

Falar em Patxôhã, cortar língua¹

Speaking in Patxôhã, cutting the tongue

Antonio Augusto Oliveira Gonçalves²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v24i53.1000>

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar o movimento de retomada da língua entre os Pataxó. Compreender como esse é um movimento difuso que demanda caminhadas e conversas com os/as anciãos/ãs e ao mesmo tempo é heterogêneo, os/as pesquisadores/as do Atxôhã (grupo de estudiosos/as pataxó da língua) reconhecem palavras em Patxôhã (língua de guerreiro) entre seus inimigos ancestrais os Botocudo (atuais Krenak) e os seus tradicionais aliados na luta, os Maxakali. Se antes a circulação desses povos na aldeia mãe de Barra Velha (BA) favorecia trocas e empréstimos linguísticos entre uns e outros, *tuhutary* (atualmente) a retomada da língua na comunidade Gerú Tucunã (Açucena-MG) é atravessada pela tradução de diferentes saberes: a *Cartilha de Patxôhã*, a *Cabaninha do Segredo*, os cantores da aldeia e a ação dos línguas de hoje – os/as professores/as de Patxôhã na *kijetxawê* (escola). Esses diferentes agenciamentos mantêm a língua cortada dos Pataxó longe dos seus possíveis inimigos. Entre os *txihi* (gente em Patxôhã) de Tucunã *cortar língua* é cortar a língua do colonizador, recusar o monolinguismo em favor do Patxôhã e da variante regional do português no Leste de Minas.

Palavras-chave: caminhadas pataxó; vocabulários; retomadas; empréstimos linguísticos.

Abstract: The aim of this text is to present the language recovery movement among the Pataxó. Understanding how this is a diffuse movement that requires walks and conversations with the elders and at the same time is heterogeneous, the researchers from Atxôhã (group of Pataxó language scholars) recognize words in Patxôhã (language of warrior) between their ancestral enemies the Botocudo (current Krenak) and their traditional allies in the fight, the Maxakali. If before the circulation of these peoples in the mother village of Barra Velha (BA) favored linguistic exchanges and borrowings between one and the other,

¹ Cabe salientar que a publicação deste texto se vincula a três editais de fomento da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG): o edital Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) 016/2023; o edital Programa Bolsas de Produtividade em Pesquisa (PQ) 13/2024; e o edital PROEX 02/2024 – Programa Erês: Curso de Formação Continuada em Educação Infantil, Infâncias e Relações Étnico-Raciais.

² Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

tuhutary (currently) the resumption of the language in the Gerú Tucunã community (Açucena-MG) is crossed by the translation of different knowledge: the *Cartilha of Patxôhã*, the *Cabaninha do Segredo*, the village singers and the action of today's languages – Patxôhã's teachers at the *kijetxawê* (school). These different assemblages keep the cut language of the Pataxó away from their possible enemies. Among the *txihi* (people in Patxôhã) from Tucunã, *cortar língua* is cutting the colonizer's language, rejecting monolingualism in favor of Patxôhã and the regional variant of Portuguese in eastern Minas Gerais.

Keywords: pataxó walks; vocabularies; retaking; linguistic loans.

1 KUHUSI – NÓS, OS QUE CAMINHAM

*Kuhusi*³ significa “nós, o indígena”. Na produção de autoria pataxó (Pataxó, 2004; Povo Pataxó, 2011; Bomfim, 2012; Cruz, 2015; Braz, 2016; Conceição, 2016; Santana, 2016; Cunha, 2018; Txaywã Pataxó, 2019), *Kuhusi* é derivado de *kuhú* (andar), *kuhu kuhú* (andar ligeiro) e tem proximidade semântica com *arêgá* (andar), *âkâtxipã* (correr), *âkâwtxy* (correr) e *trioká* (caminhar).

Kuhu'si trata-se de uma das 120 formas pataxó registradas pelo etnólogo Pedro Agostinho da Silva na expedição inaugural do Programa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA) à aldeia mãe de Barra Velha. O vocabulário de Agostinho da Silva foi composto a partir das conversas em dezembro de 1971 com Vicentina e Tururim na *pataxí imamakã* (aldeia mãe). O etnólogo tomou conhecimento de uma lista de 70 palavras pataxó hãhãhãi coletadas por Antônio Azevedo em 1936 no Posto Paraguaçu, remeteu este registro, junto com sua lista e as fitas gravadas pela equipe do PINEB ao Museu Nacional/UFRJ (Carvalho, 1977). Aylon Dall'Igna Rodrigues identificou no material uma língua pertencente à família Maxakali do tronco Macro-Jê (Rodrigues, 1986, 2012).

Anari Bomfim (2012), pataxó de Barra Velha, relata como décadas depois, por volta de 1998, um grupo de pesquisadores/as *txihi* (gente, indígena em Patxôhã) veio a tomar posse desses registros no movimento de *retomada da língua*:

Seja o pesquisador qual for, como fará um trabalho se ele mesmo não acredita no que faz? Então, resolvemos nós mesmos fazermos aquilo em

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

que acreditávamos. Nesse tempo, ninguém ainda havia cursado uma faculdade, apenas um dos pesquisadores, o Jerry Matalawê [Jerry Adriane Santos de Jesus], que também era professor na escola indígena em Coroa Vermelha, três anos depois da criação do grupo [Atxôhã] começou a estudar na Licenciatura Intercultural no Mato Grosso [UNEMAT-Barra dos Bugres]. Através do contato com os professores da UFRJ, Jerry conseguiu alguns documentos de registros escritos sobre a língua pataxó no Museu Nacional do Índio e outros adquiridos através da Prof^a. América Cesar [da UFBA]. Esses documentos foram importantes para a pesquisa porque vieram complementar o trabalho de campo com os mais velhos. Após a coleta do material linguístico, tínhamos algumas listas de vocábulos da língua pataxó pesquisados entre os mais velhos das Aldeias de Barra Velha, Coroa Vermelha e da Aldeia Tibá em Cumuruxatiba, além da lista enviada por Kanatyó das palavras que estava trabalhando na escola indígena em Minas. Do material escrito, tínhamos a cartilha de Bahetá sobre a língua Pataxó Hã hã hãe, organizada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo [através de Aracy Lopes e Greg Urban], vocabulário coletado por Antônio Medeiros de Azevedo (1936), vocabulário de Nimuendaju [1938], [e o] vocabulário coletado pelo Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1815-1816) (Bomfim, 2012, p. 74).

O trabalho dos/as pesquisadores/as pataxó é, em certa medida, um ajuntamento de forças. Anari, doutoranda em Antropologia (UFRJ), remete a diferentes fluxos ao retomar a *língua de guerreiro*, o Patxôhã. Jerry Matalawê, um dos primeiros pataxó a se formar em Licenciatura Intercultural e hoje mestre em Antropologia pela UFBA, busca os registros históricos *da língua* no Rio de Janeiro e com a Prof^a. América Cesar, que estava em campo no território de Coroa Vermelha na época dos acontecimentos de abril de 2000 – vale dizer, evento dos 500 anos de “Descobrimto do Brasil” para o Estado e *outros 500* de resistência indígena dos Pataxó (Cesar, 2011). Em paralelo, jovens pesquisadores/as mantinham listas com vocábulos da *língua* entre os *makiami* (velhos e anciãs pataxó) de Barra Velha, Coroa Vermelha e Cumuruxatiba. Kanatyó, na época professor da aldeia Retirinho na Fazenda Guarani, sempre andava com um caderno debaixo do braço, registrando as palavras que ouvia dos seus velhos e dos parentes tikmũ’ün (autodenominação dos Maxakali). Assim, ocorreu a formação de um grupo de pesquisadores/as pataxó da língua, o Atxôhã, no qual os vocabulários de viajantes recolhidos por Jerry Matalawê e os insumos registrados entre os mais velhos pataxó perpassam ao longo dos anos por um processo de comparação, construção e reconstrução da grafia e gramática da língua:

Desde 1998, os Pataxó desenvolvem um trabalho de ‘retomada da língua’, resultado de um esforço coletivo. Como terras podem ser retomadas, na luta, assim línguas podem ser retomadas e isso começou a acontecer antes de 1998. Já havia uma preocupação das lideranças e dos mais velhos pelo fortalecimento da cultura pataxó, inclusive da língua. Assim, num primeiro momento, foi sendo experimentado o ensino do Pataxó nas escolas das comunidades de Barra Velha, com um primeiro professor de ‘Língua e Cultura’ conhecido como Antônio Arauê, e na escola da comunidade de Carmésia, em Minas Gerais. Zabelê, em Cumuruxatiba, foi uma dos últimos ‘línguas’ preocupados com a transmissão de conhecimentos linguísticos e culturais para seus filhos e netos, fora da escola. O processo de ‘retomada’ da língua se acentuou e tomou novos rumos a partir de 1998, com uma forte mobilização de jovens e de professores pataxó da Bahia, que elaboraram o *Projeto de Pesquisa e Documentação da Cultura e Língua Pataxó*, formando um grupo de pesquisadores indígenas motivados pelo desejo de reaprender a língua e de fortalecer a ‘cultura’ Pataxó [o Atxôhã]. Significativamente, essa iniciativa se articulou com a luta pela criação da Reserva Pataxó da Jaqueira [em Porto Seguro-BA], área de preservação ambiental da Terra Indígena Pataxó Coroa Vermelha, retomada em 1997. O estudo e a pesquisa documental e de campo, realizados pelos pesquisadores Pataxó, tiveram como resultado uma proposta de escrita, condição da elaboração de uma gramática e do registro de novas palavras (vocabulário), tudo aprovado pelo conselho de caciques Pataxó em 1999 e socializado nos encontros entre as aldeias. Com o apoio das lideranças, os professores Pataxó passaram a ensinar a língua que foi batizada com o nome de ‘Patxohã’ (língua de guerreiro). Hoje o Patxohã é ensinado nas aldeias Pataxó da Bahia, de Minas Gerais e entre os Pataxó Hãhãhãe (Bomfim, 2017, p. 307).

