

## Entre mundos esgotados, territórios encantados e seres outros-que-humanos: abordando diferentes aprendizados com os Pataxó

Fabiano José Alves de Souza<sup>1</sup>

Recebido em: 06/01/2024

Aprovado em: 20/02/2024

**Resumo:** Tendo como pano de fundo a crítica ao humanismo ocidental, sobretudo a partir da sua noção de excepcionalidade humana, este artigo apresenta de forma sucinta um esboço da ontologia Pataxó, constituída por uma miríade de seres outros-que-humanos e lugares encantados, com o objetivo de evidenciar que a reflexão indígena representa um marco divergente das concepções que formam uma ideia do mundo ocidental como uma culminância da evolução histórica, tendo a noção de progresso como um trunfo para afirmar a superioridade do ocidente frente a tantas outras civilizações. A partir de um conjunto de entrevistas oriundas de incursões etnográficas, entrelaçam-se reflexões teóricas e conceitualizações Pataxó. A análise sugere que a ontologia Pataxó constitui-se como em um conjunto de práticas de liberdade indígena, bem como um forte recurso para legitimar o pertencimento aos seus territórios.

**Palavras-chave:** Povo Pataxó; Excepcionalidade humana; Ontologias.

### Entre mundos agotados, territorios encantados y seres distintos a los humanos: abordando diferentes lecciones aprendidas de los Pataxó

**Resumen:** Teniendo como telón de fondo la crítica al humanismo occidental, especialmente desde su noción de excepcionalidad humana, este trabajo presenta de manera sucinta un esbozo de la ontología Pataxó, constituida por una miríada de seres no humanos y lugares encantados, con el objetivo de resaltar que La reflexión indígena representa un hito divergente

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil, e professor na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), Brasil. E-mail: [fabyllo@yahoo.com.br](mailto:fabyllo@yahoo.com.br) . ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7657-3196>

de las concepciones que configuran una idea del mundo occidental como culminación de la evolución histórica, con la noción de progreso como baza para afirmar la superioridad de Occidente frente a tantas otras civilizaciones. A partir de un conjunto de entrevistas provenientes de incursiones etnográficas, se entrelazan reflexiones teóricas y conceptualizaciones de Pataxó. El análisis señala que la ontología Pataxó constituye un conjunto de prácticas de libertad indígena, así como un fuerte recurso para legitimar la pertenencia a sus territorios.

**Palabras-clave:** Pueblo Pataxó; Excepcionalidad humana; Ontologías.

### **Between exhausted worlds, enchanted territories and other-than-human beings: addressing different lessons learned from the Pataxó**

**Abstract:** Having as a backdrop the critique of Western humanism, especially from its notion of human exceptionalism, this work succinctly presents an outline of the Pataxó ontology, constituted by a myriad of other-than-human beings and enchanted places, with the objective of highlighting that the indigenous reflection represents a divergent landmark from the conceptions that form an idea of the Western world as a culmination of historical evolution, with the notion of progress as a trump card to affirm the superiority of the West compared to so many other civilizations. Based on a set of interviews originating from ethnographic incursions, theoretical reflections and Pataxó conceptualizations are intertwined. The analysis points out that the Pataxó ontology constitutes a set of indigenous freedom practices, as well as a strong resource to legitimize belonging to their territories.

**Keywords:** Pataxó People; Human exceptionalism; Ontologies.

## **Introdução**

Em uma entrevista concedida a Peter W. Schulze e Carola Saavedra, ambos organizadores do dossiê “Literatura e Arte Indígena no Brasil”<sup>2</sup>, Arissana Pataxó finalizou a conversa com uma instigante reflexão sobre o mundo da arte ocidental:

Então, eu digo, nesse sentido que não há essa diferença entre os Pataxó, principalmente de elevar uma pessoa ou uma categoria no sentido de dizer que ela é mais que os outros, ou esse é exclusivo disso. Não há o artista, há quem produz, há quem domina determinado saber. “Fulano faz tal material, fulano faz isso, ele tece puhuy, ele tece a lança, ele faz o tacape.” Arte, artista são categorias e termos que vão entrando. Acredito que atualmente já estão mais impregnadas essas palavras. A pessoa pode ter um domínio maior de determinada produção. “Fulano faz bem tal material” mas não se dá esse nome de artista e nem dá uma exclusividade para somente ele produzir. Ou seja, os outros podem produzir e se aperfeiçoar também naquelas

---

<sup>2</sup> Este volume do Caderno do Instituto Luso-Brasileiro 2 foi dedicado a Jaider Esbell. Considerado um grande artista indígena do Povo Macuxi, participou ativamente da luta do seu povo e através da sua arte foi reconhecido internacionalmente. Seus trabalhos alcançaram os principais museus do mundo ocidental.

artes, seja qual for. Seja na produção de algum objeto, seja no canto, na pintura ou em outras coisas. Isso depende da organização social e cultural de cada povo. Eu penso que, na arte ocidental, fica muito ligada a uns e a outros não essa questão do ser artista. Principalmente adentrar em circuito artístico. Para mim, é a pior coisa no sentido de pensar em separar “quem é” de “quem não é”. Quem está no circuito “é” e quem não está “não é”. Não é por quê? Porque não é visto, e quem não é visto não é lembrado. Então, é cruel esse mundo da arte ocidental, nesse sentido. (Pataxó, 2021, pag. 157).

