganância e ambição, visto que a terra a eles destinada por Yãmixoop possuía tudo como as terras destinadas aos *Pataxoop* – autodenominação do Pataxó.

À vista disso, é possível traçar um paralelo entre esta e outras histórias de povos parentes que também dão ênfase ao encontro com o não indígena e a questão da "má escolha" entre os indígenas, escolha esta que não foi possível ser feita pelos Pataxó. Conforme lê-se em Gonçalves (2022), em Juacema, cidade encantada indígena pataxó que existiu no litoral baiano, entre Caraíva e Trancoso, encontram-se narrativas que tratam dos Bakirá, "nação guerreira de índios saídos dos buracos de Juacema, um lugar encantado nas proximidades de Barra Velha"

Ñanduty
ISSN:2317-8590

(Gonçalves, 2022: 182). Segundo a história, os Bakirá são protetores aliados aos Pataxó contra os inimigos não indígenas e, assim, devido à espoliação que acomete o filho do indígena, saem de debaixo da terra em sua defesa:

> Quando veem que o filho do branco tomou o bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*) e enfiou uma agulha na cabeça do *kitok* (filho do caboclo), os Bakirá arrebentam a terra, comem todos os habitantes de Itaquena – outro topônimo pelo qual Nova Bahia/ Juacema é reconhecida – e arrasam o povoado, tornando-o invisível no litoral de Trancoso e fazendo com que ele aparecesse onde é hoje o território peninsular de Salvador, entre a Baía de Todos os Santos e o oceano Atlântico. Furaram, por fim, uma terceira abertura por onde retornam para dentro do *hãhãw* (chão), levando o corpo do indiozinho morto pelos *ĩdxihy* (brancos) (Gonçalves, 2022: 193).

De forma similar, há entre os parentes Maxacali uma narrativa que relata brigas entre crianças *tikmũ'ũn* – autodenominação dos Maxacali – com os filhos dos não indígenas. Nela, no meio da brincadeira, as crianças começam a brigar entre si, "ambos brigavam, as crianças e as mães seguiam esse caminho. Aí, os filhos dos brancos falaram: esse pedaço de terra é nosso. Os filhos do veado [antepassado dos *tikmũ'ũn*] diziam, não é não" (Campelo, 2018: 35). Nesse momento, Tupã desce do céu trazendo consigo uma espingarda, um arco e uma flecha. Os *tikmũ'ũn* não tinham habilidade com a espingarda e, por isso, tomaram para si o arco e a flecha. "Disse Tupã: 'a flecha é sua' e deixou a espingarda para os *ãyuhuk* [brancos]. Eles pegaram e puxaram o gatilho. E então, ele retornou para o céu" (Campelo, 2018: 35). Daí vem a má escolha dos Maxacali e a origem do domínio tecnológico pelos brancos. Tal qual a história de Juacema, a tensão originária entre indígenas e não indígenas jamais se resolve e, assim, os indígenas seguem sendo alvo de espoliações e massacres por parte dos não indígenas.

De acordo com Gonçalves (2022), a história entre os Maxacali guarda relação com a narrativa de Tupãra'y, o nascimento de Jesus entre os Mbya. Presa e trancafiada pelo pai, Nossa Senhora Aparecida engravida após *o apykaxu* (pombo em Mbya) pousar em seu colo e olhá-la nos olhos. Após ser escorraçada, ela se abriga na casa do gambá e dá à luz a Tupãra'y, o filho de Tupã, no dia 25 de dezembro. Tempos depois, os *jurua* (não indígena em Mbya) matam o filho de Tupã na cruz. Segundo Gonçalves (2022: 199) "no lugar de imaginar uma origem em comum entre índios e brancos, seguindo o proselitismo cristão, o pensamento guarani [...] biparte o 'ensinador dos índios' [...]; e o 'ensinador dos brancos', Tupãra'y (Jesus)". Da má