Nos inventários de Wied-Neuwied, Nimuendajú e Agostinho da Silva, as palavras na língua pataxó totalizavam algo em torno duzentos vocábulos. Conforme pesquisa realizada por Thiago Cardoso, Kaiones Pataxó, Raoni Pataxó e Maria das Neves Pataxó (2019), Wied-Neuwied não conversou diretamente com os Pataxó para obter esses registros. O inventário do príncipe alemão consistiu em anotações feitas com moradores na zona costeira da Bahia em contato com o grupo em 1816. Nimuendajú, por sua vez, esteve na reserva Paraguaçu às margens do rio Cachoeira, em 1938, com um grupo de dezesseis indígenas pataxó hãhãhã (Edelweiss, 1971). Um dos primeiros professores de Patxôhã em Barra Velha, São, filho do finado cacique Alfredo, disse-me que os Pataxó Hãhãhã, do mesmo território que Nimuendajú visitou, pediram a *Cartilha de Patxôhã* dos Pataxó de

Barra Velha para ensinar suas escolas em meados dos anos 1990. Naquela altura, o Atxôhã começara a *retomar* o vocabulário dos viajantes, estabelecendo trocas com Luciana Zabelê, Tururim, Kanatyó e outros/as anciãos/ãs nas aldeias pataxó no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais com o intuito de registrar as palavras *adormecidas* na memória dos velhos:

Há muitos anos a língua Pataxó ficou adormecida, quase esquecida, para muitos dada como morta, pois não tinha falantes. Mas, estava preservada nas memórias dos mais velhos, em pequena quantidade, mas de grande valor, por eles carregando segredos e valores de um povo. [...] A língua hoje é definida como Patxôhã – linguagem de guerreiro – tinha um inventário de 100 palavras que hoje já são 2.500, algumas faladas pelos mais velhos e algumas de outros povos e troncos linguísticos descritas em fontes escritas de pesquisadores e viajantes. Dentro do inventário de palavras Pataxó, há palavras que são empréstimos de outros povos como Krenak, Pataxó Hãhãhãe e Maxacali. Mas ao mesmo tempo não sabemos se não foi empréstimo dos Pataxó a esses povos (Conceição, 2016, p. 21-22).

O processo de *adormecimento da língua* quer dizer que ela continuava *viva* na memória dos *makiami*, mas fora silenciada, *adormeceu* em razão dos *massacres* da sociedade nacional. *Adormecer a língua* é uma contraposição às previsões pessimistas que davam a língua pataxó como morta. Esta é, por exemplo, a posição de Chestmír Loukotka, linguista checo, um dos primeiros especialistas em línguas indígenas sul-americanas que analisou o vocabulário dos Pataxó de Wied-Neuwied (Bonfim, 2012). Em 1937, o prognóstico de Loukotka apontara o seguinte:

Com toda a probabilidade a tribu e a língua dos Patachos já se acham extintas. Meu amigo brasileiro, José Oiticica, sustenta, em verdade, que em certas regiões do Espírito Santo vivem ainda Índios chamados Patachos, mas essa informação não foi confirmada. Carece especialmente de uma exata indicação do lugar. Mas, admitindo-se que vivam realmente nessas regiões alguns Patachos, será talvez impossível obter qualquer material linguístico deles. Provavelmente, estarão desnacionalizados (Loukotka, 1939, p. 6).

Ora, a *retomada da língua* conduzida pelos próprios Pataxó é uma resistência ao que a sociedade nacional e Loukotka prognosticaram. Aliás, nos mostra o que os Pataxó fizeram com que os *ĩdxihy* legaram. A partir dos vocabulários de viajantes e etnólogos e a comparação com os relatos dos mais velhos, os/as pesquisadores/as do Atxôhã ampliaram o vocabulário da língua, dos poucos mais

de 100 vocábulos legados pelos viajantes, hoje a *língua de guerreiro* conta com mais de 2500 *hãwmãýtây'p* (palavras). Bruna Franchetto, orientadora de Anari Bomfim na UFRJ, comenta os diferentes agenciamentos na *retomada* do Patxôhã:

O Patxohã não ressuscitou uma língua antiga, mas foi sendo construído numa espécie de bricolage criativo e com notável rigor, explorando documentos históricos, lembranças dos mais velhos e o intenso intercâmbio com os Maxakali, falantes plenos, ainda hoje, de uma língua muito próxima do antigo Pataxó. Aos poucos, o Patxohã, como outras falas antes emudecidas ou escondidas, está se movendo em diversos contextos comunitários, vem se moldando em sucessivas revisões e adaptações, se fortalecendo, tomando vida (Franchetto, 2020, p. 30).

O movimento de *retomada* do Patxôhã decorre, em grande parte, das caminhadas (*trioká'txě'p*) dos/as jovens pesquisadores/as e da *ãbonakáy txóp makiami* (memória dos/as anciãos/ãs) ancestrais *esparramados* em diferentes territórios, são estes que carregam “os segredos e valores de um povo”, seguindo as palavras de Katinã (Conceição, 2016). Em suas viagens de campo aos Tikmũ'ũn (autodenuminação dos Maxakali) e aos Pataxó Hãhãhãi, os/as pesquisadores/as do Atxôhã identificaram recorrências de certas palavras no antigo Pataxó nas línguas dos Maxakali, Krenak e Pataxó Hãhãhãi. Por estarem numa área de circulação entre Barra Velha ao Leste de Minas, passando pela Serra dos Aimorés, não se pode precisar ao certo se as palavras que compõe o atual vocabulário do Patxôhã são empréstimos linguísticos destes povos aos Pataxó ou se os Pataxó emprestaram a esses povos vocábulos que agora *retomam* por meio de seus *akuêg'p* (*trabalhos, pesquisas*).

Durante os anos de 2018 e 2020, realizei trabalho de campo na aldeia Gerú Tucunã Pataxó, Leste de Minas Gerais, Açucena (MG), mas também através a convite dos meus anfitriões acabei indo conhecer outros territórios *txihi* no extremo sul da Bahia e em Minas Gerais. Em 2019, estive na aldeia mãe de Barra Velha e na área de retomada do Mirapé, em Porto Seguro (BA), e, no início de 2020, viajei com os Pataxó de Tucunã à aldeia de Naô Xohã, em São Joaquim de Bicas (MG). Instigado pelo campo e pelo contato com os/as pesquisadores/as do Atxôhã, consultei as monografias da Formação Intercultural de Educadores Indígenas na Universidade Federal de Minas Gerais (FIEI/UFMG). Os/As professores/as pataxó geralmente se formam em dois cursos de licenciatura intercultural mais próximos

de Barra Velha e das aldeias de Minas Gerais, isto é, na FIEI, com idas semestrais a Belo Horizonte (MG) e intermódulos nos territórios indígenas ou pela licenciatura indígena do Instituto Federal da Bahia (IFBA – Campus Porto Seguro), relativamente perto da *pataxí imamakã* (aldeia mãe). Como os trabalhos de conclusão de curso do IFBA não estão disponíveis online, o levantamento se concentrou no banco de monografias da FIEI, sendo que não me detive apenas nos textos cujos/as autores/as fossem das ciências humanas, pois a *língua*, as *memórias*, a *luta pela terra* e os *massacres* dos *ĩdxihy* (brancos) frequentemente trespassam a nossa lógica disciplinar. Em trabalhos de conclusão na área de matemática, por exemplo, me deparei com reconstruções instigantes do Fogo de 51⁴ e questões da retomada/revitalização linguística do Patxôhã (Cunha, 2018; Santos, 2018). As monografias da FIEI começaram a ser defendidas a partir de 2013, sendo que as de 2016 em diante estão disponibilizadas online. As professoras de Tucunã apontaram muitos dos trabalhos que levei em linha de conta em meu levantamento, sou grato à Natália Conceição, Sekuai Conceição e Riredi Salvador pelas indicações de muitos dos textos de autoria pataxó aqui citados.

Através das licenciaturas interculturais e dos cursos de pós-graduação, os Pataxó vêm ocupando espaços nas universidades. Frequentemente, eles/as dizem em seus escritos que os atos violentos do Estado e dos *ĩdxihy* (brancos), em geral, não começam com as armas, mas sim com a *kup* (caneta em Patxôhã). É ela, a *kup*, que pressupõe a violência tornada em violência instauradora de direito, é a um só tempo chancela e dá azo às forças repressoras nas diversas instâncias de poder. Porém, a caneta, ao lado do papel, lápis, máquinas fotográficas e celulares têm se tornado, ao mesmo tempo, instrumentos de resistência, a juventude *txihihã* (pataxó) na Bahia e em Minas Gerais tem deles feito uso de modo a transformá-los em *meios de defesa*:

Nós da aldeia estamos empregando novos meios para nos apresentar para fora, usando o papel, a tinta, o lápis, a máquina, várias tecnologias como

⁴ O *Fogo de 51*, ou simplesmente o *Fogo*, é conhecido pelos Pataxó como “no tempo dos massacres”, “na época da guerra”. Natália Conceição, pataxó de Gerú Tucunã, descreve o episódio da seguinte maneira, em sua monografia: “‘O Fogo de 51’ ou o ‘Massacre de 51’ ocorrido na aldeia Barra Velha, caracterizado pela ação violenta da polícia baiana que desarticulou a aldeia, dispersando os índios como forma de promover a ocupação ‘civilizada’ na região de Porto Seguro. São atos de violência que marcaram a história do povo [pataxó] física e mentalmente” (Conceição, 2016, p. 15).

forma de defesa. Estamos aprendendo a nos defender com as próprias coisas que vocês, brancos, criaram. Inclusive a educação. A educação para nós é um instrumento para repensar e defender a luta dos povos indígenas, porque sabemos que o colonizador ainda está aqui. Vamos viver no meio deles para sempre. Não há como mudar isso. Então temos que usar a educação como um meio de defesa para irmos desatando os nós do colonizador (Pataxoop; Pataxoop, 2020, p. 135-136).

Essa é uma fala de Kanatyó Pataxoop, liderança de Muã Mimatxi – Itapecerica (MG). Se a caneta, o mesmo instrumento que autoriza a construção de hidrelétricas, diz quais vidas merecem ser vividas, funda Parques em territórios ancestrais, tenta extinguir as Terras Indígenas em proveito do agronegócio e do garimpo, enfim, se a *kup* produz a montanha de mortos donde emana o poderio do Estado, “nós”, *txihi*, “estamos aprendendo” a usá-la a nosso favor, este é o chamado de Kanatyó Pataxoop. Os movimentos indígenas e a *juventude guerreira* nas universidades tanto sabem disso que, reiteradas vezes, vemos a caneta lado a lado com as armas dos brancos. Enquanto as *kup* subscrevem decisões plenário adentro, os capatazes do poder disparam contra os *txihi xohã* (índios/as guerreiros/as). A imagem imediata que nos vem à lume são os tiros contra os povos indígenas na esplanada dos ministérios em Brasília, mas isso transcorre em outros tempos e espaços, em Barra Velha em 1951, nas prisões de lideranças na Fazenda Guarani, nos incêndios propositais contra o povo de Tucunã. Ora, não se trata tão somente de recorrências históricas, os *sofrimentos dos massacres* ainda seguem operantes na memória dos *txihi* e se desdobram a cada átimo: “sabemos que o colonizador ainda está aqui”, diz Kanatyó.