Esse depoimento de Arissana Pataxó nos convida a pensar para além das dicotomias, muito recorrentes no pensamento ocidental, além de nos sugerir a importância da arte indígena como uma aliada importante na luta contra as divisões e hierarquias impostas pelas ontologias ocidentais.

Ao nos chamar a atenção para uma faceta cruel do mundo ocidental, Arissana lança luz sobre as tensões entre o pensamento indígena Pataxó e a lógica dualista do mundo ocidental. Essas tensões norteiam os propósitos deste trabalho. Interessa-nos apresentar a reflexão indígena Pataxó como um marco divergente das concepções que formam uma ideia do mundo ocidental como uma culminância da evolução histórica, tendo a noção de progresso como um trunfo para afirmar a superioridade do ocidente frente a tantas outras civilizações.

Para alcançar nosso objetivo será preciso aproximarmo-nos da ontologia desse povo originário que, aos nossos olhos, explicita, de forma singular, as “taras de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 49), pois ele opera com separações do tipo natureza/cultura, sensível/inteligível, animalidade/humanidade, entre outros pares de oposição e, com efeito, deixa um rastro de destruição de diferentes ordens, em escala global, conforme veremos ao longo deste artigo.

O mito da dignidade exclusiva da natureza humana (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.49) forjou a ideia do excepcionalismo humano. Para esse autor, ao eliminar o homem da natureza, produziu-se uma “primeira mutilação” a partir da qual outras foram desencadeadas. Indiferente a uma propriedade inescapável do homem, a de ser vivo, esse humanismo ocidental deu origem a uma concepção de natureza como algo externo, universal, a ser explorado ao bel-prazer, bem como percebida como um lugar para lançar todo tipo de dejetos. Em oposição a essa noção do excepcionalismo humano,

abordagens mais recentes vêm revelando o quanto o humano, emaranhado com distintos seres vivos, alterou-se em conjunção, em comensalidade com “variadas redes de dependências interespecíficas” (KIRKSEY; HELMREICH, 2020, p. 284).

No entanto, a cegueira do humanismo ocidental generalizou muitas invisibilidades sobretudo nos mundos ameríndios, ao não reconhecer como existentes uma miríade de seres presentes nas ontologias indígenas. Observa-se aqui uma tensão, um conflito ontológico entre distintos regimes de verdade pelo reconhecimento ou não reconhecimento de seres para além dos humanos, seres outros-que-humanos, o que configura uma luta pelo direito de existir e não desaparecer ante os discursos da excepcionalidade humana, que não deixa de caracterizar um meio de eliminar ontologias outras. De acordo com Almeida, pode dizer que se “trata do confronto político entre mundos possíveis – além do mundo das mercadorias e do Estado Nacional.” (ALMEIDA, 2013, p. 25).

Nossa tentativa aqui é compor mundos vazios, evidenciar presenças que o humanismo ocidental buscou obscurecer. Para alcançar esse fim é preciso descortinar outras realidades, outras criatividades (DESCOLA, 2011, p. 47), distintas daquelas produzidas pelo ocidente. As conceitualizações e a multiplicidade dos conhecimentos Pataxó a serem destacados neste artigo possibilitam alcançar este objetivo, além de demonstrar o modo pelo qual elas representam uma crítica ao ocidente e, portanto, uma recusa a uma história unitária e a este humanismo empobrecedor. Buscaremos demonstrar isso ao leitor através de um conjunto de contraexemplos à nossa realidade.

Lançamos mão das reflexões de um conjunto de autores/as como Lévi-Strauss (1989, 2024), Almeida (2013, 2020), Descola (2011), Creswell (2013) e Hirt (2022), entre outros, bem como da reflexão indígena Pataxó sobre distintas dimensões da vida cotidiana, em conjunção com diversos seres outro-que-humanos e lugares encantados, que colocam esse humanismo ocidental à prova.

O Povo indígena Pataxó, desde o começo dos anos 1970, através de contínuos movimentos migratórios da sua terra natal, a aldeia Barra Velha (BA), para a Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), estabeleceu distintas aldeias em Minas Gerais. No município de Carmésia, encontra-se a Reserva Indígena Fazenda Guarani, onde se situam as aldeias Sede, Imbiruçu, Encontro das Águas e Kãñã Mihay. No município de Itapeçerica (MG) encontra-se a aldeia Muã Mimatxi; no município de Açucena (MG), a

aldeia Jeru Tucunã; no município de Guanhões (MG), a aldeia do Seu Zuza. Na Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, no município de Araçuaí (MG), tem-se uma confluência de grupos de família Pataxó e Pankararu. Esses movimentos migratórios prosseguem atualmente, resultando em novas composições entre as diferentes aldeias em Minas Gerais.

### **Do humanismo cego à socialidade ampliada entre os Pataxó**

A minha experiência etnográfica entre os Pataxó teve início no começo do ano de 2004. Ao longo desses anos, ora em etapas de pesquisa de campo mais prolongadas, ora em incursões breves durante a realização das festas, sobretudo a Festa das Águas, foi possível aprender que há povos que trazem uma ideia de humanidade diferente da noção exclusivista elaborada pelo pensamento ocidental. Ao me aproximar dos Pataxó, dos seus diferentes modos de conceber o que existe, identifiquei que eles são portadores de uma ontologia de seres outros-que-humanos (incluindo em suas classificações determinados objetos, árvores e animais) possuidores de capacidades agentivas<sup>3</sup> e direitos irrevogáveis. Investidos de distintas faculdades, estes seres diversos compartilham alguns dos atributos ontológicos humanos como intenções, afetos, habitações. Esses seres são citados em conversas cotidianas, e por vezes os Pataxó se deparam com eles, sentem seus efeitos, são vistos e esses encontros reverberam fortemente nas conversações entre os indígenas, quando a ocasião assim o permite. Há de se notar, portanto, que a ontologia peculiar ao humanismo ocidental se apresenta não adequada aos modos de existência e do pensamento Pataxó.

