

Notas sobre luta, Encantados e o povo Pataxó Hãhãhã

Jurema Machado de Andrade Souza¹

Recebido em: 06/01/2024

Aprovado em: 20/02/2024

Resumo: Este artigo apresenta situações e relatos das relações entre o Povo Pataxó Hãhãhã na Terra Indígena Caramuru-Paraguassu, localizada entre os municípios de Pau Brasil, Itaju do Colônia e Camacã, no sul da Bahia, e seus múltiplos seres outros-que-humanos, fundamentais para o convívio cotidiano e a luta. Assim, a partir de pesquisa etnográfica realizada em distintos momentos históricos, durante duas décadas, são descritos eventos que envolvem a relação desse povo com a jurema, o cachimbo e o tabaco, com a terra, as pessoas e os Encantados. Finalmente, destaca-se, sobretudo, o papel do ritual e da ação dos Encantados nas ações de retomadas de terras efetuadas durante trinta anos de ocupação integral do território tradicional.

Palavras-chave: Pataxó Hãhãhã; sul da Bahia; Ritual; Encantados, Terra.

Apuntes de lucha, Encantadas y el pueblo Pataxó Hãhãhã

Resumen: Este artículo presenta situaciones y relatos de las relaciones entre el Pueblo Pataxó Hãhãhã en la Tierra Indígena Caramuru-Paraguassu, ubicada entre los municipios de Pau Brasil, Itaju do Colônia y Camacã, en el sur de Bahía, y sus múltiples seres distintos al humano, fundamental para la vida cotidiana y la lucha. Así, a partir de investigaciones etnográficas realizadas en diferentes momentos históricos, a lo largo de dos décadas, se describen hechos que involucran la relación de este pueblo con la jurema, la pipa y el tabaco, con la tierra, el

¹ Professora adjunta do Centro de Artes, Humanidades e Letras e do Programa de Pós-graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Brasil. Email: jurema.machado@ufrb.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2567-9550>

pueblo y los Encantados. Finalmente, destaca, sobre todo, el papel del ritual y la acción de la Encantada en las acciones de recuperación de tierras llevadas a cabo durante treinta años de plena ocupación del territorio tradicional.

Palabras-clave: Pataxó Hãhãhã; el sur de Bahía; Ritual; Encantados, Tierra.

Notes on struggle, Enchanted and the Pataxó people Hãhãhã

Abstract: This article presents situations and reports of the relationships between the Pataxó Hãhãhã People in the Caramuru-Paraguassu Indigenous Land, located between the municipalities of Pau Brasil, Itaju do Colônia and Camacã, in southern Bahia, and their multiple beings other than human, fundamental for everyday life and struggle. Thus, based on ethnographic research carried out at different historical moments, over two decades, events are described that involve the relationship of these people with the jurema, the pipe and tobacco, with the land, the people and the Enchanted. Finally, what stands out, above all, is the role of the ritual and action of the Enchanted in the actions to recover land carried out during thirty years of full occupation of the traditional territory.

Keywords: Pataxó Hãhãhã; southern Bahia; Ritual; Enchanted, Earth.

Introdução

Não deveria ser um desafio para os antropólogos tratarem de modo simétrico, nas suas relações de campo e pesquisa, seus interlocutores diretos e indiretos. Quando estamos tratando de contextos em que a presença de seres outros-que-humanos (Correia e Vander Velden, 2023, p.18) atua de modo decisivo, ainda assim, não são os não humanos nossos interlocutores, são os humanos. Eu não falo com os Encantados, aliás, não falo principalmente porque eles não responderiam mesmo. “Encantados não falam!”, é a primeira orientação que recebemos quando indagamos mais sobre esses seres, que não vemos, não vimos, mas estão em praticamente todos os eventos e cotidianos que nos interessam quando somos socializados no mundo da Etnologia do nordeste e leste do Brasil.

Em razão disso, e mesmo com a ameaça de produzir alguma assimetria no tratamento com os não humanos, elejo os Encantados como meus interlocutores indiretos. Não é com eles que estabeleço relação, mas acesso a relação que eles estabelecem com os meus interlocutores diretos, aqueles com os quais tenho relações de pesquisa, afeto e afinidade desde o início dos anos 2000, o povo Pataxó Hãhãhã² na

² Pataxó Hãhãhã é uma designação que abrange os povos Kairi-Sapuyá, Kamakã, Tupinambá, Pataxó, Baenã e Gueren reunidos na Terra Indígena Caramuru-Paraguassu.

Terra Indígena Caramuru-Paraguassu (Souza, 2002, 2007, 2019), situada nos municípios de Pau Brasil, Itaju do Colônia e Camacã, no sul do estado da Bahia. Portanto, e sobretudo, este artigo tratará de relação. É importante destacar que, mesmo sob pena de estar reproduzindo dicotomia ao classificar humanos como interlocutores diretos *versus* não humanos como interlocutores indiretos, pretendo tratar da relação entre humanos e outros-que humanos em um contexto relacional e ao mesmo tempo, processual (Ingold, 2000).

Muito daquilo que chamam de cosmopolítica, ou seja, as relações e interações entre humanos e não humanos, tem sido nos últimos anos alvo de interessantes reflexões no contexto etnográfico da região leste do Brasil (ver Alarcon, 2019; Mejía, 2021, entre outros). Entretanto, para fugir de rótulos e etiquetas, proponho o exercício orientada pela própria Isabelle Stengers: apresentar uma proposição “cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de fazer pensar” (Stengers, 2018, p. 2). Assim, para tanto, coloco-me a seguinte questão: como os Encantados influenciam e são parte fundante das ações dos Pataxó Hãhãhã?

Da relação com a jurema

Curt Nimuendaju registrou que a chegada dos Kariri-Sapuyá a uma localidade designada São Bento, na Cabeceira do Rio Catolé, teria os aproximado do povo Kamakã, que ali se localizava, inclusive nas trocas de feitura de cerâmica e no culto à jurema. Os Kariri-Sapuyá, oriundos do aldeamento de Pedra Branca, região de transição entre mata atlântica e caatinga, na porção sul do recôncavo da Bahia, tinham muita jurema para beber e fumar.