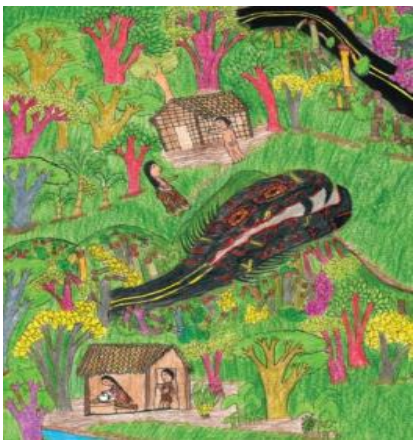
Ñanduty
ISSN:2317-8590

escolha dos *jurua* resulta seu domínio das tecnologias e sua vida breve, sendo impossível para eles alcançarem a imortalidade. Assim, os Mbya conseguem ascender à terra sem mal e adquirir a imortalidade, visto que eles não fizeram a má escolha dos *jurua*, que mataram seu antepassado na cruz. A narrativa inverte a posição da má escolha, sendo ela feita pelos não indígenas, nesse caso.

A partir dos exemplos de narrativas de outros povos indígenas supramencionados, o que aqui pretende-se destacar é que entre os Pataxó não houve a "má escolha", ao contrário, para eles não houve sequer uma escolha a ser feita. Isso ocorre, pois, "a narrativa de Juacema é uma narrativa do saqueio originário, do roubo do *txoeki* (pássaro) e da língua pela malvadeza dos brancos" (Gonçalves, 2022: 200), desembocando, dessa forma, nos processos de retomada que hoje existem entre os Pataxó mata adentro. Além disso, as narrativas acima, assim como o *tehêy* de D. Liça, são maneiras diferentes de relatar o encontro com os não indígenas e, a partir disso, os massacres e violências que se fazem presente desde então.

Nesse sentido, o *tehêy* armazena as memórias e histórias do povo pataxó, fortalecendo-os, e essas se traduzem como um instrumento de resistência, uma vez que a transmissão dos ensinamentos das narrativas cosmogônicas reforça o vínculo identitário e espiritual da etnia pataxoop, com a força dos velhos nas lutas dos jovens atualmente, perpetuando a memória ancestral, pela via da oralidade e reforçada pela agência dos desenhos-narrativas.

Imagem 02 – *Tehêy* Kayâyun



Fonte: (Pataxoop, Pataxoop, 2020: 156).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Imagem 03 – *Tehêy* Kayâyun



Fonte: (Pataxoop, Pataxoop, 2020: 157).

Assim como o *tehêy* anterior, o desenho-narrativa "*Tehêy* Kayâyun" também remete às espoliações causadas pelos não indígenas. Nele, Kanatyo e D. Liça Pataxoop (2020) representam a chegada dos não indígenas a partir de Kayâyun, uma grande serpente que persegue a Natureza. Segundo eles, Kayâyun é uma cobra monstro que deseja se alimentar da mãe da fertilidade, a Natureza, e, assim, tomar posse da Terra, tornando-a vazia e deserta. Diante disso, a mãe da Natureza procura a ajuda de Yãmixoop e se abriga em sua casa. Kayâyun, à sua procura, chega à casa de Yãmixoop e o questiona se está abrigando alguém, no entanto, ele nada faz ou responde, fica a amolar uma faquinha que traz consigo. Após questionar Yãmixoop inúmeras vezes, Kayâyun ameaça engoli-lo, a sua casa e tudo ali presente caso ele não a respondesse e assim o faz. Dentro da barriga de Kayâyun, Yãmixoop faz uso da faquinha que estava amolando até então, para cortar a barriga da serpente de dentro para fora e, dessa forma, libertar-se junto com a mãe da Natureza. Agora, a cobra monstro se encontra esticada por toda a terra e se materializa nas rodovias e nas BRs que ameaçam engolir as terras indígenas, porém não está morta, apenas fraca.