Os modos de interação Pataxó com seres outros-que-humanos perpassam as fronteiras impostas pela noção de sociedade<sup>4</sup> e nos orientam a pensar outras relações, outros modos de interação, com vistas a melhor compreender as dimensões da socialidade ameríndia (STRATHERN, 2006). Além do mais, uma etnografia das árvores

---

<sup>3</sup> Lanço mão do conceito de agência como uma “força capaz de causar a ação dos outros e/ou moldar relações sociais” (STRATHERN, 2006, pp. 284-285).

<sup>4</sup> A propósito da noção de sociedade entre os Pataxó, André Prous, em um ensaio sobre um encontro de etnomusicologia realizado na UFMG, registrou a fala de um indígena Pataxó que vale notar aqui: “a música permite viver a comunidade e não a sociedade. ‘Sociedade vem de sócio, e a gente sabe que os sócios são pessoas que se odeiam; em nossas sociedades, tudo é feito em comum” (PROUS, 2006, pag. 335).

entre os Pataxó ilustra como eles estabelecem com algumas espécies vegetais um modo de interação pautado na proteção, pois certas espécies asseguram efeitos benéficos. Em especial, a Jundiba (espécie vegetal) é concebida como uma árvore protetora. Suas enormes raízes, ao emergirem do solo, constroem abrigos, tornando-se um local de proteção e esconderijo<sup>5</sup>, além de emanar o que os Pataxó chamam de “poderosidades” e “forças de vida”.

A Amesca (*Protium heptaphyllum*)<sup>6</sup> é outra espécie vegetal também considerada como uma árvore protetora. A defumação da Amesca protege os Pataxó de seres maléficos, daí a regularidade de sua presença nos rituais. Ela também está vinculada a práticas terapêuticas. Através do odor agradável da sua resina, sempre presente na Festa das Águas, tem-se uma comunicação ampliada durante a realização deste ritual, contribuindo para a aproximação dos encantados, ao mesmo tempo em que assegura o afastamento dos “bichos brutos maléficos”. Chamo a atenção para a multiplicidade de relações na defumação da Amesca, sobretudo durante as festas. Em um breve retorno às aldeias, durante a Festa das Águas de 2020, Dona Nete (Aldeia Encontros das Águas – Carmésia/MG) relatou-me que sua comunidade estava pequena, mas quando ela [a comunidade] estava no Auê [ritual Pataxó], ela crescia, pois, segundo Dona Nete, ela via “mais de mil índios dançando”. Por fugir do foco deste trabalho, não desenvolvo aqui uma argumentação sobre esses modos de interação entre os Pataxó e as distintas espécies vegetais. No entanto, vale ressaltar que ao longo da minha permanência mais demorada entre os Pataxó eu tomei conhecimento de que a Amesca, o Coqueiro-piaçaba, o Cajueiro bravo, a Jaca, a Jundiba, a Jurema, a Gameleira, o Angico, a Embaúba, a Braúna, entre outras espécies vegetais, são concebidas como nações de gente que se transformaram nessas espécies vegetais para entrar na luta a favor dos Pataxó. Noto que afirmações nesta direção, muito presentes nas falas das lideranças Pataxó, produzem um efeito fortemente desestabilizador nas noções de natureza, biota, biosfera, que comumente operamos no pensamento ocidental.

De acordo com as teorias Pataxó, os seres outros-que-humanos resistem a qualquer ação que tente extrair suas características, dado que se tratam de seres

---

<sup>5</sup> O registro de que seres encantados protegem, escondem ou tornam invisíveis os indígenas não é uma referência incomum na literatura dos índios no Nordeste (ver Viegas, 2003; Arruti, 1996).

<sup>6</sup> Também conhecida por Almesca ou Amescla.

movediços e que não se oferecem a operações de desvelamento. Os relatos que descrevem os encontros imprevistos e fugidios com tais seres contam que eles bifurcam, produzem buracos, tornam-se invisíveis, cegam as vistas dos observadores, entre outras ações, pois não desejam se tornar subalternos aos humanos e não admitem ser insultados. Reconhecem os Pataxó que esses seres e seus direitos implicam um “código cosmológico” que orienta um conjunto de bons modos. A indiferença a esse código pode provocar agressões, ameaças, entre outras relações muito pouco amistosas. Não deve passar despercebido que o conceito de cultura, como algo que caracteriza e particulariza os humanos, não é pertinente em diversas relações entre os Pataxó, pois eles compartilham certos atributos culturais com entes outros-que-humanos, árvores e animais. Animais que ensinam, que possuem memória; árvores que são donas de um determinado lugar, que protegem; encantados que trabalham, protegem e cuidam dos indígenas e dos animais; esses e outros exemplos colaboram com a ideia de que cultura, portanto, não é uma exclusividade dos humanos. À guisa de exemplo, destaco, a seguir, sucintas informações de um encantado conhecido por Hamãy.