“... Mentalmente vivem ainda num passado histórico muito remoto: estão convencidos de que ainda hoje existe na Bahia um rei (vice-rei? sec. XVIII!) e um delles uma vez me disse que a situação dos índios só melhoraria com a volta de São Sebastião que era índio, pois tinha o retrato delle de tanga e com flechas (imagem de São Sebastião!). Para a ethnologia, por mais que me esforçar-se, nada resultou. Uma mulher descendente dos Kamuru ainda fabricava louça para seu uso próprio. Os vasos eram em forma e técnica da confecção identicos àquelles que vi fazer pelos Sukurú de Cimbres. Um velho de oitenta e tres anos descendente dos Tupinakí de Trancozo, ainda se lembrava de algumas lendas! Da cabeça sem corpo, do perna de lança, alguns fragmentos christianizados da lenda dos gemeos e do cataclysmo. Elle e o outro

indio velho que mandei buscar em São Bento às expensas minhas ainda se lembraram do culto da jurema que os Kamuru da Pedra Branca introduziram na aldeia de Santa rosa e um delles me descreveu as visões que ele tinha tido.” (NIMUENDAJU, 1958)

O velho de 83 anos a quem Nimuendaju se refere no trecho acima é Apolinário, muito provavelmente o mesmo referido pelo Kariri-Sapuyá Valber de Souza, em uma conversa que tivemos nos idos de 2005. Valber nasceu na aldeia de Mutum, sobre a qual não encontrei registros em relatos de viajantes, cronistas ou na documentação histórica. Contudo, além de Valber, outros Kariris-Sapuyás, como o velho Leôncio Bispo dos Santos e Ursulino Fernandes, falaram da aldeia de Mutum. Leôncio afirmou que quando estavam na região de Jequié, para onde se deslocaram quando expulsos de Pedra Branca, eram duas aldeias, uma ao lado da outra. Em Santa Rosa, ele nasceu e cresceu, ao passo que Mutum foi objeto de um comentário de Ursulino a Maria Rosário de Carvalho, em 1976: *“meu pai era filho de lá, saiu daí e fez a aldeia de Mutum”*. Em 2005, tivemos, eu, Rosário e mais alguns colegas do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/Ufba), a oportunidade de fazer uma longa entrevista com Nelson Saracura. Na ocasião, Saracura confirmou que o pai havia nascido no Mutum, e completou com *“o véi Leôncio conta essa história todinha aí também”*. Leôncio era primo carnal de Ursulino. Ou seja, Mutum parecia constituir uma área menor, ocupada por uma certa parentela de índios Kariri-Sapuyá. Marta também comentou que em Santa Rosa se formaram duas aldeias, mas não chegou a falar em Mutum.

Pois bem, Valber contava do quanto gostava de tomar jurema. Lembro-lhes de que a jurema não é um tipo de arbusto encontrado na mata atlântica, portanto, hoje, não é de uso cotidiano do povo Pataxó Hãhãhã, servindo mais como referência de aliança entre pessoas e lugares de moradias anteriores, especialmente para acionar a relação de alguém com o seu *tronco*.

Valber afirmou ter conhecido a jurema com seu avô Apolinário, que lhe ensinou a beber *“pra ver o inimigo”*, que muitas coisas ele via depois de beber jurema e *“colocar o ouvido no chão pra escutar. Escutar... saber quem vinha de lá e quem não vinha, né, quando tava aqui”*. Valber conta que faz remédios para despachar para todo canto e que servem para tudo. Quando era pequeno jogava a flecha pra cima e aparava no dedo,

e se lamenta porque hoje os jovens não sabem fazer isso. “*Eu que tenho essa decoração na cabeça porque eles me contava né, minha mãe me falava*”. Com a *decoração na cabeça*, ele compara a habilidade de ter visões através da jurema com a habilidade de jogar a flecha para cima. Costumes que, segundo ele, estão se perdendo.

Se o Apolinário de Valber é o mesmo Tupinaki (Tupiniquim) da aldeia de Trancoso, no extremo-sul baiano, que Nimuendaju reporta ter vivido, juntamente com os Kariri-Sapuyá, na aldeia de Santa Rosa, no rio de Contas, e que foi o interlocutor através de quem ele recolheu muitos mitos, não poderemos saber, pois seu Valber foi o único, naquela manhã de conversa coletiva com os velhos, que não mencionou Curt. De todo modo, transcrevo, logo abaixo, o relato de Apolinário sobre a jurema e as visões proporcionadas por sua ingestão. Vale notar que ele aprendeu sobre as propriedades da jurema diretamente dos Kamuru, posteriormente denominados Kariri.

“Iam-se buscar, a leste do sítio da cerimônia, pedaços de galhos de jurema dos quais se tirava a casca, de cima para baixo, com um bastão de pau. A massa lenhosa era posta em infusão com água e depois espremida numa cuia especial (com um prolongamento que servia de cabo). A cerimônia era executada durante a noite para os neobrasileiros não saberem dela. Um certo número de moças sentava-se ao redor da cuia. Elas fumavam de um grosso cachimbo de barro e sopravam a fumaça sobre a bebida, onde ela formava uma camada espessa. Um velho, com um maracá enfeitado com um mosaico de penas grudadas, dançava, com o torso curvado, ao redor do grupo, cantando: *Endarindandá nafé nafé nafé!* e as moças respondiam: *Darindarindandá!* Em seguida, o velho dava às moças e aos homens, que formavam uma fileira ao lado, um pouco da bebida de jurema numa pequena tigela de barro.

A jurema mostra o mundo inteiro a quem a bebe: vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos, separadas das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul. Vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam, esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas pernas são vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão” (reproduzido em VIVEIROS DE CASTRO, 1984, p. 73).

Nesses mais de vinte anos de relação com os Pataxó Hãhãhã, eu demorei um

pouco a começar a entender que o acervo de narrativas de luta por terras não era composto apenas de relatos de esbulho e retomadas. Um gavião, por exemplo, que poderia aparecer referido no meio da conversa, quase casualmente, começou a fazer muito sentido no contexto de toda a história de dispersão e luta pela terra³. Como em uma manhã em que Justina dos Santos relatou que o gavião era uma fera, um bicho que tinha uma crista maior que a de um peru, e era muito pesado, também, *“ele quando senta numa galha de pau grosso, balança. E quando sentava o rebanho e quando vinha o rebanho – que tinha e era muito - quando eles gritavam, que era um tal de gritar lá naquela serra, outro já gritava cá em outra serra”*. Ela falava que os gaviões já tinham matado muita criança na reserva. Gente grande, não, porque tem a cabeça grande, *“mas já matou muito menino aqui, então os índios faziam cuia de cabaça pra botar na cabeça mode o gavião não matar”*. Segundo Justina, os gaviões carregavam as crianças pela cabeça para levar para longe e comê-las.