2 TXIHI-TIKMÛ'ÛN

No processo atual de *retomar a língua*, os *txihi* e os/as jovens do Atxôhã, mediante seus deslocamentos, buscam trazer de volta o que, por conta da violência dos brancos, *adormeceu* nos *makiami*. Assim, eles/as somam forças com seus *parentes maxakali*:

Certamente, podemos afirmar que a língua pataxó conhecida pelos mais velhos também era resultado do processo de relações de contato entre povos indígenas no Território Pataxó, desde antigamente. Quando pensávamos que a língua pataxó estaria adormecendo, com a morte dos mais velhos, ela

começou a reviver a partir do momento em que os Pataxó empreenderam uma viagem, na década de 40, a Imburana, onde viviam os Maxakali, o que contribuiu com que a língua, como afirma Zabelê, ‘inteirou mais com as de cá’ (Bomfim, 2017, p. 315).

Bomfim (2017) cita a viagem nos anos 1940 de Vicentina, Tururim e Luciana Zabelê ao território maxakali próximo ao córrego de Umburanas, em Minas Gerais. Eles passaram cerca de um mês com os *ihnũy* (irmãos) tikmũ’ün e depois retornaram à aldeia mãe para compartilhar as trocas com os *parentes*, tornando-se os principais línguas de Barra Velha na época. Soube por Dona Eliene, em Tucunã, das viagens de Kanatyó aos Tikmũ’ün na década de 1990. Alessandro Cruz (2015), pataxó da aldeia mãe, foi visitar, em março de 2015, Isael Maxakali e Sueli Maxakali e conversar com anciãos/ãs na Aldeia Verde, em Ladainha (MG). Jonatan Cunha (2018), por sua vez, numa das estadas semestrais da FIEI, esteve com Lúcio Maxakali em Belo Horizonte e registrou palavras na língua tikmũ’ün correlacionadas com as do Patxôhã. As caminhadas e viagens dos/as pesquisadores/as do Atxôhã guardam relação com os deslocamentos e lutas num passado não tão distante, conforme detalha Uilding Braz, professor pataxó de Barra Velha:

Nessas caminhadas se encontravam com outros povos, dentre os quais estão os *ihnũy* (irmãos) Maxakali e os nossos arquirrivais Botokudos. Nessa época, e ainda hoje, a luta não era na questão de querer terra para poder ganhar dinheiro e sim para garantir o meio de subsistência de todo o povo. Muitos anciãos Pataxó e os parentes Maxakali também contam que os povos Pataxó e Maxakalí, nesta época, lutavam juntos contra os Botokudos [atuais Krenak], pois, segundo eles, os Botokudos eram inimigos. Dizem que eram uns índios altos, fortes, usavam *epkorab* (pedaço de madeira usado na orelha ou lábios) nas orelhas e, por isso, tinham umas orelhas grandes e por ser altos tinham também pés grandes. Além disso, usavam arcos grandes e eram bons atiradores de flecha. Muitas vezes os Pataxó lutavam sozinhos e outras se aliavam com outros parentes e principalmente com os Maxakali, tendo assim uma convivência de irmandade e companheirismo entre estes povos. Por isso, até hoje temos muitas semelhanças com os *ihnũy* Maxakali. No caso dos Botokudos, quando os Pataxó perdiam a luta eles levavam os feridos para servir de alimento ou para ficar trabalhando para eles. E quando os Pataxó ganhavam a luta não deixava ninguém vivo também, pois muitas vezes os Botokudos invadiam as moradias dos Pataxós e levavam as mulheres e crianças. Devido a estes contatos é que falamos até hoje muitas palavras que os Botokudos e os Maxakali entendem (Braz, 2016, p. 14-15).

As indicações disseminadas em toda literatura *txihihã* (pataxó), principalmente em Cruz (2015), Braz (2016), Conceição (2016) e Bomfim (2012, 2017), compreendem que os Pataxó-Maxakali, os povos *txihi-tikmũ'ün*, eram aliados na luta contra os *arquirrivais Botokudos*, os Borun (autodenominação dos Krenak). Na etnologia do Leste (Carvalho, 1977; Carvalho, 2008a; Mattos, 2002; Paraíso, 2014; Romero, 2015), são fartos os registros, desde o século XVII, das guerras ocasionadas pelos deslocamentos dos Botocudo nas regiões entre o Espírito Santo à Minas Gerais e da Serra dos Aimorés ao extremo sul da Bahia, onde habitavam e circulavam os Pataxó-Maxakali.

Nessas desavenças, os ancestrais dos Krenak – os Pojixá, os Nakrehé, os Miñajirum, os Jiporók, os Etwen, os Nakhapmã, os Nakpie e os Gutkrak (Nimuendajú, 1946; Paraíso, 2021; Fiorott, 2017), reconhecidos genérica e pejorativamente pelos colonizadores portugueses como os Botocudo, também conhecidos como Aimoré, guerreavam, em geral, contra os Pataxó-Maxakali. Antes do avanço das frentes de contato no século XIX, os povos que hoje são englobados pela sociedade nacional pelos etnônimos pataxó e maxakali são parte de distintos coletivos indígenas, grupos que deambulavam pelas faixas interioranas de Mata Atlântica do Leste, conhecidos como: os Amixokori, os Monoxó, os Kumanoxó, os Kutaxó, os Kopoxó, os Pataxó, os Kutatoj, os Maxakali, os Malali e os Makoni (Paraíso, 1994).

Isael Maxakali e Sueli Maxakali, os mesmos *txihi* que o estudante pataxó Alessandro Cruz visitou, contam sobre o ciclo de caminhadas, o enfrentamento dos padres capuchinhos (padres de roupa vermelha), a guerra com os brancos e as brigas com os rivais *Yĩmkoxeka-Botocudo*. Estes últimos, inimigos dos *txihi-tikmũ'ün*, “eram uns índios altos, fortes, usavam *epkorab* (pedaço de madeira usado na orelha ou lábios) nas orelhas e, por isso, tinham umas orelhas grandes e por ser altos tinham também pés grandes”, tal como descreve Uilding Braz (2016, p. 15), são nomeados por Isael e Sueli Maxakali como os *Yĩmkoxeka* – expressão maxakali que significa os Orelhas Grandes:

Éramos muitos antigamente e vivíamos acompanhando as águas. Fazíamos uma aldeia, caçávamos, pescávamos e dançávamos com os *yãmiyxop* [povos-espíritos] e depois de um tempo os mais velhos se reuniam e decidiam se mudar. Antigamente não havia brancos aqui. Quando os primeiros brancos chegaram, eram muito bravos. Mataram muitos *Tikmũ'ün* e trouxeram doenças também. Os ‘padres de roupa vermelha’ [*ãmãnex xax ãta*] traziam

panos para os Tikmũ'ün, que espalhavam sarampo e varíola. Quando um adoecia, todos se separavam, com medo, e fugiam para o mato. Foi assim mesmo que aconteceu aqui perto, em Itambacuri (MG). Os Tikmũ'ün partiram, subiram até o Vale do Jequitinhonha, onde hoje fica Araçuaí (MG). Outros vieram do sul da Bahia e fugiram para Minas Gerais, assim como fizeram os Yĩmkoxeka que foram subindo do Espírito Santo até chegarem em Teófilo Otoni (MG). E quando se encontravam, os Tikmũ'ün e os Yĩmkoxeka brigavam. Mas havia o espírito de uma criança, yãmiy nãg, que sempre nos avisava quando alguma ameaça como os brancos ou os botocudos se aproximava. À noite, ele vinha e batia nas madeiras da casa do seu pai *tok tok tok* e avisava: 'Pai! Pai! Vocês devem partir! Leve os Tikmũ'ün para longe daqui! Escondam-se! Os brancos estão vindo te matar!'. E então os Tikmũ'ün fugiam outra vez. Por fim, chegamos onde hoje ficam as aldeias de Água Boa (Santa Helena de Minas, MG) e Pradinho (Bertópolis, MG) e nos escondemos debaixo de uma pedra bem alta, que chamamos *mikax kaka*, 'debaixo da pedra'. Mas os brancos então já estavam por toda parte e nos perseguiam, querendo nos matar. [...] Nós, Tikmũ'ün, tivemos que escolher: ou perdíamos a terra ou perdíamos a língua. Preferimos perder a terra do que perder a língua (Maxakali; Maxakali, 2020, p. 2-3).

Em janeiro de 2020, conversando com o cacique Bayara e velho Sapucaia (Seu Nilson) em Tucunã, ouvi uma narrativa muito próxima a de Isael e Sueli Maxakali, mas com uma ligeira inversão:

Bayara: os Maxakali é o mesmo Pataxó, os tronco Macro-Jê, os tronco Malali-Monoxó, a família pataxó era dos Malali e Monoxó, então quando os Maxakali diziam que era tudo misturado. Eles carregavam as índias de lá [de Barra Velha], os Pataxó pegavam as índias deles também, casava. Quando foi que eles começaram a fugir, a matança deles que ficava ali no Maxakali. Eles, quem me contou isso, foi Noêmia [Maxakali], eles escondiam, tinha uma maloca de pedra no pé do rio Buraninha que ali o rio passava na beira da pedra, eles pescavam e as mandiocas tava lá plantada. Eles sabiam, iam lá arrancava as mandiocas de noite para os fazendeiros não matar eles nas roças, trazia para os meninos comer, pescava peixe, caçava por ali, tinha muita caça. Daí eles vinha na beira do Jequitinhonha, vinha subindo, subindo até perto de Araçuaí [MG]. Ali pescava, sempre fugindo de modo de pistoleiros não matar eles. Diz ela [Noêmia Maxakali] que era o mesmo Pataxó, [o] canto que eles sabem hoje.

Sapucaia (Seu Nilson): é os mesmos Pataxó mesmo.

Bayara: é o mesmo Pataxó e os nossos povos vestia sempre igual a Maxakali, não era meu sogro?

Sapucaia (Seu Nilson): era! Só gostava de pano vermelho ou azul, as mulheres

era, era a mesma coisa. Isso era da mesma família e isso está constado, só que eles preservam a língua e nós o contato foi brutal.