Em campo, ouvi com frequência que o sucesso na predação estaria relacionado à proximidade (relação de reciprocidade e consideração) com o encantado denominado Hamãy (ou Caipora<sup>7</sup>), também chamada Hamãngui. Os Pataxó sempre me advertiam: “para entrar na mata você tem que pedir licença para quem mora lá”. Este outro-que-humano é concebido como a “mãe”, a “dona” e a “protetora” dos animais que vivem na mata. Hamãy também é considerada como uma enfermeira das caças desde o começo do mundo. Geralmente procura as grotas, cavernas ou salões rupestres para sua morada, locais que devem ser respeitados pelos indígenas. Um dos seus principais trabalhos é tratar os animais machucados. Para esse fim, Hamãy possui um grande chiqueiro, para onde são conduzidas várias caças manquejando, em função dos ferimentos provocados pelos caçadores, que são tratadas com diversos remédios oriundos da mata. Nessa “enfermaria” as caças são curadas e mantidas em repouso, longe das vistas dos caçadores que, muitas vezes, passam ao lado, mas não conseguem avistá-las. Vale dizer que para Hamay exercer suas funções como protetora dos animais,

---

<sup>7</sup> De acordo com Almeida (2013), Caipora é um ente de ampla divulgação na Amazônia. As suas observações sobre esse ente revelam muitas semelhanças com o que identifiquei nas aldeias Pataxó. Registro também que em relatórios antropológicos de Quilombos em Minas Gerais, há relatos sobre a presença de/da Caipora nas matas às margens do São Francisco. (COSTA et al., 2013).

ela detém o domínio não humano de determinados lugares no interior da mata<sup>8</sup>, que os Pataxó não ousam invadir; além disso, toda ação inconsequente dos caçadores, desprezando a etiqueta ou os bons modos que devem balizar o ato de predação, resulta em represália, pois Hamãy inflige várias ações bastante conhecidas entre os Pataxó. Enfeitiçar, cegar as vistas, tontear, todas essas ações ocasionam o mal-estar de permanecer horas ou dias perdido na mata, passando fome.

Ao descortinar árvores, seres outros-que-humanos e paisagens/domínios não humanos<sup>9</sup> como portadores de subjetividades, nosso propósito é colaborar com a produção de evidências de que o universo de relações Pataxó não se resume a uma rede somente humana, tal como nós a concebemos; antes sendo necessário cogitar sobre uma multiplicidade de relações entre diferentes seres, pois uma pesquisa eminentemente sociológica, focando apenas os grupos de famílias (humanas), não nos permitiria desvelar os emaranhados de seres viventes outros-que-humanos que impactam os modos de ser pataxó. Portanto, nada mais distante do modo de vida Pataxó que a ideia de um excepcionalismo humano. Antes, perspectivas pautadas em zonas de contato, em ecologias mútuas, dissolvendo linhas divisórias entre humanos e não humanos, são bem mais produtivas, conforme sugerem Kirksey & Helmreich (2020).

Ante o exposto até aqui, bordejando essa ontologia Pataxó, parece-nos pertinente pensar em uma socialidade ampliada, entrelaçando humanos e diversos seres-outros-que-humanos. Eu diria que os Pataxó, que concebem essa ontologia, delineiam uma diplomacia cósmica (*olho viu, boca pio*) em função, certamente, da potência e do espectro ilimitado que procede das “coisas encantosas”.

É de se notar que a regularidade da Festa das Águas, sempre presente no calendário festivo dos Pataxó em Minas Gerais, não é um ato coletivo trivial. A festa, enquanto um momento de efervescência criadora (DURKHEIM, 1989, p.505), celebra, homenageia e sobretudo estabelece relações de reciprocidade com esses seres outros-que-humanos, construindo relações de parentesco, pois até mesmo a mata é concebida como uma grande avó.

---

<sup>8</sup> Conforme a descrição de Almeida (2013), esses territórios são refúgios de caça.

<sup>9</sup> Discuto, a seguir, a partir da reflexão Pataxó, o território encantado de Juacema como um lugar de domínio não-humano.

## Juacema: uma cartografia de luta

Para além de seres outros-que-humanos, como as árvores protetoras, incluem-se na ontologia Pataxó cartografias de lugares sagrados, de domínio não-humano. Essas cartografias representam importantes deslocamentos dos modos ocidentais de pensar a natureza, sobretudo porque elas atribuem características como imaginação e subjetividade a determinados lugares e paisagens (CRESSWELL, 2013, p. 259), removendo a fronteira erguida entre humanos, natureza e outros-que-humanos. Segundo Cresswell (2013), novos aportes teóricos, tais como as Teoria Ator-Rede e as geografias híbridas/relacionais, vêm contribuindo para evidenciar a ausência de sentido das perspectivas que separam humanos e não-humanos, natureza e cultura.