O final da conversa sobre o gavião foi que fez todo sentido para mim. Os gaviões já não estão mais lá, contemporaneamente, foram embora: *“eu não sei, mas dizem que esses gavião foi abrindo, foi abrindo essas terra aqui e depois foram pra Amazônia. Dizem que pra lá ainda tem deles”*. Na Terra Indígena Caramuru-Paraguassu as matas foram abertas, os indígenas perdendo as terras; tal como as famílias indígenas, os gaviões também foram obrigados a fugir, se dispersaram. Os gaviões também migraram juntos, em família, disse-me Justina. Eu entendi que ela estava comparando-os aos indígenas, em uma clara relação de contiguidade. E se não voltaram para o território décadas depois, junto com os indígenas, foi porque haviam se dado bem pela Amazônia, local que Justina referia como sendo o destino das famílias dos gaviões. Já as onças voltaram... Mas depois falo sobre isso.

Marco Tromboni de Souza Nascimento reproduziu, em sua dissertação de mestrado (1994, p. 262-271), uma narrativa, que lhe foi relatada pelo então pajé Adonias que, por sua vez, ouviu-a de um antigo capitão da aldeia de Mirandela, o velho

³ Os processos de recuperação de territórios por parte dos povos indígenas do Brasil têm sido uma constante desde, pelo menos, os anos de 1970, buscam reaver parte ou a integralidade de territórios invadidos e esbulhados e a consequente expulsão dos agentes invasores. No caso em questão, criada em 1926, inicialmente como uma reserva pelo Serviço de Proteção aos Índios, e demarcada em 1937, a Terra Indígena Caramuru-Paraguassu foi alvo de arrendamentos de terras que possibilitaram a quase totalidade da invasão do território. A partir da década de 1980, os indígenas dão início às retomadas, que culminam, em 2012, com a reconquista da área demarcada em 1938.

Josias. Reproduzo, abaixo, um pequeno excerto com o propósito apenas de destacar a sua semelhança geral com a narrativa de Justina sobre o gavião. Convém lembrar que os Kariri e os Kiriri compartilham do mesmo complexo cultural e linguístico (família Kariri, respectivamente Kipeá ou Kirirí, no nordeste da Bahia e Sergipe, e Dzubukuá, nas antigas ilhas do São Francisco), provavelmente vinculado ao tronco Macro-Jê. Os Kariri-Sapuyá estão afiliados a essa última variante linguística. Edwin Reesink, por seu turno, procedeu a uma análise preliminar da narrativa, concluindo que seria a transformação de um “mito original dos Kariri” sobre duas “entidades sobrenaturais” classificadas pelos Kiriri como “encantados fortes” (entidades consideradas benéficas, algumas das quais tiveram existência humana, após o que se teriam encantado). Reesink também assinala a relação da narrativa kiriri com o mito da ave assassina, cuja versão Apinajé é citada por Lévi-Strauss no 1º tomo de *as Mitológicas*, que retoma a discussão com as versões Krahó e Timbira, povos também pertencentes ao tronco Macro-Jê (REESINK, 1999, p. 68).

Porque aqui, há um tempo atrás, era tudo sabido o povo, porque aqui tinha um bicho, chamava Arara, e um Gavião, e toda índia que tava pra ganhar nenem, assim que ganhava o nenem, ela [o bicho] vinha buscar. Não deixava o índio crescer na aldeia. Assim que caía a criança, vinha buscar. Pegava e carregava. Era assim por vida e ninguém dava providência. Quando foi um tempo lá, os índio mais véio ficando pouco. Aí, quando uma índia [estava] pra ganhar nenem, já naquele dia, aí os índios foram pensar como é que podiam fazer. Aí foram assuntar, reuniram lá no mato uns dez caboco véio. Foram lá, fizeram a experiência, assuntaram como é que podia fazer, como podia defender. (...) (TROMBONI, 1994, p. 286).

No que concerne à narrativa que ouvi de Justina, o contexto no qual estão imersos os gaviões evoca aquele dos Qom/Toba na região centro-oriental do Chaco argentino, cujos seres não humanos expressam a convivência de novos contextos relacionais e de novas formas de narrar e descrever a assimetria (SALAMANCA, 2009, p. 171).

Os sinais da jurema permaneceram na conversa. Aliás, em quase todas as conversas com Justina a jurema fazia-se presente. Pude constatar isso juntando os fragmentos das transcrições das minhas conversas com ela. O apelo a uma tradição, como no caso da descrição do uso da jurema, vem, com certa precisão, combinado aos antepassados. Via de regra, como toda boa tradição, por mais recente que seja, é

evocada com referência a algo ou alguém que veio antes. No caso de Justina com a jurema, era o avô,

“Vô Fernandes”, pai do pai, que cuidava da jurema, “meu avô Fernandes dizia que ele fazia jurema, da casca da jurema, batia a jurema, tirava o caldo da jurema. Ele batia e diz que tirava o caldo da casca da jurema, deixava três dias numa cuia, deixava lá, então quando tava com dois dias já tinha um outro preparo com umas folhas e botava dentro”.

Capim santo e cidreira formavam o outro preparado que ia completar a jurema. E então Fernandes chamava os outros índios [possivelmente os Kariri e os Tupinaki reunidos em Santa Rosa], fazia uma roda e todos eles iam beber. *“Experimentar quem eram os melhores”*, ou seja, saber quem ia fazer previsão de algo bom e de algo ruim. A jurema era colocada numa cuia, todos os reunidos bebiam, e depois colocavam o ouvido no chão. *“Quando passava um pouco de hora eles levantavam, aí ele perguntava assim: -- minha gente o que é que você viu? Meu fio, o que foi que você viu? Um que disse ter visto uma palha de fumo de um pedaço de alho teve sua previsão avaliada como ruim: “já sabia que isso aí não prestava”.* Outro que viu uma estrela muito brilhosa dentro de uma água, não tinha para ninguém, era dele a previsão melhor que se poderia ter. Na narrativa de Justina, o ritual liderado por seu avô tinha por objetivo ver quem poderia ser o líder religioso do povo. Quem contava história bonita, boa, mantinha-se reservado, não podia ficar na companhia de outros.

“Tudo que ele via ele ia contar pros índios e ficava o índio sabido. Então os outros que via as coisas, tudo bonito, esses ficavam, o pajé ficava... e tá pra chamar pra botar o ouvido no chão.... e hoje ainda tem índio que faz isso. Fosse homem fosse mulher ensinava essa reza, não sabe nem como é que foi essa reza, mas ele reza faz aquele remédio de folha ou de banho”(Justina, 2005).