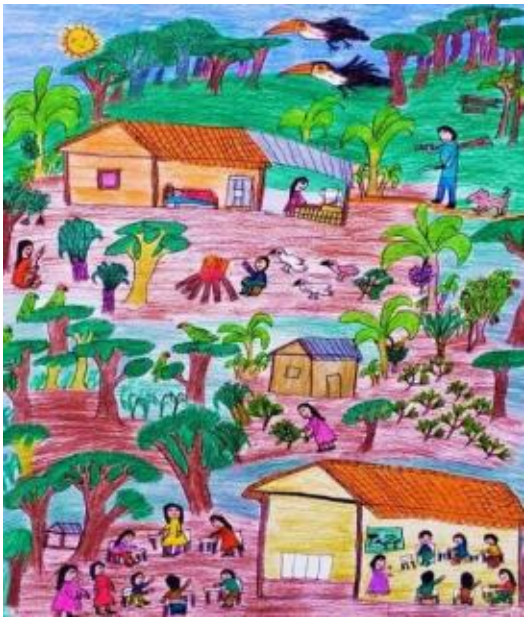
> Ela continua sem forças para atacar. Mas se a Natureza acabar, Kayâyun viverá. Cada vez que a Natureza for destruída, ela vai revivendo. É por isso que não destruímos a Natureza. Sempre fazemos a proteção da Natureza para Kayâyun continuar morrendo. O ĩyihi destrói a Natureza, ele quer reviver Kayâyun. Se ela reviver, nós não viveremos. Se a Terra ficar deserta, tudo morrerá, como Kayâyun quer (Pataxoop, Pataxoop, 2020: 140-141).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Nesse desenho-narrativa é possível observar que, da tensão originária se desdobra a invasão e violação das terras indígenas. Como coloca Gonçalves (2022), dessa tensão resulta a proteção dos antepassados dos Pataxó aos Pataxó frente aos anseios gananciosos dos *ĩdxihy* (não indígena) por destruir a Natureza. É por esse motivo que Yãmixoop estava à espreita do inimigo quando abrigou a mãe da Natureza e se colocou a amolar sua faquinha, porém sua proteção acabou não sendo o suficiente para conter Kayâyun e isso se deve aos aliados que ela possui. Percebe-se, portanto, que dos restos do corpo da serpente adormecida sobre a terra se formaram as rodovias e estradas que abrem caminho para a ganância e para a espoliação dos *ĩdxihy* para com os *txihy* (povo pataxó).

Nesse contexto de violação e espoliação, é por meio do respeito à natureza que o povo pataxó resiste à Kayâyun. Segundo Kanatyo e D. Liça Pataxoop (2020), a natureza é sua religião e os não indígenas, ao destruírem as matas, os animais, os rios, estão contribuindo para o desequilíbrio da Terra e consequentemente, para o fortalecimento da serpente adormecida: "Nós temos o braço dado com a Natureza porque somos parentes dela. Por isso não vendemos, não trocamos e nem damos a terra que é sagrada para nós" (Pataxoop, Pataxoop, 2020: 141). Movidos por sua ganância, os *ĩdxihy* atacam a cultura e o modo de ser indígena e, dessa forma, invadindo as terras indígenas e ansiando por explorar de forma predatória o território, desrespeitam toda e qualquer forma de vida.

Imagem 04 – Valor do *Tehêy:* Os cuidados e proteção das crianças



Fonte: (Braz, 2019: 10).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Como dito, os *tehêys de pescaria do conhecimento* são desenhos-narrativas que expressam a formação do povo pataxó, suas cosmogonias, interações geracionais, formas de resistência e, também, os saberes tradicionais que compõem sua cultura. Segundo Figueiredo, Braz e Romero (2021), em Muã Mimatxi é praticada uma verdadeira "Ciência da Terra" a partir do uso pedagógico dos *tehêys,* visto que sua proposta pedagógica possui um vínculo orgânico entre a educação e a terra, não sendo possível dissociá-las. É nesse sentido que D. Liça afirma que "a vida do índio Pataxó envolve a terra. A ciência da terra" (Pataxó, 2012: 15). Entende-se, portanto, que a conexão existente entre os indígenas com os seres parentes da natureza e com o seu território acaba por refletir nos saberes tradicionais da comunidade como uma verdadeira ciência da terra colocada em prática em sua vida cotidiana.