As ontologias territoriais, específicas de povos indígenas, esclarece Hirt (2022), contribuem para afirmar a legitimidade de suas visões de mundo e de seus territórios, tanto materiais quanto imateriais. Representam, sobretudo, uma alternativa para obter reconhecimento de seus direitos políticos, sociais e territoriais contra as lógicas impositivas do estado moderno. Esclarece Almeida que se somam a esses direitos,

o de terem a possibilidade de transmitir aos filhos e aos netos saberes e técnicas sobre a natureza e sobre a sociedade, incluindo-se aí a capacidade de localizar-se em ontologias próprias que são—como vimos em depoimentos dos povos indígenas—povoadas por lugares sagrados, por encantados, por chão pisado de toré e por inscrições deixadas pelos antepassados. (ALMEIDA, 2020, p. 20).

Juacema ou o território encantado de Juacema<sup>10</sup> é concebido como um lugar vivo, um território-sujeito, que permanece em contínuo estado de defesa do povo Pataxó. Trata-se de uma cartografia que existe na ontologia Pataxó, no entanto, nem o estado nem a sociedade envolvente com suas ontologias associadas a reconhecem<sup>11</sup>. Para os Pataxó, porém, Juacema é

---

<sup>10</sup> O território de Juacema está localizado ao norte da Aldeia-mãe Barra Velha (Porto Seguro/BA), à margem do rio Caraíva. Atualmente esta área ainda não foi demarcada como uma Terra Indígena. A história de Juacema não é desconhecida pelos estudiosos do povo Pataxó: encontram-se referências sobre ela nos trabalhos de Carvalho (1977), Guimarães (2003), Kohler (2004), Bierbaum (2008), dentre outros, mas talvez a mais antiga menção esteja na obra *Viagem ao Brasil*, de Maximiliano Wied-Neuwied (1958), publicada primeiramente na Alemanha e na França em 1820.

<sup>11</sup> Nos relatórios antropológicos para a institucionalização das Terras Indígenas, a delimitação necessita do levantamento dos marcos de territorialidade para conferir objetividade às “terras tradicionalmente ocupadas” que consideram as dimensões materiais e imateriais de cada povo originário. A despeito do não reconhecimento por parte da sociedade envolvente e da sua queixa estampada na frase “muita terra

um território sagrado que impacta em seus modos de vida mesmo estando, atualmente, localizada em uma terra ainda não demarcada como área indígena.

De acordo com Almeida,

Mas além da cartografia universal, ou ao lado dela, há uma variedade expansiva de modos de paisagem, que incluem as paisagens em que árvores são vivas e animais são gente. Há muitos modos de conhecimento, e ao lado dos obtidos de satélites geoestacionários há os que vêm de viagens xamânicas e pela incorporação de espíritos ancestrais. Há muitos modos de relacionar pessoas e coisas, que ao lado do comércio incluem aqueles em que o insulto aos animais caçados é punido por donos-guardiães. Esses domínios devem e podem continuar a existir no futuro, em sua multiplicidade. Da mesma maneira, as cartografias de gente comum não precisam ser substituídas pelas cartografias modernas e suas ontologias associadas. (ALMEIDA, 2020.pag.15).

A partir das sugestivas reflexões de Almeida, abordamos Juacema sob a perspectiva de uma “cartografia de luta” por reconhecimentos dos seus saberes, suas ontologias espacializadas, sob domínios outros-que-humanos, pois existem territórios “imateriais, habitados por donos da mata e mães-da-seringueira, por Caipora, por encantados, pelos Yuxi-bo – o povo de espíritos, por pedras-antepassados, por plantas-gente e animais-cunhados. Territórios são, portanto, materiais e imateriais” (ALMEIDA, 2020, pag. 5).

Juacema, enquanto um território imaterial, é cartografada como uma morada de encantados: gentes, galos, telhas, barris de óleo, jacarés, pousadas, máquinas trabalhando, tudo permanece de forma encantada, invisível. Como me explicou Soin (Aldeia Kanã Mihay – Carmésia/MG), atualmente “lá não mora um pé de gente, lá é só cajueiro bravo”.

A motivação do encantamento do território de Juacema remonta aos tempos idos da colonização a partir de uma perspectiva Pataxó. Segundo Seu Adalício (Aldeia Barra Velha – Porto Seguro/BA), Juacema “toda vida foi terra de índio”, mas desde seu início possuía indígenas e não indígenas. Havia casas, pousadas, gente trabalhando e tudo mais. Acontece que quando Juacema já estava se transformando para tornar-se uma cidade com ruas, carros, máquinas trabalhando dia e noite, a nação dos Baquirá

---

para pouco índio”, as terras indígenas têm a dimensão que o modo de fazer, viver e saber define, considerando a ancestralidade e a trajetória histórica de cada povo.

(Povo Subterrâneo) emergiu dos buracos de Juacema e “destruíram” o lugar, pois toda a riqueza e todos os elementos que estavam configurando a cidade ficaram encantados, invisíveis, sob o domínio dos encantados.

Ouvi relatos de que este projeto de cidade que ameaçou surgir no território de Juacema, caso houvesse prosperado seria a atual cidade de Salvador, capital do estado da Bahia (BA). De acordo com Dona Nete (Aldeia Encontro das Águas – Carmésia/MG), caso Juacema houvesse sido transformada na capital do estado da Bahia, os Pataxó teriam sido exterminados pela ambição e ganância do homem branco. Portanto, os encantados impediram que a cidade se desenvolvesse próximo à aldeia Barra Velha, ao transformá-la em uma terra encantada ainda nos tempos da colonização.