A proximidade dos relatos de Bayara e velho Sapuca (Seu Nilson) com as descrições de Isael e Sueli Maxakali são muito fortes, ambos descrevem os refúgios dos *parentes* numa maloca de pedra, às margens de um rio. Antigamente, os Maxakali se chamavam de “kõnãg mōg yok – onde corta o rio” (Maxakali; Maxakali, 2020, p. 2), sempre que vinha a ameaça dos pistoleiros, brancos ou mesmo um ataque dos Botocudo, um espírito de uma criança (*yãmīy nãg*) batia nas portas avisando os Tikmũ’ũn para correr dos inimigos. Até a colheita de mandioca tinha de ser feita de noite de modo aos fazendeiros da região não terem notícias dos *parentes*. Com os *kitok* (meninos/as) alimentados, eles vinham cortando rio afora, à beira do Jequitinhonha, “vinha subindo, subindo até perto de Araçuaí [MG]. Ali pescava, sempre fugindo”, conta Bayara. A espreita da violência é uma constante, uma imagem visceral do derramamento de sangue dos *taputary* (*parentes*).

Se formos considerar a “máquina guerreira” dos Maxakali, está se instaura retirando as formas de agenciamentos dos outros, dos pistoleiros e dos Botocudo, buscando neles o movimento, tornando a atividade guerreira a terceira margem do rio, à risca na água que dissipa os limites das bordas, evade à centralização do poder convertendo as disparidades e brigas internas entre os Tikmũ’ũn num motor à combustão que mantém suas formas autônomas de circular pelos espaços e travar novas relações aqui e ali (Ribeiro, 2008; Tugny, 2011). Os *txihi*, ao contrário, *adormeceram a língua*, o antigo Pataxó na cabeça dos *makiامي* (anciãos e anciãs pataxó) justamente porque não se deslocaram o bastante, tornando-se, por vezes, presas dos colonizadores e fazendeiros no litoral de Barra Velha, conforme relatam Putumuju e o velho Sapuca:

Putumuju: *a filha de Noêmia, aqui no Maxakali, ela sabe um bocado de história de Barra Velha. Ela diz que os Pataxó é os mesmos Maxakali.*

Sapucaia (Seu Nilson): *é o mesmo Maxakali.*

Putumuju: *diz ela que só que os Pataxó, eles perderam a língua deles, o idioma deles, porque ficou com medo que, quando se visse um índio falando na língua, eles pegavam o índio batia e matava. Aí o índio ficou mais pra lá e eles [os Maxakali] porque eles vieram mais pra cá pro lado do estado de Minas e o índio ficou mais pro lado do sul.*

Sapucaia (Seu Nilson): *recebia toda desgrama.*

Putumuju: *recebia todos os contatos com o pessoal que não é indígena perto do mar. Então aí eles [os Pataxó] foram, ficaram com medo de identificar que*

era indígena, que era índio, falava a sua língua. Se visse o índio falando sua língua, ele [branco] matava. O cara pegava o índio e matava.

Putumuju, Sapucaia e Bayara antepõem seus *ihnũy tikmũ'ũn* num diapasão entreaberto pela língua e o deslocamento, de um lado, o medo dos inimigos e o refúgio na mata, de outro. É em meio a essa ambiguidade, na disparidade fronteira do andar e guerrear, escondendo-se em malocas de pedra, mesclando a intensidade dos seus passos na *mimatxi* (mata) com o marulho das copas, pisando sobre a pegada dos outros que já passaram por aquela trilha que os *ihnũy* desviam dos inimigos. Pelas falas de Putumuju e Sapucaia, a *língua* acaba falando de outras coisas que não apenas dela mesma, quer dizer, ela se converte num índice de resistência no deslocamento. “*Eles [os Maxakali] vieram mais pra cá pro lado do estado de Minas e o índio [pataxó] ficou mais pro lado do sul [da Bahia] [...] recebia todos os contatos com o pessoal que não é indígena perto do mar*”, diz Putumuju. “*Eles [Maxakali] preservam a língua e nós o contato foi brutal*”, afirma Sapucaia.

Alessandro Cruz, professor pataxó de Barra Velha, relata:

[em] conversas com anciãos Pataxó falam que essa força cultural que os maxakali 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, p. 34-35).

A *trioká'txẽ* (caminhada) do povo pataxó carrega uma ação de “tradução”, semelhante ao sentido que Ihe dá Carneiro da Cunha (2017 [1997]) para a tradução xamânica. O que é essa tradução?

[...] a tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de um remanejamento mais do que uma arrumação. Segundo, porque o xamã parece ser o contrário do nomóteta. Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. [...] Como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial (Carneiro da Cunha, 2017, p. 109-110, grifo próprio)

Se lá onde se lê, no trecho acima, “xamã” substituíssemos por *xohã*, sinônimo de *urumã* (guerreiro), e no lugar de “tradutor” colocássemos *cortador de língua*,

penso que nos aproximaríamos um pouco mais no caminho de uma tradução do que os velhos *patxitxá'ã* (faziam) e do que *os línguas* deste *piátá* (tempo), *iêp imakâyé ùg ipakâyé* (as professoras e professores) de Patxôhã buscam seguir.

No contexto de violência dos *tempos da guerra, dos massacres*, de forma mais imediata referido ao Fogo de 51, surge a expressão “cortar as nossas línguas”, conforme conta Ariane Jesus dos Santos, pataxó da Reserva da Jaqueira:

Nessa época, meu povo foi forçado e foi obrigado a deixar de falar nosso idioma originário, os não índios diziam que iam cortar as nossas línguas se comunicássemos por ele. Então nós tivemos que aprender a falar o português. Nós fomos massacrados de tantas formas e penso, que nem sei qual dos episódios da nossa história é pior. Portanto, ao longo dos anos, o português passou a ser nossa primeira língua, como citei não porque escolhemos, mas porque fomos forçados a falá-lo em nosso cotidiano (Santos, 2016, p. 14).

Se *cortar a língua* é uma ameaça literal dos *ĩdxihy* (não índios) caso os Pataxó falassem no idioma originário, no processo mesmo de luta dos *txihi* ao contato, o termo foi subvertido, passou a indicar a esperteza dos mais velhos em *cortar língua*, quer dizer, *o cortador de língua, os velhos que sabem cortar língua* (Bomfim, 2012, 2017) falam palavras do antigo Pataxó mesmo que, quando se davam numa ordem sintática do português (SVO – sujeito + verbo + objeto), dificilmente era compreendida em sua integridade pelos interlocutores, sobretudo, se fossem *ĩdxihy*.

Se antes os *makiami* (velhas, velhos) eram proibidos de *falar na língua*, sob o risco de serem mortos pelos colonos e fazendeiros do extremo sul baiano, hoje, através da *kijêtxawê/pãhãtxawê* (escola), os Pataxó retomam a *língua de guerreiro*. Levá-la a sério nesse trabalho, implica em *cortar língua*, trocar *kohtú'p* (nomes) das coisas, rever a posição nas palavras, na consubstanciação provisória de sentido em cada frase, cada sentença.

Uma tradução que é uma translação *guerreira* – e porque não dizer da *língua do guerreiro*, haja vista que *os línguas* são as principais vias de acesso a esses saberes antigos, compartilhados com os Maxakali, que estavam *adormecidos na memória dos velhos* em razão do contato brutal dos brancos.

A tradução é uma tradução na medida que implica que o *makiami xohã* (*velho guerreiro*) antes de traduzir, ele/a tenha que caminhar, as lições se desdobram na e pela *trioká'txê*. Através das idas à roça, nas caçadas, nas viagens das

lideranças, o *txihi* encontra a força dos seus *troncos*, a luta e aprendizado que os seus *ancestrais* deixaram. Isso nada tem de trivial, porque a *kuã txóp makiami* (*sabedoria dos velhos*) do seu tempo não está acessível à distância de uma *pahab* (mão), tal qual os *fapbwá* (livros) na estante de uma biblioteca. Pelo contrário, esses *saberes dos velhos* vêm aos poucos como as histórias, confundem a visão, acamam, fazem sonhar, deixam vestígios em *pahuré* (sonho). A própria caminhada se prolifera no seu decurso, produz redundâncias entre o *pahuré* e a *pohehaw* (vida), dá avisos de ataques inauditos na aldeia – cabe ao *txihi* antes de traduzir, ter bons ouvidos e *ãgwá* (olhos) ao rastro que os *inimigos* vão legando atrás de si. Ouvi, muitas vezes, em Tucunã a frase: “os nossos velhos morreram lutando pelo seu povo”.

Essa formulação se relaciona, no contexto imediato, ao *Fogo* (*Joôpek*), episódio de violência aos Pataxó que levou ao incêndio criminoso da aldeia mãe de Barra Velha em 1951, resultando na dispersão dos *txihi* mata adentro, afugentados pelo medo de ataque, de estupro de suas *jokanas* (mulheres). Alguns levantaram suas aldeias longe de *Arahuna’á Makiami* (Barra Velha), *esparramando-se* entre o extremo sul da Bahia e Minas Gerais, sem jamais regressarem à *pataxí imamakã* (aldeia mãe).

O *Fogo*, certamente, implica uma tradução entre a *língua cortada* – na dupla acepção do termo, enquanto efeito e resistência aos *massacres* – e as diferentes versões de cada *patanionã* (família) que viveu o episódio, o trauma das *jokanas* violentadas pelos *ĩdxihy*, as lideranças que foram presas em Caraíva, distrito de Porto Seguro. A *trioká’txẽ* na mata das pessoas *txihi* que correram *nos tempos da guerra do Fogo de 51* se dissipa nesses fragmentos, nos relatos que provavelmente não encontraram uma justa medida na oralidade, pois o *sofrimento* silenciou parte das lembranças dos velhos, *adormeceu* a *atxôhã* (língua) na *ãbakoháy* (memória) dos *makiami* (anciãs, anciãos):

Após o massacre ocorrido em 1951, a aldeia Barra Velha, passou a ser chamada pelos Pataxó como aldeia Mãe, visto que neste massacre todas as pessoas se dispersaram pelas matas e redondezas dos municípios de Porto Seguro, Prado, Itamarajú, Santa Cruz de Cabralia e para o Estado de Minas Gerais. Assim, os Pataxó reconhecem sua origem na aldeia Barra Velha chamando-a de aldeia Mãe. A partir do massacre, muitas pessoas retornaram para aldeia Mãe, e muitos até hoje não tiveram coragem de retornar e pisar em sua terra nativa, pois, se emocionam muito até de falar. Se sentem traumatizados com o que

viram e viveram naqueles dias de terror. Mas com a volta de alguns parentes a aldeia foi ganhando força e então Epifânio Ferreira ficou sendo o Capitão da aldeia. Para dar mais força para a aldeia, ele foi chamando um daqui, outro dali, e juntando os parentes para fortalecer a aldeia novamente (Braz, 2016, p. 20-21).