Em uma outra oportunidade com Justina, ainda no ano de 2005, quando eu fazia a pesquisa de campo para minha dissertação de mestrado (Souza, 2007), a nossa conversa se desenvolvia sobre parto, placenta e sobre a quantidade de vezes que ela fez parto *sob encanto*. Ela me contou, muito orgulhosa, que *“não é todos os índios que tem encanto não, somente eu que é de nascença minha, tô te falando, tu tá gravando né? É meu. Não foi ninguém que me botou não, é de nascença minha, dada por Deus”.* Aproveitei e perguntei se os antepassados dela também tinham encantados, e ela,

prontamente, retomou a conversa anterior, daquela manhã, que também transcorreu em 2005. E me lembrou que os índios velhos de Pedra Branca, todos, bebiam jurema.

“Então eles já sabia, desde criança, quem é aquele índio quem é que tem o encanto, quem trabalha pro bom, quem trabalha pro ruim, porque tem índio que trabalha pra fazer mal ao outro e ali em Pedra Branca dizem que muitos fizeram, que tem muitos desses assim. Mas não é todos que tem alguém. Mas esse povo que trabalhava já se acabaram, ficou eu assim trabalhando pro meu povo mesmo, pro meu próprio índio” (Justina, 2005).

À vista desses relatos não podemos associar o uso da jurema na aldeia Pedra Branca e em Santa Rosa a um ritual nos moldes do Toré, que é tão presente entre os povos indígenas no sertão da Bahia e em outros estados do nordeste, mesmo porque, contemporaneamente, quando *brincam* o Toré, na Terra Indígena Caramuru-Paraguassu, não há uso de jurema. Ela está referida apenas aos cânticos e como encanto. Inclusive, o próprio toré chegou como elemento *unificador* (mais um) dos vários povos pouco tempo depois da retomada da Fazenda São Lucas, quando o líder Nailton Muniz iniciou um processo de articulação mais ampla com outros povos indígenas, inclusive com os Kiriri localizados no semi-árido baiano. Dessa relação com os Kiriri, o Toré *chegou* para os Pataxó Hãhãhã.

De todo modo, pela sua força narrativa nas memórias dos mais velhos, especialmente dos Kariri Sapuyá, a jurema se constitui como um ser que lhes acompanha nas suas trajetórias, pelo menos desde a dispersão da aldeia Pedra Branca, no século XIX. Seja na afirmação por direitos territoriais, no cotidiano de rituais na mata ou como um Encantado, a jurema é parte dos vários outros-que-humanos com os quais se relacionam os Pataxó Hãhãhã. Ela está nos cânticos do Toré, no panteão dos Encantados, nas matas onde se vai conversar com ela, e sobretudo nas narrativas atuais que rearticulam o passado.

Da relação com o cachimbo e o tabaco

Com as invasões das terras, as migrações dos diferentes povos na região sul da Bahia foram sucessivas, mas as estratégias para manter os vínculos com os parentes e tentar refazer as aldeias eram constantes. As viagens, por parte de mais de uma família nuclear, as visitas, e, especialmente, a conservação de certos hábitos garantiram que,

não obstante desagregados, não se perdessem uns dos outros. Mesmo na dispersão e alijados do seu território, os Pataxó Hãhãhã empreenderam ações no sentido de fazer persistirem certos vínculos e de novos serem produzidos, como os casamentos entre parentes, por exemplo.

Gostaria de enfatizar que a relação que tento empreender entre “tempo vivido” e “narrativa” traz, ao mesmo tempo, a lógica da análise historiográfica e o *tempo* vivido apoiado na narrativa (RICOEUR, 1994). Por isso transitamos, eu e meus interlocutores, ora entre anos e datas arranjados em ordem cronológica, ora entre eventos não lineares. Neste sentido, certos hábitos mencionados acima _ como o uso do tabaco através do fumo mascado e do cachimbo não são observados em atenção às marcações temporais, mas às motivações rituais, para manter, por exemplo, o vínculo com a terra. Como os pequenos rituais domésticos, momentos de contar histórias ativando as lembranças através da produção de fumaça. Quando de noite, em um terreiro, ou onde se estivesse, reuniam-se velhos, adultos e crianças para fumar cachimbo. *“Os velhos fumava e ensinava as crianças desde pequeno”*, a Kariri Sapuyá Maria do Rosário afirmou, uma vez em que eu estava com ela no “carro da saúde”. Ela iria para Camacã, uma cidade próxima da terra indígena, fazer um exame, e eu peguei uma carona para sair da região denominada Água Vermelha. Quando já estávamos quase no meio da viagem, Maria ficou triste e disse ao motorista que precisava voltar: *“esqueci meu fumo, sem ele eu endoido”*. Eu intervi e disse-lhe que compraria cigarros para mim e poderia pegar fumo para ela também, e, diante da sua aceitação, não precisamos voltar. Anos antes, em uma conversa na sua casa, com a presença da xará Maria Rosário de Carvalho, que a provocou em um momento em que ela só respondia *“que não lembrava de nada”* dos tempos antigos, *“nos tempos antigos eu era pequena”*, Rosário provocou

“- Agora o cachimbo não esquece de maneira nenhuma.

- Não.

- E se por acaso estiver lá perto e esquecer do cachimbo, e lembrar: o cachimbo! Eu deixei! O que é que acontece?

- E eu deixo nunca? É a primeira coisa que eu pego”.

Justina sempre dizia que quando você sai de casa, não sabe se vai voltar. No início nós podemos tomar essa frase como corriqueira, trivial. Mas o que Justina dizia revestia-se de profundidade: eles, os indígenas, não tinham garantia de que, ao saírem,

encontrariam, no retorno, seus ranchos, suas terras, os seus lugares. “Ninguém sabe se vai voltar”, de fato deve ser entendido como “ninguém sabe se vai encontrar o que deixou”. Então, a cada vez que alguém se afasta da sua terra, tem que levar consigo objetos e elementos que a ela remetam, ou que tenham o poder de a ela conectá-lo. Por isso não se deve viajar sem fumo, sem tabaco,

“sem fazer suas oração”. “Se fuma cachimbo para falar com os encantados”. Não pode parar de fumar, senão eles vai embora. É uma derrota pro índio não ter seu cachimbo”. (Maria do Rosário, 2005).