Vale destacar que os Pataxó, ao se referirem a este evento que remonta à colonização, afirmam, com sentimentos de pertencimento, que graças aos encantados eles saíram vitoriosos, uma vez que os brancos não conseguiram “levantar” a cidade, pois até os dias atuais Juacema é um território imaterial, sob o domínio dos encantados.

Em uma correspondência enviada ao então presidente da FUNAI, em 26 de maio de 2008, as lideranças Pataxó, contestando um relatório de identificação<sup>12</sup> da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, que deixava de fora a Terra de Juacema, assim se posicionavam:

Não abrimos mão do território sagrado da Juacema!  
Imediatamente a Norte da nossa aldeia mãe de Barra Velha, na margem oposta do rio Caraíva, estão situados, Senhor Presidente, no alto de belas falésias junto ao mar, os buracos da Juacema. Foi por estes buracos que, no passado, nossos parentes Bakirá, que vivem debaixo do chão, saíram para nos defender. Os Bakirá são nossos aliados e protetores e nos visitam em nossos rituais para nos estimular a continuar na luta por nossa Terra que é também, por debaixo do chão, a Terra deles. Se preciso for, os Bakirá sairão novamente, como já fizeram, pelos buracos da Juacema, para lutar ao nosso lado. Por isto, o território da Juacema é sagrado para nós e nós não podemos admitir que ele fique de fora da nossa Terra! (pag. 3).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> De acordo com as lideranças Pataxó, “o motivo da presente contestação é o fato de que os limites territoriais ali estabelecidos não correspondem integralmente aos da terra tradicionalmente ocupada pelo povo Pataxó, habitante da aldeia de Barra Velha...” (Correspondência enviada ao presidente da FUNAI assinada pelos índios Pataxó representantes do povo e da Frente de Resistência e Luta Pataxó, em 26.05.2008).

<sup>13</sup> Documento digitalizado pertencente ao acervo das lideranças indígenas da Aldeia Barra Velha, Porto Seguro (BA).

Essas reflexões em torno do território encantado de Juacema permite-nos pensá-lo, segundo Foucault (2013), como um entrecruzamento formidável do tempo com o espaço. Juacema pode ser vista como uma outra configuração de espaço, que auxilia nas práticas de liberdade indígenas, pois o território encantado é justamente um espaço outro, pleno de tradições, que reivindica não apenas um espaço outro para os encantados, mas também um lugar que se destina a um recorte temporal, isto é, o período da colonização, quando seres outros-que-humanos, em luta pelo domínio-não humano de uma cidade, conferiram uma vitória para o Povo Pataxó. Com base nesta interpretação, aproximamos Juacema do que Foucault (2013) define como uma heterotopia.

Segundo Foucault, as heterotopias presentes em todas as civilizações, são

lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra-aloções, espécies de utopias efetivamente realizadas, nas quais as aloções reais, todas as outras aloções reais que podem ser encontradas no interior da cultura, são simultaneamente representadas, contestadas e invertidas; espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam efetivamente localizáveis.[...] Por serem absolutamente outros quanto a todas as aloções que eles refletem e sobre as quais falam, denominarei tais lugares, por oposição às utopias, de heterotopias. (FOUCAULT, 2013, pag.115-116.)

Juacema, portanto, sob tal visada, é uma “possibilidade positiva de diferenciação espacial”, pois através de uma rede de relações, classificações e elementos produziu um lugar outro, como uma “forma de resistência ativa [...] de deslocamento para escapar de autoridades ou atribuições de localização ou identificação” (LAVAL, 2019, pag. 119).

Ora, juntamente com os Pataxó em Minas Gerais, foi possível compreender mais densamente as motivações para a retomada dessa Terra. Em suas lembranças, afirmavam-me trazer das suas visitas às aldeias da Bahia as pequenas pedras amareladas que se encontram em Juacema. Certa feita, Macari (Aldeia Encontro das Águas - Carmésia/MG) presenteou-me com uma pequena amostra que guardava em sua casa. Não foi despropositadamente que ele me respondeu, após ser indagado sobre a Terra de Juacema, que a Aldeia Encontro das Águas, atualmente, também tinha uma Juacema, pois ele havia nomeado a sua filha mais nova pelo nome desse lugar encantado.

## Do ciclo maldito aos mundos esgotados

Apresento, a seguir, outras lições, outros mundos, frutos das preocupações políticas, culturais e ecológicas por parte das lideranças indígenas Pataxó. Veremos que a concepção da natureza do homem branco e suas reverberações motivaram outras preocupações entre os Pataxó que, de certa forma, envolvem as nações de encantados em Juacema. Antes, realizo um breve preâmbulo apoiando-me nas reflexões de Lévi-Strauss.

No seminal artigo intitulado “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, Lévi-Strauss (1989) faz referência às consequências trágicas da noção de excepcionalidade humana formulada pelo humanismo ocidental. Em suas palavras,

Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a um tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção. (LÉVI-STRAUSS, 1989, pág., 49).

Ao longo do artigo, apoiando-se no cerne das ideias de Rousseau, Lévi-Strauss não deixa de registrar como consequência deste “ciclo maldito” um mundo cruel como nunca visto, a reverberar formas de extermínios, massacres e torturas. Ao final, fazendo coro com Rousseau, sugere-nos “uma identificação com todas as formas de vida”, não à guisa de um “refúgio nostálgico” mas como um “princípio de toda a sabedoria e de toda a ação coletiva” (Lévi-Strauss, 1989, pag. 50).