Isto posto, é possível que se reflita sobre a "ciência da terra" a partir do que Lévi-Strauss (2008) aponta como sendo a "ciência do concreto". Com intuito de desconstruir a noção de que os povos tachados de primitivos e a civilização ocidental (leia-se aquela do Atlântico Norte) possuem formas distintas de pensamento, o antropólogo aponta para a compreensão da ciência moderna e dos saberes tradicionais, entre outros saberes, como formas de conhecimento paralelas, e não hierarquizadas. "Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais" (Lévi-Strauss, 2008: 31). Assim, sinaliza para um tipo de conhecimento científico produzido por povos de cultura não ocidental, que permite a combinação de sentidos, razão, mitos e ciência, mas que se diferencia das metodologias científicas ocidentais não em sua origem, mas sim em seus desdobramentos. Dessa forma, é possível que se compreenda o que o autor se refere como pensamento selvagem, ou seja, uma sabedoria que não foi domesticada pelo pensamento ocidental e suas metodologias sendo, portanto, insubordinada e insurgente.

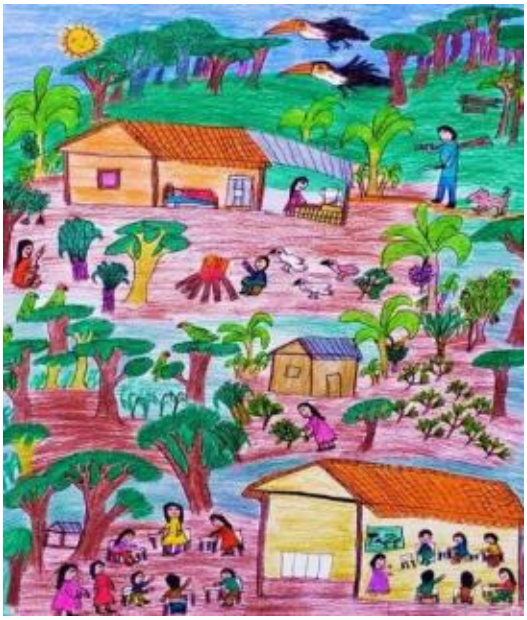
O entendimento dos saberes tradicionais como saberes científicos enraizados na comunidade auxilia na compreensão dos *tehêys* e de sua complexidade. Diante disso, torna-se pertinente destacar os saberes tradicionais envolvidos no *tehêy* "Os cuidados e proteção das crianças". Segundo Werymehe Braz (2019), esse *tehêy* indica os cuidados necessários que a comunidade deve ter com as crianças nas estações mais frias do ano. A Aldeia de Muã Mimatxi é um território muito frio e, em função desse fato, as crianças costumam adoecer durante o inverno.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> Esse é um tehêy de ensino para as mães, pois são elas que trabalham em casa e na escola, e as mães fazem alimentos mais quentes, bebem bastante caldo quente, fazemos a bebida do cauim para aquecer o corpo das crianças, e dos adultos também. É tempo das crianças griparem, ficar com muita febre, garganta inflamada, e com esse ensino a gente viu que, ultimamente, nossas crianças no tempo do frio não passaram por esses tipos de doenças, e elas ficaram crianças sadias (Braz, 2019: 11).

É possível ainda destacar a relação de respeito e cuidado que a comunidade estabelece com a natureza. Segundo D. Liça (2012: 60), "as plantas são como nós, sentem os fenômenos que acontecem na natureza. As plantas sentem o frio na pele, como a gente também sente". Logo, além do cuidado com as crianças, os seres parentes da natureza também merecem uma maior atenção nas estações mais frias do ano e, assim, "quando o sol esquenta a gente vai pra sala de aula, e através das crianças a gente também cuida das plantas pequenas, medicinais, de tempero, pois elas ficam mais sensíveis" (Braz, 2019: 11). Compreende-se, portanto, como posto por Figueiredo, Braz e Romero (2021), que a "ciência da terra" de Muã Mimatxi tem por característica a ideia de "parentesco estendido", segundo o qual tudo é parente, desde pessoas, rios, plantas, animais, além dos demais seres da natureza, fazendo com que se estendam também sobre eles seus cuidados.