Tanto Maria do Rosário quanto Justina tinham altares em suas casas com todo tipo de imagem, desde fotografias de parentes a imagens de santos católicos, tais como Cosme e Damião e São Sebastião. Elas nos atraíam para perto do fogão a lenha ou da salinha do altar, acendiam o cachimbo, para só então começarem a conversar. Maria quase não conversava, era silenciosa, mas Justina era loquaz. Maria, quando rezava alguém, se podia escutar o barulhinho das folhas, mas sequer um sussurro da sua reza. Eu entendi com elas que foi o fumo e o cachimbo que as ajudou, e aos demais, a manter a ligação com a terra e, conseqüentemente, com a identidade, quando se está *esparramado*. Identidade em um sentido mais amplo, incorporando principalmente a memória das relações estabelecidas nas terras que haviam ficado para trás. Talvez eu devesse ter aludido a isso, anteriormente, quando tratei da jurema, mas é que a jurema não se pode levar para todo lugar, ou melhor, não se encontra em todo lugar. Quando chamei atenção para os pequenos rituais domésticos, eu estava me referindo a esses momentos que remetem ao passado e projetam o futuro. O passado remetido às aldeias de origem, por exemplo, e o futuro à expectativa de uma nova terra. Depois, quando novamente afastados de um território conquistado, mais rituais são acionados para fortalecer os vínculos, para encontrar os parentes.

O compartilhamento das trajetórias entre as várias gerações, bem como a construção das narrativas, ocorrem nesses momentos, à beira do fogo ou no terreiro, à noite, quando se reúnem para fumar e tomar um café. Acompanhei muitos desses momentos, especialmente na casa de Jó e Minervina, quando com eles morei, em 2000, durante três meses. Nesse período, Leôncio também morava em uma pequena casa vizinha. De fato, tratava-se de uma sede de antiga fazenda, que tinha, anexa, uma

casinha ocupada por Leôncio. Nessa época só moravam os três e mais uma neta. À noite, após comermos alguma carne frita com cuscuz ou farofa, bebíamos café, no alpendre. Era início do ano e não chovia (janeiro, fevereiro e março), e à noite, quando não havia lua, viam-se muitas estrelas. Eu fumava meu “cigarro branco” (branco porque tem filtro e o fumo é mais claro), como dizia Jó, e ele, fumo de corda. Cortava o fumo com uma faquinha, que sempre mantinha no bolso, e apertava o cigarrinho. Às vezes a gente trocava, ele gostava do cigarro branco também, e eu arriscava provar do fumo forte, sem filtro. Leôncio já fumava bem pouco, e Minervina não fumava. Não sei se ela já fumara algum dia. Eram belas noites, durante as quais eu tinha que contar sobre minha vida tanto quanto eles rememoravam as suas.

Talvez possamos afirmar que o tabaco e o cachimbo são os outros-que-humanos que mais acompanham os Pataxó Hãhãhã. Seja no cotidiano da casa, à beira do fogo, caminhando na mata, até em reuniões e assembleias. O tabaco e o cachimbo são conectores com os territórios físico e espiritual, e com eles se viaja, se esparrama, se retorna e se luta. Eles são companheiros, que assim como os parentes, não se deixa para trás, ou logo se retorna para encontrar.

Da relação com os retornos: terra, pessoas e encantados

Para os Pataxó Hãhãhã a luta por território era exemplificada em uma expressão: “fazer a terra toda aparecer”. Esta expressão significava também fazer voltar os parentes, os encantados, os rituais, voltar a sonhar para concertar ações, conhecer e ter acesso a documentos e mapas da terra, estabelecer relação com organizações não governamentais de apoio à causa indígena, com antropólogos, com o Estado, conhecer e ter acesso às políticas públicas, ao movimento indígena mais amplo, e, sobretudo, reconstruir o passado.

Se o fumo e o cachimbo foram/são fundamentais para o vínculo com a terra, e com tudo que ela representa, notadamente quando se está distante, os demais seres outro-que-humanos, que se relacionam com os Pataxó Hãhãhã, muito embora possam continuar dando sinais quando se está longe, só retornam efetivamente para o convívio quando a *terra aparece*. Edeildes Fernandes (Bida), filha de Mocinha e neta de Ursulino e Santa, por exemplo, chegou ainda garota, juntamente com os avós e os pais, na primeira retomada efetuada pelo povo, nos idos dos anos 1980, mas foi só depois da

terra reconquistada que os encantados passaram a emitir sinais a Bida e ela começou a recebê-los. Em sua posse na região da TI conhecida como Toucinho, ocupada no ciclo de retomadas de 2008, Bida se viu instada a construir uma cabana para fazer toré, a receber os parentes para rezas e os seus encantados, que vez por outra ensinam remédios e orientam como se proteger. De todo modo, não é incomum a compreensão de que os encantados sempre a acompanharam, *“os mais velhos deixaram pra gente”*, e só estavam esperando o local certo para aparecerem, *“longe da estrada”*, *“para fazer ritual tem que estar isolado”*. A chegada desses encantados foi providencial no sentido de orientar a vida e o cotidiano agora que a terra é de posse integral dos indígenas. Isso me faz pensar, por outro lado, na constatação que os indígenas costumam fazer, de que as suas existências estão sempre em tensão, em ameaça, e que, conseqüentemente, nunca é possível descansar da luta.

Em 2016, desenvolvendo trabalho de campo mais especificamente para minha tese de doutorado (Souza, 2019), pernoitei na casa de Marilene dos Santos. Ela estava morando em uma casinha na entrada da sede da Fazenda São Sebastião, retomada em 1997, e onde seus pais, Jó e Minervina, viveram até a morte. Aquele encontro foi cheio de lembranças, tanto para ela quanto para mim, pois foi justamente naquele lugar que eu mais vivi nesses 20 anos de convivência. Depois de jantarmos, Marilene apagou a luz da casa e fomos para o quintal, fumar. Ela faz isso todas as noites, seguindo o costume de Jó, o que pude vivenciar algumas vezes. Ela fez um cigarro de fumo de rolo para mim e acendeu seu cachimbo, e, sem que eu nada perguntasse, confidenciou que fazia isso todas as noites *“para ficar pensando e pedindo pela comunidade. Uma coisa que pai ensinou pra gente desde lá do Paraná”*.

Assim, quando lhe perguntei se Jó falava que eles eram Kariri-Sapuyá quando viviam lá no Paraná, ela disse que não, confirmando o que o sobrinho, Ninho, já havia mencionado sobre o tio João Cravinho saber que era índio, procurar os Guarani, mas não saber que era Pataxó. Ela disse que Jó não sabia que o etnônimo era esse, que sabiam que os avós tinham vindo de Pedra Branca, Santa Rosa, São Bento, mas que só souberam que o nome da família deles era Kariri-Sapuyá *“quando Maria Hilda chegou e informou os nomes dos troncos”*; mas ela, Si, completou *“ele [Jó] não sabia da boca pra fora, mas por dentro, a gente sentia tudo”*. *“Sentia como?”*, eu perguntei.

“Você tem uma dor, Jureminha, você sabe que tá doendo naquele lugar, mas você não sabe o nome da doença, precisa procurar o doutor pra ele te dizer qual o nome e porquê você tá sentindo aquela dor, mas você sabe que ela tá lá, só não conhece. Entendeu?”.