Em conformidade com essas reflexões, e ao encontro dos argumentos alinhavados neste trabalho, ressalto uma entrevista concedida a Georges Charbonnier, na qual Lévi-Strauss compara as sociedades modernas às colossais máquinas a vapor (CHARBONNIER, 1989, pag. 34). A relação se deve à similitude de funcionamento entre os termos em comparação. Se as máquinas a vapor requisitam, para funcionar, uma diferença de temperatura em seu interior, as sociedades modernas funcionam a partir de “diferenças de potencial, que se encontram realizadas por diferentes formas de

hierarquia social, quer se chamem escravidão, servidão, ou quer se trate de uma divisão de classes” (CHARBONNIER, 1989, pag. 30). São, portanto, sociedades produtoras de desordem, de entropia, daí seus complexos conflitos sociais, suas constantes lutas políticas. Por consequência, quanto mais entropia (desequilíbrio), mais progresso, pois nestas colossais máquinas a vapor o progresso caminha de mãos dadas com a entropia.

Vale ressaltar que se trata de um progresso que aumenta ainda mais a temperatura histórica desses desequilíbrios que podem ser observados por toda sorte de antagonismos sociais e rastros de destruição ambiental, oriundos do gigantismo da civilização industrial. Segundo Lévi-Strauss,

os males nascidos da civilização industrial estão pondo em risco a satisfação das necessidades de todos os seres vivos. Já não respiramos um ar que não seja poluído. Igualmente poluída, a água não é mais aquele bem que se podia crer ilimitado: nós a sabemos contada, tanto para a agricultura quanto para o uso doméstico”. (LÉVI-STRAUSS, 2004, Pag.83).

É a partir destes termos que Lévi-Strauss afirma que esse ciclo maldito alterou profundamente as condições de vida da humanidade e que a civilização industrial é desumanizante (CHARBONNIER, 1989, pag. 37).

Diante do impacto dessa entropia (capitalista) sobre as condições de vida da humanidade considero relevantes as reflexões de Kirksey e Helmreich (2020). Estes autores destacam uma antropologia em colaboração com seres outro-que-humanos, através das etnografias multiespécies, bem como as emergentes preocupações ecológicas entre os antropólogos e comentam sobre a importância das pesquisas colaborativas, sobretudo porque são investigações que convergem com outros campos disciplinares. Em particular, no interior dos debates recentes acerca do humano (antropos), o termo Antropoceno<sup>14</sup>, que pode ser pensado como uma crítica cultural e ecológica à entropia capitalista apontada por Lévi-Strauss, procede de outros campos disciplinares. Segundo os autores,

O químico atmosférico Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoermer cunharam o termo Antropoceno para definir uma nova era na história da Terra. Na visão dos dois cientistas, uma transformação crucial na vida do planeta teve início há cerca de duzentos anos, mais ou menos

---

<sup>14</sup> Para informar mais detidamente sobre o tema, cf. Bruno Latour (2020); Eduardo Viveiros de Castro et al., (2023).

à época em que a máquina a vapor foi inventada, momento em que a atividade humana “foi gradualmente se transformando em uma força geológica e morfológica significativa” (2000: 17). Crutzen e Stoermer argumentam que o Holoceno, a era geológica que principiou há aproximadamente 12 mil anos, foi, agora, substituído pelo Antropoceno. Neste quadro de referência, antropos tornou-se uma figura ambivalente, detentora de uma agência capaz de abarcar – e pôr em risco – o planeta inteiro. Os humanos se tornaram amplamente responsáveis como os principais agentes das mudanças climáticas, extinções em massa e destruição em larga escala de comunidades ecológicas (HELMREICH & KIRKSEY. 2020, pag.279).

Dizer que esse ciclo maldito alcançou os mundos indígenas e que os efeitos do antropoceno reverberam sobre os povos é bastante óbvio. Nosso propósito não se resume a isso. A partir das questões levantadas, busco apresentar os mundos que os Pataxó nomeiam como “mundos esgotados”, a partir da chave de leitura Pataxó sobre a natureza do homem branco. Tento mostrar como a noção de mundos esgotados revela as preocupações ecológicas entre os Pataxó, mas sobretudo expressa um debate sobre o humano, especialmente sobre os principais responsáveis pela entropia produzida pelo capitalismo. Apesar de não conhecer o debate em torno do termo Antropoceno, há muito os Pataxó já discutem os efeitos desestabilizadores do modo de vida dos não indígenas sobre os seus mundos.

Quero ressaltar que estas reflexões me transportam para os momentos de conversação com os Pataxó, sobretudo quando o tema da prosa se referia às suas relações interétnicas com os brancos e aos efeitos destas relações sobre seus mundos indígenas. Com isso eu quero saudar as lições de sabedoria que obtive com Domingos Cachimbo (Aldeia Mirapé – Coroa Vermelha/BA), Seu Adalício (Aldeia Barra Velha – Porto Seguro/BA), Dona Nete Apinaera (Aldeia Encontros das Águas – Carmésia/MG) e Kanáttyo (Aldeia Muã Mimatxi – Itapecerica/MG), pois foram eles que me introduziram as primeiras lições sobre os mundos esgotados.

Os mundos esgotados estão relacionados à natureza ontológica dos brancos na chave do conhecimento indígena. Uma vez compreendida a natureza da gente branca, especialmente na reflexão Pataxó, torna-se compreensível o que essas lideranças indígenas estão dizendo quando falam de mundos esgotados. Passo então a descrever, em resumo, sobre essa natureza.