Há uma ligeira diferença entre os relatos de Alessandro Cruz e Uilding Braz: se os Pataxó permaneceram instados no litoral, diferentemente dos Maxakali que se distanciaram mato afora, indo para as bandas de Minas, então por que o cacique Epifânio Ferreira, finado Tururim, Palmiro, Dona Josefa e outras lideranças de *Arahuna'á Makiami* tiveram de ir juntado as *patanionã* (famílias) *esparramadas* pelo *massacre de 51*? Para além da distância entre os contextos, antes e depois de 1951, Uilding Braz sinaliza para uma transformação donde Alessandro Cruz encontra a *força cultural dos parentes maxakali*, isto é, no *distanciamento*. Parece-me que aí reside a tradução guerreira dos velhos, a partir dos cacos, das *ramas* que se *esparramaram* floresta adentro, ir *fortalecendo* os *trancos*, transpondo esses *kuã'p* (saberes) dispersos aqui, acolá, e ir traduzindo a profusão de saberes pluralizados pelos *caboclos* (ancestrais) numa *língua* acessível à juventude *txihihã*:

Bayara: *as histórias que enriquece a gente, é o que dá essa convivência de você conviver a sua memória, sabe? Porque a gente sem história, a gente não é nada. Eu não sei uma história, eu não sei contar nada, então essas histórias que vão enriquecendo você. Você vai tendo ânimo de você falar, de contar o que o seu povo viveu.*

Sapucaia (Seu Nilson): *o que foi acontecido que eles falavam, o povo da gente. Bayara: às vezes quando a gente conta uma história, esses jovens hoje: 'ah é coisa do passado'. Mas só é do passado e se você não botar em prática, você nunca que vai saber. Fica uma coisa em vão, perdida, o cara não tem história. Sempre coloco isso para o meu povo: uma história do passado ela hoje está presente na memória das pessoas.*

Bayara dispõe as passagens da história à memória e do passado ao domínio da prática num palimpsesto transformativo. O *txihi*, quando *cortar língua*, mesclando palavras do português com expressões do Patxôhã, perfaz a caminhada do velho na sua memória, aprende a conviver com ela. Não é como consultar um índice remissivo da obra, buscando por autores, povos e ritos que interessam ao leitor, é o contrário disso. Talvez essa seja uma das razões de que, quando morre um velho, os Pataxó anunciam tristemente: “se foi uma biblioteca do nosso povo”. Isso porque a *kuã txóp makiami* (sabedoria dos velhos) atravessa diferentes idiomas, perfazendo a *trioká'txë* dos sujeitos reportados pelas histórias e ao mesmo tempo

se transformando através da *língua*. Os velhos do seu tempo não dizem tudo aos jovens, quase sempre é necessário percorrer a sinuosa trama de relações entre as *pataxi'p* (aldeias) e seus *makiami*, como se estivéssemos navegando pela correnteza de um rio, tendo de mudar, vez por outra, a dianteira da *mbkoy* (canoa) rumo aos braços dos afluentes e/ou às cabeceiras em *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha).

Nem tudo na *atxôhã* (língua) consta nas remissões de um só índice e, frequentemente, o jovem *xohã* (guerreiro) ouve, *pega* palavras do Patxôhã com seus *trancos*, mas a indiscernibilidade o assola, os *kwãhy* (*sábios*) vêm em sonho, informam cantos *na língua*, a tradução se alarga num conjunto de índices, por isso cada velho é uma biblioteca para os Pataxó, porque ele acessa esses saberes construídos na e pela sua caminhada no *hãhãw* (chão), na *trioká'txë* dos antigos, dos *xohã* que morreram lutando pelo seu povo. Os *trancos velhos*, mesmo depois da morte, continuam a caminhada enquanto *naô xohã* (*espírito guerreiro*), são eles os próprios *caboclos* que as *jokanas* (mulheres) *manifestam* (*recebem*) em ocasiões rituais.

A caminhada dos Pataxó de Barra Velha à Tucunã, passando pela Fazenda Guarani e pelos Tupinikim no Espírito Santo nos conta, por outras vias, aquilo que os *txihi* fizeram com que foi feito com eles, menos que uma história do contato, das frentes de avanço no Leste, vemos o agenciamento dos *txihi*, movendo-se mata adentro, seguindo o rastro dos aliados maxakali e afastando-se continuamente dos seus diferentes outros, dos fluxos no litoral, dos fazendeiros do extremo sul da Bahia, da presença dos evangélicos no Guarani. Não apenas rescaldo do contato, do que eles/as perderam deixando para atrás: há, na verdade, uma *retomada*, uma absorção da *guerra* pelo codinome da *caminhada*. Do que a *guerra* faz com a *caminhada* e a *língua adormecida* dos Pataxó e do que a *caminhada e a retomada do Patxôhã* são capazes de fazer com a *guerra* (Gonçalves, 2022). Na interpenetração desses dois vórtices, da *guerra* e da *trioká'txë* através da *língua*, nesse “botar o passado em prática”, na tradução de Bayara, que os Pataxó se deslocaram até chegarem à Tucunã.

Ora, *ië trioká'txë upãp patanionã* (a caminhada das famílias) de Bayara e do velho Sapuca traduz, em outros termos, aquilo que se reteve a duras penas da *malvadeza dos ãdxihy* (brancos), de onde vem a força dos *taputary tikmũ'ün* (parentes maxakali), que preservaram a língua *âkâtxipã'irá* (correndo) no sentido da *mimatxi* (mata), e do que os Pataxó *pegaram* em tempos ancestrais dos Botocudo e viveram com os Krenak na Terra Indígena Fazenda Guarani, donde até 1986 funcionava um presídio indígena com o apoio do Estado. Nesse ajuntamento de

saberes das diferentes caminhadas, daquilo que as histórias fazem com a memória do *tapurumã* (jovem guerreiro) que a *guerra* e a *trioká'txê* se imbricam e se exprimem mutuamente, se traduzem entre si ⁵.

Essa é uma tática recorrente em Tucunã, sobretudo, na ocasião das festas, da vinda de *gente estranha*. Os *txihi* fitavam (*pinapõ'xó*) os *ĩdxihy* por entre as brenhas, enquanto estavam próximos, a cautela do *xohã* ao invés de dizer “*vamos caçar um bicho hoje?*”, dizia, “*oh velho, que horas vamos lá ver o txuning de mukará?*” (carne de caça). Todo *txihi* que *trioká'xó* (caminha) consegue *pegar* palavras dos seus *troncos*, completar os sentidos das *hãwmãytây'p* (palavras) e dos cantos que escutou em *puharé* (sonho) através das consultas à *Cartilha de Patxôhã*, um vocabulário com as palavras *na língua*, impresso ou redigido à *kup*, que os *txihi* dificilmente deixam *peessoas de fora* ter acesso (*niög*). As mensagens dos velhos, dos *caboclos*, logo se atrelam à resistência dos/as professores/as de Patxôhã na *kijëtxawê* (escola).

O sigilo que ronda a *Cartilha de Patxôhã* na *pãhãtxawê* (escola) é homólogo aos ritos e rezas femininas na *Cabaninha do Segredo*, casa de religião nas reentrâncias da mata em Tucunã, frequentada pelas *jokanas* (mulheres), donde qualquer *ĩdxihy* (não indígena) é proibido de comparecer, sobretudo nos momentos de *encaboclar*, quando as *jokanas recebem, manifestam os caboclos*. Como outros pesquisadores/as não indígenas em Tucunã, não tive acesso à *Cabaninha do Segredo* e nem cheguei a pedir uma cópia da *Cartilha de Patxôhã* aos/as professores/as da escola. Todas as palavras da *língua* que emprego para transladar categorias dos Pataxó nesse trabalho provêm dos glossários e de trechos traduzidos que constam publicamente nas dissertações e monografias pataxó disponibilizadas on-line.

Pelo regime de segredo relativo⁶, os *cortadores de língua* na *época da guerra*, do *Joêpek ãpú 51* (Fogo de 51) e de outros *massacres*, os cantores da

⁵ Tradução e guerra, xamanismo e saberes, andam de mãos dadas, seja no Vale do Rio Doce, seja na Amazônia: “[...] a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas; o segundo opera na zona inter-humana ou intersocietária, o primeiro na zona interespecífica” (Viveiros de Castro, 2013, p. 106).

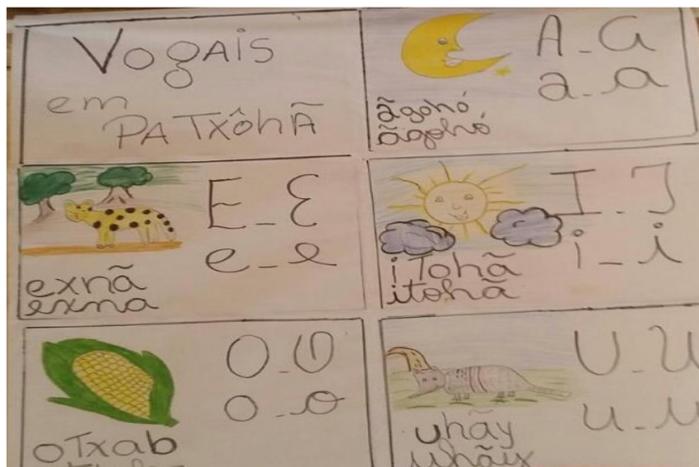
⁶ Os/As pesquisadores/as pataxó citam parte do registro da língua em trabalhos publicados, acadêmicos ou não. Nas monografias e livros de história *txihi*, eles/as traduzem trechos, criam glossários, inserem rodapés com o significado das expressões em Patxôhã. A questão não é manter toda a língua em segredo, mas sim em *cortar* os registros, saber como e até onde revelar palavras em Patxôhã. Os/As jovens pesquisadores/as *txihi* empregam uma tática similar a dos *makiãmi* (anciãos) que contam histórias aos poucos e, por vezes, as demovem de certos interlocutores.

aldeia, os/as professores/as de Patxôhã e as *jokanas* na *Cabaninha do Segredo* são correlacionados/as pela transposição xamânica de diferentes idiomas, amarrando relacionalmente *iẽ atxôhã* (a língua) para mantê-la longe dos inimigos, afinal *cor-tar língua* é também uma prática de *guerra*, ou melhor, de resistência *na guerra*.