No caso dos Pataxó Hãhãhã, os chamados troncos velhos são apelos imprescindíveis à memória, às relações, mas principalmente para explicar certos fenômenos que passaram a ocorrer depois da reconquista da integralidade do território. Como o pensamento dos jovens sobre os velhos, *“que devem virar onça ao morrerem”,* ou *“que índio puro quando vai ficando velho vai ficando bravo e virando onça”.* Quando presenciei um jovem fazer tais afirmações em presença de seus tios e avó, que demonstrarem contrariedade ao ouvi-lo, o jovem insistiu, retrucando que as reações de contrariedade atestariam essa *brabeza*. Relatos sobre a aparição de *novos* encantados são frequentes e não se deixam inibir pelo cada vez mais crescente número de indígenas evangélicos, muito embora muitos ressentam-se da ausência de certos parentes em atividades que envolvam ritual, e creditem isso ao fato desses parentes terem *virado crente*. Certas onças, que têm aparecido, são referidas como *onças caboclas*, uma se chamando Cabuda e a outra Emoxá; mas *“escreve com x porque palavra indígena se escreve com x, y, w”*, me disse Ubirajara, sobrinho de Roxa.

Muitos afirmam não se saber se a índia do mato, Ketão, morreu mesmo, *“ela sumiu, dizem que virou onça. Esses tempos aí ela apareceu, uma cara toda cabeluda, um bicho mesmo”*, contou Wilson de Jesus. Essa onça apareceu na estrada, interrompendo a viagem do transporte (uma Toyota) dos estudantes da região das Alegrias. *“Chamaram um pastor de Itaju e foi ele que fez ela sumir. Os fazendeiros diziam que ela aparecia de vez em quando, mas era pouco. Agora depois que os índios voltaram, ela tornou a aparecer direto”*, completou. O indígena que dirigia a Toyota, temeroso, não quis mais fazer o serviço.

“Ela virou o bicho”, insistiu Ninho, referindo-se a Ketão. A intensificação da frequência das aparições de Ketão teve início em 2013 e permaneceu até 2015, quando entrou em ação o tal pastor, *“que estava na casa de um crente casado com uma índia, pararam a Toyota nessa casa e ele rezou lá”*. Por que quiseram afastar Ketão? *“Ela queria voltar para a terra dela, também, né, mas o negócio é que ela não gosta de crianças, ela queria entrar no carro para pegar as crianças”*. Em que pese o rarefeito

contato com Ketão nas últimas décadas, todos parecem conhecer muito bem seu temperamento e intenções.

Fazer a *terra aparecer*, ou seja, lutar pelo reconhecimento do território como terra indígena, e pela expulsão dos invasores, foi fundamental para os retornos. Os retornos das pessoas, da mata, que havia sido degradada em anos de uso como pastagem, de certos Encantados e rituais, de índios velhos que viraram onça e não apareciam porque não se tinha a terra. Uma terra retomada, com presença indígena, portanto, evoca e agencia retornos múltiplos.

No caso dos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, por exemplo, como bem demonstrou Daniela Alarcon (2019), fizeram a terra retornar com a ajuda dos Encantados. De modo muito similar, os Pataxó Hãhãhã fizeram a terra aparecer, e em sequência apareceram famílias, parentes e seres que eles conheciam, mas em função do esbulho e da dispersão, haviam perdido o contato.

Da relação entre retomadas, Encantados e ritual

Como demonstraram Alarcon (2013) e Benites (2012), respectivamente sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro e os Guarani Kaiowá, quando trataram das retomadas de terra, essas não se constituem em mero estratagema para pressionar as instâncias jurídicas, ou a FUNAI. Do mesmo modo que não é qualquer terra que deve ser retomada: as motivações são históricas e informadas pela memória dos mais velhos, pelo significado de uma gruta ou de um rio, ou dos resquícios de roças e árvores plantadas no passado, e da possibilidade de acesso à caça e à convivência com certos animais com os quais se relacionam de perto, como o quati, o tatu e a raposa, e os que se relacionam de longe, como as onças. Elas são ações articuladas em um mundo político e ritual, informado por lideranças políticas e religiosas (BENITES, 2012, p. 170) ou por caboclos e encantados (ALARCON, 2013, p. 110). O *tempo da reação*, da realização de uma tomada de terra é, portanto, informado por planos mutuamente referidos, que, a rigor, são um só, um mesmo mundo político e ritual.

As três décadas de retomadas de terras pelo povo Pataxó Hãhãhã constituíram-se em uma das mais ousadas e bem sucedidas políticas de resistência do nordeste indígena, e que desembocou no reconhecimento dos direitos tradicionais desse povo

através da anulação de títulos de propriedade de invasores pelo Supremo Tribunal Federal, em 2012.

No entanto, a política de resistência dos Pataxó Hãhãhã envolve um tipo de organização social baseada nas relações de parentesco, de sentimentos de pertencimento a um local de origem onde viveram os antepassados e, sobretudo, na preparação para as retomadas de terras. Assim, para realização de uma retomada, a primeira etapa a ser observada é a definição do tempo da reação, e esse tempo é definido em uma mediação com os Encantados. Ou seja, esperar o tempo da reação e calcular o plano da reversão do esbulho implica em *concentração espiritual*, que é a primeira estratégia no processo de retomada.

“Essa é a primeira missão na hora que você pensa em planejar uma retomada, aí se você, naquele local que você está, não tem como se concentrar pra você pensar espiritualmente no que você vai fazer, você pode ir na mata, escolher uma árvore aonde que você tem certeza que ali você vai ficar em silêncio, não vai ter zuada, só da natureza mesmo ou dos pássaros ou de alguma caça que vai zuar, e você se concentra ali e falar com os espíritos, né? Dizer que tem vontade de realizar aquilo pra aquela comunidade, pra aquelas crianças que não sabem de nada, pra que mais tarde não seja preciso derramar seu sangue pra recuperar aquele direito, aquele bem que lhe pertence” (Nailton, 2012).

Ao longo do ano de preparação, não se podia descansar em relação ao ritual porque, afinal, é ele quem orienta cada passo. Rituais já suspenderam retomadas às vésperas dela acontecer, *“com tudo organizado”*.

“Se concentrando naquele ritual, pensando nos espíritos, no que ele acha que pode ajudar aquele ritual ali, mais ou menos duas horas de ritual, e tal, pra não ser muito, e ter dia de você ir e ter que passar pelo menos da meia noite que tem, na religião, uma hora mal aí nesse meio, que tem dia que você tem que passar. E aí, baseado nesse ritual, o pessoal vai” (Nailton, 2012).