Imagem 05 – Valor do *Tehêy:* Compartilhar e ajudar os animais



Fonte: (Braz, 2019: 12).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

O *tehêy* "Compartilhar e ajudar os animais", assim como o anterior, também faz referência às alterações do clima e, a partir disso, aos cuidados necessários a serem colocados em prática pela comunidade de Muã Mimatxi tendo como ponto de referência seus saberes tradicionais. De acordo com Werymehe Braz (2019), esse *tehêy* enfatiza os períodos de escassez, nos quais, em decorrência da seca, a natureza está mais quieta e trabalha pouco, sendo necessário alimentar os animais que vivem na região. Dessa forma, a comunidade possui o costume de se abster do consumo de frutas e sementes escassas, para que os animais possam se alimentar. Também neste *tehêy* é possível destacar o papel que a escola cumpre na construção desses saberes. Segundo Werymehe Braz (2019: 13)

> Através da escola, a gente tira um cacho de banana e deixa o outro lá, e como aqui tem eu dando milho às galinhas, é uma forma de a gente estar cuidando das galinhas e aqui tem também o jacu que vem também todos os dias comer, e também é tempo de a gente estar cuidando das pequenas plantas, e nesse tempo aqui tem mamão e a gente fala para os meninos deixarem os mamões para os passarinhos e para os sabiás. Vem ainda vários tipos de passarinhos para comer: tem as gralhas, que comem os ovos das galinhas, e a gente deixa elas comerem, os tucanos carregam também os ovos, o assa-peixe a gente não corta por causa das abelhas, tem a juerana que é uma semente de artesanato, e a gente não tira de um pé e deixa o outro para as maritacas, os periquitos, as suias.

Compreende-se, portanto, que o *tehêy* "Compartilhar e ajudar os animais" sinaliza para a ideia do "parentesco estendido", assim como contribui para a compreensão de uma forma de se viver com a natureza e demais seres parente onde um não esteja subjugado ao outro, em uma relação de respeito mútuo e coletivo.

Os *tehêys de pescaria do conhecimento* acima apresentados compreendem em si os valores da comunidade indígena de Muã Mimatxi. Segundo Kanatyo Pataxoop (*apud* Braz, 2019), os *tehêys* trabalham a busca pela sabedoria e pelos valores ancestrais, sendo muito importantes por manifestarem a força da natureza, da terra e do Universo, bem como a cultura e a ancestralidade pataxó. Dessa forma, direcionam a vida do povo pataxó, pois a pesca do conhecimento auxilia no fortalecimento de sua cultura e modo de ser, mantendo vivos seus saberes ancestrais, conduzindo-os para uma relação próxima com o território e com a natureza. Como destaca Figueiredo, Braz e Romero (2021: 72), de forma paralela a esta pedagogia enraizada – os *tehêys* - "está a compreensão, também muito valorizada nos textos e nas falas da comunidade, segundo a qual 'tudo é parente'". A noção de parentesco estendido a outras formas

Ñanduty
ISSN:2317-8590

de vida que não a humana, portanto, acaba por redefinir o conceito de família e comunidade para além da compreensão desses mesmos conceitos na cultura ocidental.

4. Os *tehêys de pescaria do conhecimento* sob a perspectiva dos processos de retomada

Segundo Kanatyo Pataxoop (*apud* Braz, 2019), os tehêys trabalham a busca pela sabedoria e pelos valores ancestrais, sendo muito importante por manifestarem a força da natureza, da terra e do Universo, bem como a cultura e a ancestralidade pataxó. Dessa forma, direcionam a vida do povo pataxó, pois a pesca do conhecimento auxilia no fortalecimento de sua cultura e modo de ser, mantendo vivos seus saberes ancestrais, conduzindo-os para uma relação próxima com o território e com a natureza. Percebe-se, portanto, que os desenhos-narrativas compreendem em si os valores da comunidade indígena na qual estão inseridos.