3 CORTAR LÍNGUA

Os componentes pragmáticos na língua falada no dia a dia de Tucunã ia do português ao Patxôhã, passando pelos vocabulários dos Krenak e dos Maxakali. Palavras dos Borun (autodenominação dos Krenak) e dos Tikmũ'ün (autodenominação dos Maxakali) são constantemente mobilizadas pelos *txihi* de Açucena, se diz em Tucunã: “lá vem a *ĩhé* (moça) com seu *kakusú* (homem)”; “saíram com *mikay* (facão) pra caçar *mukará* (paca)”; “os *kitok* (meninos/as) pegaram *kartê* (jaca) perto do *kijeme* (casa) de Dona Maria”.

Imagem 1 – Ensino da língua



Fonte: Conceição (2016)

O emprego das *hãwmãytây'p ãxé Patxôhã* (palavras na *língua de guerreiro*), *cortando* o português, *levando* e *trazendo* expressões borun-tikmũ'ün, perpassa desde as crianças até os/as velhos/as. Certamente, não se pode identificar apenas uma fonte desses usos, pois os/as velhos/as não passaram pela *kijëtxawê* (escola), mas *cortam língua* tal qual os/as mais novos/as. Os/as adultos/as, por sua vez,

filhos/as e netos/as dos/as anciãos/ãs não viveram o *Joôpek ũpú 1951*, mas sabem da subversão comunicativa contida na *língua*, o que Patxôhã fala através da boca dos/as seus/suas falantes. Em tempos passados, fazia sentido designar *um língua*, ou melhor, *o língua*, em geral, o/a mais ancião/ã do grupo que sabia se comunicar *na língua*, hoje, com os diferentes agenciamentos do Patxôhã, que vão desde a escola, passando pela *espiritualidade*, os cantos, a narração de histórias, as situações comunicativas em Tucunã, é necessário pluralizar o artigo “o”, ao invés do *língua* tem-se *os línguas deste tempo presente*:

Podemos afirmar que a língua pataxó não é uma língua morta como muitos diziam por aí. Através desse processo de sua retomada, o Patxohã se fortalece, agora com os ‘línguas’ deste tempo presente, para continuar a repassar aquilo que os mais velhos deixaram para a geração mais nova (Bomfim, 2017, p. 326).

Em geral, a designação *o língua* comporta uma dupla conotação no Leste: uma mais genérica, indicando na trama de socialidade *os línguas* (Mattos, 2002), quer dizer, indígenas tradutores/as entre *hãhãhã txagwary* (povos diferentes); e uma segunda conotação, dos próprios *txihi*, com a expressão *cortar língua*, ou seja, aquele/a que se comunica na *língua*.

Ao *trioká* (caminhar) e *cortar língua*, os Pataxó se desvencilham das textuologias (Certeau, 1998) em voga no *status quo*, do que o Estado, os *ĩdxihy* e as *Universidades* presam enquanto marcadores discursivos. Eles, os brancos, demarcam muito daquilo que não conseguem se lembrar. A vultuosidade das bibliotecas não indígenas, em parte, deixa às vistas a extensão do seu esquecimento, o que entre os Pataxó, ao contrário, é transmitido ao pé do fogo, fiado como o tucum, fazendo as franjas fibrosas deslizarem por entre os dedos, seguindo a curvatura das pernas e torcendo-as de modo a conferir forma as linhas do futuro *masaká* (colar). Nesse liame entre o *kuidã* (corpo), *iõ patxitxá ketxê iẽp pahab* (o fazer com as mãos) *ũg areneá iẽ atxôhã* (e falar a língua) é justamente o que escapa aos *ĩdxihy*. Num evento em Porto Seguro, linguistas e antropólogos/as não indígenas acusaram os Pataxó de estarem *inventando* uma língua com o Patxôhã, Uilding Braz respondeu o seguinte:

Ao referir que Pataxó *não tinha língua nenhuma* podemos perceber a ideologia do grupo de antropólogos e linguistas presentes neste encontro, eram aqueles de visão estruturalista que não conseguiram se libertar do tradi-

cionalismo implantado em suas cabeças nas Universidades. O que temos apenas a lamentar por eles, pois, somos livres e somente quando estamos livres podemos ter novas visões, uma visão ampliada do mundo ao nosso redor. Com a certeza de que estavam fazendo um trabalho para um povo e não para o outro concordar [...] isso é o que sempre afirmamos e temos como objetivo. *Nós não estamos fazendo [a retomada da língua] para vocês, nós estamos fazendo pra nós, para o nosso povo* (Braz, 2016, p. 44-45).

Relendo essa tradução guerreira de Uilding me questioneei, muitas vezes, sobre as condições de possibilidade de torcer as *estruturas*, afinal se a linguagem acadêmica é eivada pelos dualismos Natureza e Cultura, Sujeito e Objeto, Indivíduo e Sociedade, como não ceder à capilaridade das relações de poder, amiúde, imiscuídas nas escolhas teóricas? Como evitar que os Pataxó se tornassem, através de minhas mãos nesse teclado, mero objeto de replicação de teorias e fluxos de pensamento estranhos aos seus? Passei meses com muitas dificuldades de escrita, os próprios Pataxó *vinham em sonho* e diziam: “*você ainda não sabe o que é um guerreiro*”. Ouvia os relatos gravados em Tucunã durante o dia e à noite fichava os textos de autoria *txihi*.

Engana-se o/a leitor/a deste texto em conjecturar que o desbloqueio na escrita e a saída interpretativa me veio como uma panaceia, um amontoado de ideias surgidas num belo alvorecer de sol, pelo contrário, foram meses e meses para tentar, ao menos, dirimir os efeitos do isolamento da pandemia de covid-19, da impossibilidade de voltar à campo, no solipsismo das análises. Percebi que para atenuar *o tradicionalismo implantando em nossas cabeças nas Universidades*, de que fala Uilding Braz (2016), era fundamental mover um jogo de repetição que fraturasse o jogo de espelhamento teórico.

Ao enfrentar os dualismos/estruturas do pensamento ocidental, Viveiros de Castro recomenda as saídas pela tangente: “[...] para desfazê-los [os dualismos], porém, é importante evitar a armadilha circular que consistiria em negá-los ou contradizê-los; é preciso sair deles calculadamente, ou seja, pela tangente – por uma linha de fuga” (Viveiros de Castro, 2015, p. 127). Entre os *txihi*, observei a relevância de repetir para *cortar*, a *língua cortada* dos Pataxó fraturando, aos poucos, as transformações inconscientes das teorias em minha cabeça *ĩdxihy*. Ouvia, reouvia os relatos de campo mais de uma vez, notei que também era necessário, ler e reler os textos pataxó. É muito mais fácil fazer uma leitura rasteira,

interessada, dos manuscritos indígenas do que se imagina, mas quando se tenta adentrar no âmago das suas demandas por terra, saúde e educação, levar a sério o que diz o seu pensamento, nós, *ĩdxihi*, facilmente caímos em becos sem saída, porque nos faltam a *raiz dos velhos*, a *sabedoria dos antigos*.

Além disso, a liberdade de pensamento dos Pataxó ao rememorar o que seus ancestrais *sofreram* e ao mesmo tempo mover esses saberes contra o nosso *tradicionalismo e críticas, cortando língua*, fora obtida após muito *derramamento de sangue, mortes e sofrimento dos velhos*. Isto é, *cortar-se* o que um dia fora extirpado dos Pataxó. O *brotar* dos escombros, do desmatamento e *espoliação* dos seus outros é tanto um ato de resistência, quanto uma continuação da *guerra pãx tahutary* (no presente). O que se *cortou* outrora, agora é *cortado* nas trocas faladas dos *txihi* com a sociedade envolvente, no regime de segredo relativo da *atxôhã* (língua). *Cortar língua* é se reconectar aos *troncos, mê'á sonarú* (é nascer) a partir do *tronco velho cortado*, conforme diz Uilding Braz:

Para nós a língua nunca deixou de ser materna, ou ancestral-materna como tenho usado, pois, ela é como uma semente germinada, uma árvore nova que nasceu de um tronco velho cortado pelos seres humanos. Ela é uma árvore que foi cortada, onde os seres que a cortaram deixaram apenas um toco velho, esse toco velho resistiu por muito tempo, e depois começa a sair de baixo da terra pequenas folhinhas verdes, vai ganhando vida e cresce. Hoje essa árvore já estar grande, dando frutos, está forte. Para a árvore pouco importa se os seres que a cortaram dizem se ela é árvore ou não, mas se essa árvore nova tem raízes, tem uma base do tronco velho, dá frutos, tem as mesmas folhas, como essa árvore não poderia ser uma árvore mãe de mesma espécie que aquela que um dia foi cortada pelo ser humano? Além do mais essa seria uma árvore mais forte pois, o seu tronco pode até está fino, mas suas raízes, a sua base está bem enraizada e ligada na sabedoria e experiência da árvore velha. Esta árvore nova seria como nossos avós. Em muitas de nossas aldeias eles são considerados nossos pais, sendo assim pais e mães duas vezes. Desta forma, assim como nossos avós têm experiência multiplicada, a árvore nova poderia até estar fina, mas ela teria sua base forte, e é dessa forma que imaginamos a nossa língua. Uma língua que não é isolada, uma língua cortada, onde fomos obrigados a não falar e por consequência disso até fomos chamados de povo sem língua (Braz, 2016, p. 37).

Uilding compara a língua a um *toco velho cortado*, dele brota uma nova rama que, apesar do tronco fino, tem raízes fortes, são os/as velhos/as de hoje, pais e

mães duas vezes dos *txihi*. Os *makiami*, além do parentesco com seus/as filhos/as e netos/as, têm uma *experiência multiplicada*, estão ligados à *sabedoria e experiência da árvore velha cortada*. Veja, se Ariane Santos (2016) descreve o *txaupã* (medo) dos seus ancestrais em terem a língua decepada pelos perseguidores pós-Fogo de 51 caso falassem no idioma, Uilding estende isso ao desmatamento causado pelos *ĩdxihy* e a ressurgência da sabedoria dos velhos através do plantio e em *kuã'xó* (saber) *cortar língua*. O que os *txihi* foram obrigados a *ãhô areneá* (não falar), a *língua cortada*, agora se torna uma arma de defesa contra seus opressores, desperta as vozes *adormecidas* dos *makiami*, permite aos/às professores/as de Patxôhã ampliarem seus conhecimentos e transmiti-los às gerações mais novas. Ao mesmo tempo, a *atxôhã* (língua) fortalece a retomada de territórios, pois a *experiência multiplicada* dos velhos dá sabedoria aos *txihi* na luta pela terra.