Participar do ritual (toré), *cortar a língua* (falar uma língua indígena), e portar uma borduna são as maneiras mais eficazes de enfrentar a polícia e os invasores. Os Pataxó Hãhãhã têm plena consciência de que o desconhecido assusta e fragiliza o inimigo. *Lutar com a cultura*, ou ter a *cultura como arma*, é um requisito fundamental

em uma ação de retomada. A eficácia da *cultura* confere, simultaneamente, a certeza de se estar lutando por um direito incontestado, segundo a lei dos brancos, assim como o reconhecimento de que os indígenas possuem armas e estratégias próprias da sua *ciência*.

Tais armas são tão importantes para quem vai para o front quanto para quem fica na retaguarda *guardando o ritual, fazendo suas orações*. Para Marilene, ações como as por eles empreendidas só foram exitosas porque, além da *força da cultura*, tinham *estratégia de retomada*. Como é a estratégia? *“É ficar vigiando quantos trabalhador tem ali, que horas saem, que horas chegam, quantos moram”*. Mas quando eu lhe perguntei se essa estratégia havia sido observada naquela retomada em que estávamos, ela respondeu que não, que havia sido a força dos antepassados que mandaram o presidente da FUNAI⁴ para lá naquele dia em que ele foi na frente “de escudo”. *“Então eu acho, eu acho, não, eu tenho certeza que isso, aquilo dali foi uma estratégia do mano [Galdino, que acabara de morrer] e dos espíritos dos nossos antepassados”*. Ou seja, a presença do presidente da FUNAI foi interpretada como estratégica daquela retomada, uma estratégia acionada pelos espíritos dos parentes que morreram e dos Encantados.

Mocinha (Crispina) morava na área Maxakali, quando aos 8 ou 10 de idade, ela não sabe precisar, os encantados começaram a *chegar para ela*. Na aldeia Pradinho, toda semana, o pajé Micael fazia ritual, *“que não chamava toré naquele tempo, chamava assim religião indígena. Aí ele chamava a gente, falava na língua”*. O ritual ocorria em uma cabana, e eles comiam carne, bebiam cauim. *“Não tinha esse negócio de cachaça, de cerveja, não. A gente tinha era a cultura mesmo”*. Os encantados – Gento, Caboclinho, Sereia manifestavam nela e na sua irmã gêmea (Crispiniana). Hoje, Mocinha acredita que sua força esteja passando para a filha Bida (Ideildes Fernandes), já referida anteriormente, que recebe os mesmos encantados da mãe. *“Quando os véi vão ficando cansado aí vai passando pros mais novo, passa pros filho, pros neto, agora não é todos que recebe. Bida recebe os mesmo que eu recebia”*.

Mas na retomada da região do Rio Pardo, eles reapareceram para Mocinha. *“Aí no sonho assim veio aquela visão pra mim falando assim” -- ó, faz um toré amanhã,*

⁴ Retomada da antiga fazenda São Sebastião, em 1997, na ocasião do sepultamento de Galdino Jesus dos Santos, queimado vivo em Brasília, quando o então presidente da Funai, Julio Gaiger, compareceu ao enterro, no interior da terra indígena, e os Pataxó Hãhãhã empreenderam a retomada conduzindo o então presidente para a ação.

amanhã você vai abrir aqui uma religião forte pra fechar o terreiro". Chegou dois meninos mandando eu fechar o terreiro pra ninguém vim pra cá atentar nós". No dia seguinte, juntou muita gente para o ritual, e o encantado "chegou em Mocinha", fincou lanças no chão batido e rodou com um tição de fogo na mão. "Desse dia em diante foi ruim de polícia federal vim mais aqui, mais ninguém botou os pés aqui, nem pistoleiro, nem polícia federal, nem nada". Mocinha costuma ser orientada em véspera de retomada, e segundo ela, Nailton não faz uma ação sem sua companhia porque ela tem a força do ritual, e da língua, também. Falar maxakali se mostrou fundamental na retomada da Milagrosa, assim como na do Rio Pardo.

Mas quais as condições objetivas para reaver um território invadido? Para os Pataxó Hãhãhã, qualquer etapa ou preparação é precedida pela consulta aos encantados. Contudo, os Encantados não estão apenas na primeira fase da preparação. Durante todo o processo, desde a definição do alvo (fazenda a ser retomada e invasor a ser expulso), até os dias subsequentes à ação, participam ativamente pessoas, Encantados e espíritos.

Afinal, quem são os Encantados?

Como vimos, os Encantados que se relacionam com os Pataxó Hãhãhã podem ser ex-vivos, podem nunca ter existido materialmente, podem ser espíritos invisíveis, mas se movimentam, se *esparramam*, são expulsos da terra, mas afinal articulam retomadas e retornam para as terras no seu tempo. Como toda boa relação, é preciso cuidá-la; então se usa jurema quando as condições objetivas se apresentam, se realiza o toré, concentração espiritual na mata, e se escuta muito o que aparece no ritual.

Eu falei, no início deste artigo, que os Encantados foram meus interlocutores indiretos, e gostaria de finalizar este artigo com um exemplo representativo da minha relação com eles. Gostaria de chegar ao final em torno de um interlocutor fundamental, mas que nada me disse ou contou. Pelo menos não diretamente, mas profundamente. Certa vez Marta Kariri mencionou sobre ela ter autoridade para falar da vida de outra pessoa e dos Encantados porque foram muitas as histórias vividas juntos, compartilhadas, porque tiveram *relação forte*. E foi com muita autoridade que falaram da vida de Samado Bispo dos Santos, talvez o maior líder do povo Pataxó Hãhãhã, e

também seu maior Encantado ex-vivo. Samado foi apresentado a mim como um Encantado, a quem acessei através da relação com os seus.

Samado não passou pelos bancos escolares, nem por qualquer educação formal, “o que ele tinha era memória”, “um homem destemido, não tinha medo de falar nada com ninguém. Um homem bom de lutar”. Sempre ouvi e ouço muitas referências a certas características mágicas, de encanto, que possuía Samado, e que teriam agido, de maneira fundamental, em sua trajetória, no sentido da sua capacidade para se articular e defender-se do inimigo. “Samado não era qualquer um”, disse Domingos de Oliveira, cuja família foi trazida de volta à terra indígena por Samado, ainda em 1982.

“Samado tinha as conclusões dele bem tratadas, tinha o ritual dele. Se ele estava na frente de uma pessoa assim, quando via, ele já estava lá na frente. Uma pessoa assim, que sabia cuidar. Morreu porque Deus levou e nosso pai tupã quis ele lá com ele, mas que ele foi uma pessoa bem preparada, foi” (Domingos, 2017).