Importante se atentar para o fato de que os saberes são construídos coletivamente entre toda a comunidade e, assim, faz-se necessário que a escola, a natureza, os *tehêys* e as famílias de Muã Mimatxi estejam articulados e integrados entre si. Nesse sentido, ao se pensar na construção coletiva desses saberes, Saniwê Braz (2016) diz que a escola da aldeia possui uma didática integrada na qual, a partir da educação, dos cantos, dos *tehêys* e demais metodologias pedagógicas, abre-se espaço para a construção de um conhecimento que fortalece a cultura, a história e o modo de ser indígena. Destaca, que se trata de uma "forma de produção coletiva do conhecimento porque é uma forma de trabalhar com o conhecimento que é do povo, que está na tradição, que está na cultura" (Braz, 2016: 15). Observa-se, ainda, que a cultura do povo pataxó está diretamente ligada à sua relação com a Natureza e os seres parentes que nela habitam, sem que haja uma hierarquização, ou seja, nessa relação todos têm sua importância. Como aponta D. Liça (2012), a natureza se constrói com o trabalho coletivo e essa relação é substancial para o modo de ser indígena, pois "na nossa vida está ligada toda a natureza. A vida na cultura é que nos faz sermos nós. Se não tiver esses modos, nós não somos a pessoa indígena" (Pataxó, 2012: 159).

À vista disso, não se pode deixar de apontar para os *tehêys de pescaria do conhecimento* como agentes importantes nos processos de retomada entre os Pataxó. Como já visto, pode-se entender os processos de retomada como uma forma de resistência que visa o fortalecimento da cultura pataxó através do retorno à ancestralidade e às tradições. Dessa forma, ao albergarem a

formação do povo pataxó, seus saberes tradicionais e sua cultura, os *tehêys* expressam também suas formas de resistência a partir da natureza à espoliação e violência dos não indígenas. Ao se refletir sobre "como as coisas poderiam ser" (Holbraad, Pedersen, Viveiros De Castro, 2019) a partir dos *tehêys*, implica em se conhecer uma outra forma de relacionar com a natureza e com os seres parentes que vivem nela e, assim, compreender que há múltiplas realidades que coexistem entre si no presente e, nesse sentido, a ideia de "'política ontológica' sugere uma ligação entre o real, as condições de possibilidade com que vivemos, e o político" (mol, 2008: 21).

5. Considerações finais

A chegada do povo Pataxoop à Itapecerica – MG foi marcada pelo encontro com vários parentes, entre eles, os Yamiyxoop, povos espíritos relacionados à irmandade da natureza. Como já mencionado, foi a partir dos sonhos tranquilos de D. Liça, após a chegada ao território de Muã Mimatxi, que a escrita pelos *tehêys de pescaria do conhecimento* se iniciou. Segundo Werymehe Braz (2019: 31) "quando falamos da ancestralidade, buscamos a força dos conhecimentos da tradição, que são muito sagrados para o fortalecimento da vida, da cultura, da terra, da natureza e dos rituais". Nesse sentido, compreende-se que os *tehêys* proporcionam o registro dos saberes ancestrais e as formas de resistência do povo pataxó, contribuindo para o fortalecimento da cultura e do modo de ser em comunidade, apontando para imagens da natureza que não podem ser escritas através de palavras.

D. Liça (2012: 13), destaca que "quando a terra está fortalecida com a natureza, a gente se sente fortalecida também. [...] O território é o lugar que marca a nossa cultura, é nele que produzimos tudo o que faz parte da nossa cultura". Compreende-se, portanto, que o fortalecimento da cultura perpassa os fluxos relacionais entre o território e os seres parentes que nele se encontram. Os *tehêys* desempenham um papel fundamental nesse contexto, pois tornam possível a observação direta das narrativas e dos saberes ancestrais, proporcionando uma conexão viva com suas raízes culturais. Assim, os processos de retomada não apenas permitem que os Pataxó mantenham e fortaleçam sua cultura, mas também representam uma esperança sólida para a sustentação da identidade cultural e a resistência contínua na luta pela preservação de sua cultura.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Referências

BRAZ, Saniwê Alves. *Alfabetizar cantando na aldeia Muã Mimatxi*. 2016. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Habilitação em Línguas, Artes e Literatura.