Se, amiúde, os Pataxó foram “chamados de um povo sem língua”, eles/as não só mostram o que a truculência da sociedade nacional foi capaz de fazer com sua língua, como também transformam esses saberes *cortados* em instrumento de luta.

A forma *cortada* da língua não designa apenas o processo de contato com os *ĩdxihy*, pelo que entendi em Tucunã, *cortar* também equivale ao *trocar*, isto é, *trocar* o português pelo correspondente em Patxôhã, rever os sentidos em cada formulação. Tamaru disse-me uma vez que a *esperteza dos Maxakali* em não *perder a língua* vinha de que, além de caminharem, eles mudavam os sentidos e a pronúncia das palavras sempre que algum forasteiro, *txihi* ou não, começava a ter familiaridade com elas. No caso do Patxôhã, a sua estrutura heterogênea e origens *esparramadas*, com vocábulos borun, mas também *txihi-tikmũ'ün*, o *trocar* significa também um fazer literal, de trocar pessoas, bens e palavras em circulação por Barra Velha nos tempos passados.

Uma das situações vividas pelos professores/as pataxó em Minas e compartilhada nos encontros do Atxôhã, exemplifica como o *trocar* e *caminhar* se emaranham e, amiúde, se confundem em um ou mais idiomas, Bomfim relata:

[...] uma questão que me chamou atenção durante as discussões nos encontros dos pesquisadores, foi uma situação trazida pelos professores Pataxó de Minas, em que disseram que haviam sido questionados por alguns Krenak pelo fato dos Pataxó estarem usando algumas palavras da língua do Povo deles, como por exemplo a palavra *miãga* [água], *jokana* [mulher],

jõpek [fogo], *kuparaka* [onça], que também são faladas entre os Pataxó. Entretanto, trata-se de palavras faladas pelo povo pataxó há muito tempo, e se são realmente de origem Botocudo, não se sabe exatamente quando e como elas foram apropriadas pelo povo Pataxó, ou seja, tornaram-se como um empréstimo linguístico, até porque historicamente o Pataxó também conviveu no mesmo território que os Botocudos, por algum tempo. Para os mais velhos Pataxó, a Aldeia Barra Velha era um lugar de encontro e de passagem de outros povos, dessa maneira a língua também era ‘levada e trazida’ (Bomfim, 2012, p. 76-77).

Em meio a trocas, casamentos e até lutas entre esses diferentes povos que transitavam por Barra Velha, a língua era *levada e trazida*. A luta se entrecruza com a caminhada e se desdobra nos empréstimos linguísticos *txihi-tikmũ’ün-borun*, dentre outros *hãhãhã ytxihihã* (povos indígenas) que circulavam pela *pataxí imamakã* (aldeia mãe). Os próprios Pataxó reconhecem a estrutura compósita da *atxôhã* (língua). Menos que determinar qual a posse coletiva de cada vocábulo tomado por empréstimo e/ou emprestadas pelos Pataxó a outros povos, os/as pesquisadores/as do Atxôhã vêm trabalhando nesse processo de retomada da língua no sentido de construir pontes com outras aldeias. *Kepâyp/Topehêp* (Elas/Eles), pesquisadoras/es *txihihã*, têm buscado a *nuhãtê* (força) nos troncos, nos ancestrais *esparramados* nos territórios pataxó de Minas, da Bahia e nos parentes *maxakali*.

As tabelas comparativas do Patxôhã-Maxakali e Patxôhã-Botocudo, construídas por Alessandro Cruz (2015), Anari Bonfim (2017) e de Jonatan Cunha (2018), nos contam da importância dos troncos na *trioká’txẽ* (caminhada) e da própria caminhada enquanto tática de resistência, afinal a língua é *cortada, levada e trazida*, ou seja, ela se realiza em meio aos deslocamentos, visitas dos parentes, migrações para outros lugares, nas alianças de antes e de *tuhutary* (hoje) com os Tikmũ’ün. Daí vem a *trioká’txẽ xohã* (caminhada guerreira) dos Pataxó, dessa multiplicidade de saberes dispersos que ainda dependem de uma tradução, das camadas finas e translúcidas do *piátá* (tempo) que vão se formando no entorno das *hãwmãýtây’p* (palavras) e *awãkã’p* (histórias) através de suas narrações sucessivas (Benjamin, 1987). Mesmo que outras *ĩhyxú* (nações) protestem quanto à porção que lhes cabe das *hãwmãýtây’p* faladas pelos Pataxó, eles/as ainda continuaram *cortando língua*, se alimentando de *kuã’p* (saberes) distantes no tempo e no espaço nas *ykhã ãpú tuhutary* (lutas de hoje):

[...] é importante ressaltar que é difícil encontrar uma língua dita “pura”; que no meio do conjunto do léxico de determinado grupo de falantes não se encontrem empréstimos linguísticos que se deram a partir do contato e na relação com outros grupos, até porque isso é um fato natural que acontece em todas as línguas do mundo, devido a vários fatores, sejam eles linguísticos, políticos, históricos e sociais. Um exemplo disso é a própria língua portuguesa falada por nós aqui no Brasil, cujo léxico compõe-se de palavras de origem Tupi e de várias outras línguas, africanas e europeias. O que eu estou querendo dizer é que, embora algumas palavras faladas pelos Pataxó sejam empréstimos linguísticos de origem em outros povos com os quais mantiveram contato há muito tempo, essas palavras hoje continuaram compondo o léxico da língua Pataxó, sendo estas conhecidas e faladas pela maioria do Povo Pataxó, sendo parte também da língua Pataxó e valorizada pelo Povo. Contudo, ainda que os pesquisadores indígenas [do Atxôhã] excluíssem do inventário registrado e organizado pelo grupo para o ensino nas escolas, palavras como *jokana* [mulher] e *miãga* [água], continuariam prevalecendo no vocabulário falado pelos Pataxó no cotidiano (Bomfim, 2012, p. 77).

Nesse sentido, as autorias pataxó (Bomfim, 2012, 2017; Cruz, 2015; Conceição, 2016; Cunha, 2018) explicam os empréstimos linguísticos a partir dos relatos registrados ao longo de suas viagens de campo: “[...] como contam os mais velhos e pesquisadores, havia trocas, casamentos e até guerras entre esses povos. Barra Velha também era um ponto de passagem, encontro e refúgios desses povos indígenas”, afirma Conceição (2016, p. 34). Há algo nessas *encontros-trocas-casamentos* que suplanta a cisão entre dois ou mais *hãhãhã* (povos), era disso que Bomfim (2017) falava quando disse que mesmo que os/as pesquisadores/as do Atxôhã optassem por não incluir as *hãwmãytây’p üxé* (palavras em) Botocudo-Krenak no vocabulário *upãp kijêtxawê* (das escolas), o povo pataxó seguiria *falando, levando e trazendo* expressões como *mãgute* (comida), *kuparaka* (onça), *makiami* (velho) no cotidiano, nas suas conversas diárias.

Bomfim também diz que “é difícil encontrar uma língua dita ‘pura’”, há sempre contatos, trocas e empréstimos linguísticos aqui e ali, tampouco *hãtô atxôhã* (uma língua) e seus respectivos falantes existem enquanto totalidade sem fissuras. O português, por exemplo, não é uma língua estável, há diversas “línguas portuguesas” com variações no tempo e no espaço e transformações relacionadas às diferentes situações comunicativas (Franchetto, 2020).

Os Pataxó *cortando língua*, recusam o monolingüismo em favor do Patxôhã e da variante regional do português no Leste de Minas. Ao incluir, na medida do possível, expressões dos Pataxó neste texto, mesmo ante ao meu aprendizado rudimentar do Patxôhã, espero que a *língua do guerreiro*, o idioma de saída (do campo, de Tucunã) possa *cortar* a língua de chegada – o dito padrão culto do português nas universidades (Viveiros de Castro, 2015; Perrone-Moisés, 2015). Além disso, ao deixar que o Patxôhã *corte* a língua de chegada desse texto, não simplesmente se troca uma norma de escrita e grafia por outra, substituindo as do português pelas do Patxôhã, até porque a estrutura sintática do português – sujeito, verbo e objeto – é *cortada* pela *língua de guerreiro* e o Patxôhã também subsiste na variante regional do português, se faz e refaz pelos seus usos, varia a depender do contexto. O quadro composto por Natália Conceição (2016), professora de Tucunã, liga as palavras faladas pelos Pataxó de Açucena com as *hãwmãÿtây’p ãxé* (palavras em) Maxakali, o que faz a *língua de guerreiro* ir se transformando nas aldeias *txihihã* em Minas Gerais e na Bahia:

Tabela 1 – Variação Patxôhã

Palavras em Português	Palavras em Patxôhã na Bahia	Palavras em Patxôhã em Minas Gerais
Acesso	Niõga	Niõg
Água	Miãga	Txonãg
Alimentar	Onikenãg	Nikexax
Amigo	Kartenetú	Goispã
Arco	Puhuy	Poytãg
Árvore	Kamarú	Mioptxikajo
Banana	Tapitá	Kebká
Benção	Mãtxô	Ïtxay
Bom	Nomaysõ	Txavei
Café	Ãxoek/Tahão	Tahão
Carne	Ûnii	Txuning
Casa	Kijeme	Pãhãy
Chuva	Kehê/Tehê	Potehê
Cigarro	Joôkretõ	Upuhây
Com	Hũ	Ketxê
Comer	Mãgutxiá	Nikexax
Corpo	Ãpekôy	Kuidã

Palavras em Português	Palavras em Patxôhã na Bahia	Palavras em Patxôhã em Minas Gerais
Correr	Âkãwtxy	Âkãtxipã
Dente de animal	Atxũy	Itxuy
Eu	Arnã	Untxei
Escola	Kijêtxawê	Pãhãtxawê
Estou	Torotê'xó	Unputxay
Esquentar	Nogakait	Nogakaitã
Facão	Hãmãykõ	Mikay
Filho	Konehõ	Niatum
Fogo	Joopek	Tahab/Kyxau
Fruta	Nawã	Hunká
Gostoso	Mimo'ã	Ipãtoy
Mãe	Imamakã	Atom
Já	Txõghi	Txõg
Mata	Ïbã	Hãmãgui/Mimatxi
Obrigado	Awêry/Niamã	Pãtxó/Niamã
Pai	Ipamakã	Ekã
Panela	Poniôgã	Iday/Poniôgã
Pássaro	Giktaya	Txoeki
Pé	Ãpaká	Xyká
Peixe	Mukusuy	Mahã
Pedra	Baway	Mikay
Pimenta	Petehnã	Peteihnã
Pote	Hãtoáy	Daytô
Saruê	Tahô	Txahô
Sol	Hayõ	Mayõ
Vai	Torno	Mãgui
Ta	Hunkab	Torotê
Terra	Hãhão	Txahão
Tucano	Enháy	Ëháy
Vem	Caá 'ú	Apôy
Vem	Caá'útxeká	Apôytxeká

Fonte: Conceição (2016).