Domingos conta que as habilidades de Samado extrapolavam “a explicação natural” da vida na terra. Certa vez, em uma das retomadas na aldeia Panelão, ainda nos anos 1980, Samado e seus liderados desciam a serra empunhando uma bandeira do Brasil, quando encontraram uma trincheira de pistoleiros, que começaram a atirar de imediato. Samado teria tomado a frente do grupo e todas as balas foram desviadas. Quando pergunto a Domingos a que ele atribui esse e outros ocorridos semelhantes, ele responde que

“em primeiro lugar nasceu a força dele. Um brasileiro legítimo desse país. A primeira força de Samado é essa aí. O senhor que lutou por todo mundo. O brasileiro legítimo que ele era, o grande indígena. Samado foi um guerreiro lutador pra ver os indígenas no lugar merecido. O senhor da terra” (Domingos, 2017).

Josivaldo dos Santos, neto de Samado, diz que a maior lembrança do seu avô foi do dia em que ele, Samado, selou dois animais, um burro e uma égua, e pediu para Roque, seu filho e pai de Josivaldo, permitir ao menino, à época com 14 anos de idade, acompanhá-lo em uma empreitada. Transcorria 1997 e estava em curso um ciclo de retomadas de terras em todo o território. Seguiram montados pela estrada que desemboca na cidade de Pau Brasil, “onde só passava gente de fazendeiro que tivesse

arma e quisesse caçar e matar índio". Quando alcançaram a área onde se situava a fazenda do invasor, Durval Santana, depararam-se com o primeiro impedimento: uma fila de homens armados olhava e inspecionava quem passasse. Samado disse ao neto "- vamos!", os pistoleiros olharam-nos *"de cima abaixo e mandaram a gente passar"*. Seguiram viagem em paz até a região do Caramuru, quando encararam mais uma trincheira. *"Nessa vez, eles já começaram a atirar à distância. Meu avô aproximou o animal dele do meu de um jeito que passou o braço em mim. Abaixamos a cabeça e passamos por todos sem nada de mal acontecer. Eu tremendo de medo"*. Samado morreu no ano seguinte, em 1998, acometido por uma tuberculose.

Considerações Finais

Apenas após alguns anos de convivência com os Pataxó Hãhãhã pude me dar conta da profundidade histórica e ritual da relação deste povo com seres outros-que-humanos. E foi a partir do interesse em registrar as narrativas para *fazer a terra aparecer*, para utilizar uma expressão que eles afirmam para referir ao longo processo de luta pela terra, que estabeleci, como mencionei na introdução deste artigo, uma relação indireta com esses múltiplos seres. Em um certo sentido, e especialmente em relação a Samado Santos, considerado um Encantado ex-vivo, o que estou considerando como interlocução indireta, foi mais latente.

Assim, ao estabelecer essas relações indiretas através da participação na construção das narrativas de luta, pude compreender como esses seres atuam e se colocam cotidianamente. Em artigo anterior (Souza, 2022), descrevi como as retomadas de terras são eventos cotidianos e de continuidade para os Pataxó Hãhãhã. Desta vez, tentei articular a presença desses múltiplos seres como memória (jurema); como um modo de vida (tabaco e cachimbo); como luta (Encantados e ritual) e como retorno (bichos e Encantados).

Estou absolutamente convencida de que boas reflexões analíticas derivam-se de dados etnográficos, e não da repetição de teorias tornadas inócuas por não se adequarem, muitas vezes, aos contextos pesquisados. "Teorias e conceitos emergem melhor da atenção para o mundo" (TSING, 2019, p. 18). A questão da reflexividade na antropologia tem sido considerada a partir da cada vez mais crescente aproximação, por parte de antropólogas e antropólogos, das formas políticas e organizativas dos povos

pesquisados ou mesmo de uma descrição etnográfica. De resto, ao tratarmos da participação de seres outros-que-humanos no cotidiano Pataxó Hãhãhã e das relações que estabelecem mutuamente, estamos tentando explicar, também, as mudanças e transformações experimentadas por eles, os Pataxó Hãhãhã e seus outros-que-humanos, que lhes fizeram companhia, em distintos níveis, durante o esbulho, a luta e no cotidiano.

Referências

ALARCON, Daniela. F. A Forma Retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Ruris*, Unicamp, volume 7, n. 1, março de 2013.

ALARCON, Daniela. F. . O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo: Elefante, 2019

ALARCON, D. F.O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BENITES, Tunico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 4, n.2, p. 165-174, jul-dez 2012.

CORREIA, H. H. S.; VANDER VELDEN, Felipe; ROCHA, H. R. (Orgs.). Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos. 1. ed. São Carlos/SP: Editora De Castro, 2023. v. 1. 448p

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.

LARA, Erneneck Mejía. *Contra-antropologias indígenas, no nordeste brasileiro: um espelho Infinito*. In: LARA, Erneneck Mejía; CARVALHO, Maria Rosário; ANDRADE, Ugo Maia (Orgs). *Por uma Etnologia Transversa: cosmopolíticas no nordeste, leste e Amazônia indígenas*. São Cristóvão, SE : Editora UFS, 2021.

NASCIMENTO, Marco T. D. S. “O Tronco da Jurema” Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Salvador: Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. Relatório de Curt Nimuendaju, datado de Belém do Pará, aos 22 de maio de 1939, e dirigido ao Tenm. Cel. Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos, então chefe do Serviço de Proteção aos Índios. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 1, n. Associação Brasileira de Antropologia, p. 53-61, junho 1958.

REESINK, Edwin. O Gavião e a Arara: Etno-Histórias Kiriri. In: ALMEIDA, L. S. D.; GALINDO, M.; SILVA, E. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: Luiz Sávio de Almeida, Marcos Galindo, Edson Silva. Maceió: EDUFAL, 1999. P. 59-76., 1999. p. 59-76.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papius, v. Tomo 1, 1994.

SALAMANCA, Carlos. Os novos Qom: a constituição de uma identidade relacional em devir. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 15(1), p. 155-182, , 2009.

SOUZA, Jurema. M. D. A. *Mulheres Pataxó Hãhãhãe: corpo, sexualidade e reprodução*. Salvador: Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais da UFBA, 2002.

SOUZA, Jurema. M. D. S. *Trajetórias Femininas Indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução*. Salvador: Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UFBA, 2007.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia. Tese de doutorado (Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TSING, Anna. L. Prefácio. In: _____ Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. p. 14-18.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Curt Nimuendaju A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. Revista do Patrimônio histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional Pró-Memória: SPHAN, Rio de Janeiro, p. 64-106, 1984.