BRAZ, Txahá Alves. *O saber matemático nas vivências cotidianas da aldeia Muã Mimatxi*. 2018. 136 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

BRAZ, Werymehe Alves. *Tehey de pescaria de conhecimento,* 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural Para Educadores Indígena, Habilitação em Ciências da Vida e da Natureza.) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

BRAZ, Werymehe Alves; VALADARES, Juarez Melgaço. Educação na aldeia e escola indígena de Muã Mimatxi: o tehêy de pescaria de conhecimento. *Educ. Pesqui*., São Paulo, v. 47, e236053, 2021.

CAMPELO, Douglas F. G. *Das partes da mulher de barro*: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ'ũn. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CAMPOS, S. M. C. L. Antropologia visual: velhas fronteiras disciplinares, novas abordagens. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 4, p. 167-172, 1994.

CONCEIÇÃO, Natália Braz da. ***Uma reflexão sobre variação linguística na língua patxôhã do povo Pataxó***. 2016. 43 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Habilitação em Línguas, Artes e Literatura.

CRUZ, Alessandro dos S. *A memória viva das interações dos povos-parentes Maxakali-Pataxó*. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

DINIZ, Leomar Oliveira. Diálogo (necessário) entre o Ensino de História Indígena e Interculturalidade Crítica. *Temporalidade - Revista de história*, v. 12, n. 3, p. 595-614, set./dez. 2020.

DUTRA, M. V. *Arte e identidade em caminhos territoriais: a trajetória de Kanatyo Pataxó.* Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, 19-40.

FIGUEIREDO, Paulo Maia; BRAZ, Siwê; ROMERO, Roberto. " Ciência da Terra": aprendendo com os tehey em Muã Mimãtxi. *Educação Online*, v. 16, n. 38, p. 67-88, 2021.

GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira. *Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã.* 2022. 301 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé: revista de Antropologia*, v. 1, n. 1, p. 95-102, 2019.

LAGROU, Els. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre), Rio de Janeiro, TopBooks, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. *In:* LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. São Paulo: Papirus Editora, 8ª ed., 2008.

MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. *In.:* NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (org.). *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento. Tradução de Gonçalo Praça, 2007.

NHAMBIQUARA, Budga Deroby; BENUTI, Maria Antônia; DALGLISH; Geralda Mendes. Grafismo Indígena Guarani; do mítico a análise formal. *23º Encontro da ANPAP – "Ecossistemas Artísticos*, 2014, Belo Horizonte.

PATAXÓ, Luciene. *Com a terra construímos nossa história.* Belo Horizonte: Literaterras: FALE/UFMG, 2012.

PATAXOOP, Dona Liça. Tehêy: o ensino vivido. *In.: Jenipapos: diálogos sobre viver* [livro eletrônico] / organização Daniel Munduruku... [et al.]; coordenação Isabella Rosado Nunes, Mauricio Negro; arte Mauricio Negro. -- Rio de Janeiro, RJ: Mina Comunicação e Arte, 2022. PDF. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1f2zPGqP1F28lgulx-FwvbY-EqUZt69sz/view. Acesso em: 17 de dez. de 2022.

PATAXOOP, Kanatyo; PATAXOOP, Liça. O grande tempo das águas. *In.: Exposição mundos indígenas* / (organizadoras) Ana Maria R. Gomes... [et al.]. -- Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020. Disponível em: < https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/wp-content/uploads/2018/03/ec-ufmg_2020_mundos-indigenas_catalogo_web.pdf>. Acesso em 27 de nov. de 2022.

SAMAIN, Etienne. 2012. "As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens". PP. 21-36. *In.:* SAMAIN, E. *Como pensam as imagens*. Campinas: Editora UNICAMP.

_____. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. *Visualidades*, Goiânia, v. 10, n. 1, 2012.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

_____. Antropologia, imagens e arte. Um percurso reflexivo a partir de Georges Didi-Huberman, *Cadernos de Arte e Antropologia*, Campinas, Vol. 3, Nº 2, 2014.

SANTOS, Leandro Braz dos. ***História do ponto de vista Pataxó***: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia. 2017. 74 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SILVA, Edson. O ensino de História indígena: possibilidades, exigências e desafios com base na Lei 11.645/2008. *Revista de História Hoje*, v.1, n. 2, p. 213-223, 2012.