Em Tucunã, se emprega *pãhãy* e/ou *kijeme* para se referir à casa; *txonãg* significa água e é mais usado nas comunidades pataxó de Minas, deriva de *kõnãg*, água na língua dos Tikmũ'ün-Maxakali, enquanto *miãga* é a forma equivalente

em Borun-Krenak mais utilizada nos territórios *txihihã* do extremo sul da Bahia. Emprego as palavras em Patxôhã *txihi* e *txihihã* comportando sentidos aproximados, traduzidas, respectivamente, como *índio* e *nação indígena*, forma utilizada pelos Pataxó para se referirem a si mesmos nos cantos e em situações de interlocução. Geralmente, eles/as estendem a expressão *txihi* aos *ihnũy* (irmãos) maxakali. Portanto, trata-se de uma condição de humanidade ampliada que abarca não só os Pataxó, mas aqueles que, em geral, eram seus aliados na luta, os Tikmũ'ün. *Txihi* e *txihihã* têm uma grafia aproximada de *tihik*, termo empregue pelos Maxakali para remeter aos próprios Tikmũ'ün ou aos protagonistas masculinos nas suas histórias (Cruz, 2015; Conceição, 2016; Campelo, 2018).

Essas diferenciações na *língua de guerreiro*, apontadas por Natália Conceição (2016), também aparecem nas análises de Anari Bomfim. Na tabela abaixo, Bomfim identifica no vocabulário de Wied-Neuwied (1958 [Bomfim, 2012]), palavras malali, macon, maxakali, mas, sobretudo, botocudo no Patxôhã falado no extremo sul baiano:

Tabela 2 – Tabela Patxôhã-Botocudo/Malali/Macon/Maxakali

Português	Vocabulário Pataxó	Wied-Neuwied 1815-1816	Povo
água	miãga	magnán	Botocudo
casa	kijeme	kijém	Botocudo
fogo	jõpek	chompäck	Botocudo
mulher	jokana	jóknang ou jókunang	Botocudo
onça	kuparaka	kuparack	Botocudo
velho	makiami	makiniam	Botocudo
comida	mãgute	nungcút	Botocudo
cavalo	kamãdu	cawandó	Malali
		camató	Macon e Maxakali

Fonte: Bomfim (2017).

A variação do Patxôhã de Barra Velha à Tucunã de que nos falam Bomfim (2017) e Conceição (2016) remete a processo de imbricações mútuas nas caminhadas do povo pataxó encontrando e trocando palavras com os Malali, os Macon, os Maxakali, os povos botocudo, dentre outros, em circulação da aldeia mãe ao Vale do Rio Doce. A variação nos conta também dos diferentes agenciamentos

através dessas caminhadas, nem tudo é *levado e trazido* da mesma forma e as diferenças vão se diferenciando nos seus percursos. Percursos estes que não têm necessariamente origem nas grandes navegações e na colonização, de acordo com Natália Conceição (2016, p. 42):

Um povo não vive isoladamente o que também não permite que sua cultura permaneça estática. Antes mesmo das grandes navegações, o povo Pataxó mantinha contato com vários povos indígenas [...], mantinha contato com vários povos do litoral e do interior do Brasil, tanto amigável como de rivalidade, ocorrendo um processo de trocas culturais.

Essas trocas culturais e empréstimos linguísticos são compósitas nos seus usos por um povo. Menos que lhes determinar a procedência e a direção dos seus fluxos, ou seja, se foram dos Botocudo aos Pataxó, ou dos Pataxó aos Tikmũ'ũn, passando pelos povos borun, dentre outras possibilidades, elas nos dizem que a linguagem só existe na diferença, aliás, é ela própria um sistema diferencial de sons e sentidos, significantes e significados, de elementos que nos relaçaõam a outros elementos, na diferença entre o pronome e o sujeito, o verbo e o predicado, o substantivo e a preposição. Uma mudança espaço-temporal, deslocamentos de *parentes* e empréstimos linguísticos aqui e acolá cria um efeito em cascata no sistema inteiro, reposiciona as relações diferenciais entre a pronúncia e a escrita, as normas de grafia e a sintaxe, os signos só persistem nessas diferenças, sobretudo, aquelas entre povos que não falam a mesma língua⁷.

No começo desse texto, sinalizei a palavra “*Kuhu'si*, “nós o indígena”, expressão anotada por Pedro Agostinho da Silva na aldeia mãe em 1971 (Carvalho, 2008b; Bomfim, 2012), com o verbo *kuhú* (andar) e o termo *kuhu kuhú*, andar ligeiro em Patxôhã. A expressão de Pedro Agostinho poderia ser traduzida entre os Pataxó de Tucunã algo como “*Kuhusi* – nós, os que caminhamos”, guerreiros/as que fazem *caminhada* na *guerra*, ou melhor, que *cortam* a *guerra* pela *caminhada*. *Guerra e trioká'txẽ* estão intrinsecamente relacionadas no ponto de vista dos Pataxó pela iminência da presença do branco. O espectro dos *ĩdxihy* causou tanto *sofrimento* entre os Pataxó que os *txihi*, para *não perder a língua* outra vez,

⁷ Conforme colocam Deleuze e Guattari (2012, p. 128): “As próprias falas e as línguas, independentemente da escrita, não se definem por grupos fechados que se compreendem entre si, mas determinam primeiro relações entre grupos que não se compreendem: se há linguagem, é antes entre aqueles que não falam a mesma língua”.

mantêm *iẽ atxôhã ũpú xohã* (a *língua de guerreiro*) em segredo relativo, agenciam diferentes caminhos – a *sabedoria dos velhos*, a *espiritualidade dos caboclos*, a *kijêtxawê* (escola), os cantos, dentre outros – enquanto táticas de resistência na guerra, afinal *falar em Patxôhã, é cortar língua, é resistir aos massacres* de ontem e hoje.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. [Obras escolhidas, volume I]. 3. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987. p. 197-221.

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 303-327, 2017.

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

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

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Das partes da mulher de barro*: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ’ün. 2018. 457p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CARDOSO, Thiago Mota; PATAXÓ, Kaiones Santos; PATAXÓ, Raoni Bras; PATAXÓ, Maria das Neves. Os Pataxó frente ao naturalista Maximilian zu Wied-Neuwied: subversão do tempo, retomada da “cultura” e os museus etnográficos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 155-183, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a floresta amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 102-115.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Os Pataxó Meridionais: uma breve recensão histórico bibliográfica. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro *et al.* *Tradições étnicas entre*

os *Pataxó no Monte Pascoal*: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: NECCS; Edições UESB, 2008a. p. 15-43.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Relatório circunstanciado de identificação da TI Pataxó do Monte Pascoal*. Salvador: Universidade Federal da Bahia/Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), 2008b.

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

CERTEAU, Michel de. Práticas de espaço. In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 169-220.

CESAR, América Lúcia Silva. *Lições de abril*: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador: EDUFBA, 2011.

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

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

CUNHA, Jonatan Braz. *Iê Atxôhã Patxôhã*: upãp hãwmãýtây itsã äpiäkkex – *A língua patxôhã*: das palavras aos números. 2018. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. [volume 5]. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

EDELWEISS, Frederico. Curt Nimuendaju na Bahia. *Universitas*, Salvador, 8/9, p. 277-280, 1971.

FIOROTT, Thiago Henrique. *A morte do Uatu*: os impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo Krenak. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

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

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

LOUKOTKA, Chestmír. A língua dos Patachos. *Revista do Arquivo Municipal – RAM*, São Paulo, v. 55, p. 5-15, 1939.

MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e Revolta: povos botocudo e indigenismo missionário na província de Minas*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2002.

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli. *Desta terra, para esta terra*. [Caderno de Leituras n. 107 – Série Intempestiva]. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2020.

NIMUENDAJÚ, Curt. Social organization and beliefs of the Botocudo of eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque, v. 2, p. 93-115, 1946.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Verbete Krenak*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil (PIB). Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo, 2021.

PARAÍSO, Maria Hilda B. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: EDUFBA, 2014.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 4, p. 173-87, 1994.

PATAXÓ, Katão. *Trioká hahão pataxi – Caminhando pela história pataxó*. São Paulo: Editora Garçoni, 2004.

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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. 2015. Tese (Doutorado em Livre Docência em Etnologia Ameríndia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

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

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. *Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência*

como substrato da pertença. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna Rodrigues. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 4, n. 2, p. 279-288, 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna Rodrigues. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROMERO, Roberto. *A errática tikmũ’ün_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2015.

SANTANA, Cleidiane Ponçada. *Cantos tradicionais pataxó na língua Patxôhã*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTOS, Ariane Jesus dos. *A contação de histórias tradicionais do povo pataxó na reserva da Jaqueira: a oralidade através dos tempos*. 2016. Monografia (Licenciatura em Línguas, Artes e Literatura) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTOS, Erilsa Braz dos. *A história da demarcação da Terra Indígena Barra Velha*. 2018. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

TUGNY, Rosângela Pereira de. *Escuta e poder na estética tikmũ’ün Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

TXAYWÃ PATAXÓ, Antonildo Silva de Lira. *Moykã Txihihã Xaurumã Pataxó: nioniemã atxohê ũpú etxawê uxé Pataxi Makiami. Jogos Indígenas Infantojuvenil Pataxó: um método de ensino em Aldeia Velha*. 2019. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta; NOBRE, Renarde Freire. *Lévi Strauss: leituras brasileiras*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 87-136.

Sobre o autor:

Antonio Augusto Oliveira Gonçalves: Estágio de pós-doutorado pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em Antropologia Social pela UFG. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) com período sanduíche na Universidade do Porto, Portugal. Professor na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Desenvolve pesquisas na área da etnologia indígena e realizou trabalho de campo junto ao povo pataxó no Vale do Rio Doce. **E-mail:** antonioaugusto.sociais@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0570-6382>

Recebido em: 26/08/2023

Aprovado para publicação em: 03/12/2024