É muito comum, na literatura dos e sobre os povos indígenas, encontrar uma cosmo percepção muito peculiar sobre a natureza dos brancos. Diz nos Izabel Missagia de Mattos que os antigos Botocudo, o povo Borum, identificavam “os expedicionários brancos enquanto “bichos bravos” – categoria não destinada aos humanos” (MATTOS, 2002, p. 5). Marco Tromboni Nascimento, em sua descrição do toré Kiriri, apresenta-nos a figura do branco associado à “coisa ruim, espírito de morto, a quem deve manter-se afastado das áreas externas e internas do terreiro no momento do ritual” (NASCIMENTO, 1999, p. 19). No trabalho de Suzana Viegas (2003, p. 321), o branco surge como aquele que engana, que oferece presente envenenado (cachaça) em troca da terra.

Os Pataxó, após séculos de relacionamento histórico, também produziram uma visada ontológica bastante peculiar a respeito dos brancos. O mito do caburé e do gavião é o principal plano de referência para aproximar-se desta visada. A trama do mito destaca uma relação de predação entre brancos (o gavião) e indígenas (o caburé).

No mito, a “história” do gavião está associada ao grupo familiar de determinadas aves do qual fazem parte os urubus, os corujões, os carcarás, o bacurau e o pássaro cavala. São aves de rapina que revelam uma condição orgulhosa, além de determinadas características que os distinguem dos demais pássaros, a começar pelo seu voo, considerado traiçoeiro e perigoso, como também pelo seu modo de comer de forma apressada. São sempre cruéis e implacáveis. Além disso, os gaviões, em especial, por causa de sua ambição, vivem em qualquer lugar, sempre atrás de suas presas. Entre os Pataxó, a índole predadora destas aves diz algo sobre a natureza dos brancos. No mito, o branco é considerado como gente parente do gavião, sobretudo por conta de sua ganância e ambição.

O pássaro caburé, na conceituação indígena, é conhecido pela sua prudência e resistência frente aos seus predadores. Os Pataxó destacam o detalhe zoológico dos quatro olhos do caburé (dois de verdade, dois de pena), pois quando sua plumagem na parte de trás da cabeça arrepiada, surge um desenho vistoso em forma de falsa face, que permite enganar seus predadores. Os quatro olhos são os índices que destacam os Pataxó (como caburés), sempre com olhos abertos, atentos e ativos.

O exercício de pensar sobre nós mesmos, a partir da ontologia indígena, figura-nos como seres portadores de uma natureza desfigurada, feia, degenerada, cruel

mesmo. A usura, a ganância, a ambição, a arrogância, nos teria desfigurado. O efeito disso são condutas humanas indesejáveis: desrespeito aos mais velhos, ausência de cuidados com familiares doentes, desatenção aos recém-nascidos, gula pelo sexo, o que nos torna uma gente não merecedora de muita confiança, com quem se deve relacionar a uma boa distância. Em suma, os brancos são gentes perigosas, pois a nossa índole predadora e nosso parentesco com as aves de rapina produzem mundos esgotados.

Na concepção Pataxó, os brancos “esgotam” os mundos porque esvaziam, extenuam, tiram até a última gota das forças de vida necessárias à condição humana. Mundos esgotados, portanto, são mundos exaustos da ação dos brancos. Onde o mar, o mangue, as matas, os rios, as lagoas, os animais não permanecem com vida. São mundos sem vida, e, com efeito, mundos sem encantados, pois os seres encantados não suportam mundos assim, sem vida, daí que eles são os primeiros a migrar, a abandonar esses lugares, onde abundam as doenças, as mortes, disputas entre os próprios parentes, embora sejam também mundos que prometem progresso, ainda que seja um progresso que mata e agride<sup>15</sup>. A propósito, o que sobra desse progresso?

- Perguntemos para os Krenak o que sobrou do Rio Doce.

- Perguntemos para os Pankararu o que resultou do desaparecimento da Cachoeira de Itaparica.

Na reflexão Pataxó, a entropia alcança seus modos de existência e ganha sentido pela noção de “vorosseiro”, que, de acordo com Seu Domingos Braz, é uma “confusãozeira danada provocada pelos brancos”, isto é, um estado de coisas que provoca confusão, onde todos se sentem ameaçados e perdidos dentro do próprio lugar. E a consequência do vorosseiro é a existência cada vez maior de mundos sem parentes, dada a ocupação da gente gavião em seus territórios, o que constitui uma ameaça. Ante esse quadro sombrio, configurado pelos mundos esgotados, vale destacar uma nota de otimismo: chegará um tempo em que a nação dos Baquirá (Povo Subterrâneo), presente no território de Juacema, poderá voltar a agir, em apoio à luta do Povo Pataxó.

---

<sup>15</sup> Daniela Alarcon (2013) argumenta que os Tupinambá, pela via das retomadas, vêm possibilitando a ressurgência dos encantados, dos animais, das árvores, nos territórios devastados pelos brancos, o que ela conceitua como “retorno da terra”. A formulação do seu argumento seria nos seguintes termos: se os brancos são agentes de destruição, os Tupinambá, através dos seus agenciamentos, produzem o retorno da terra e restabelecem socialidades perdidas.

Os mundos esgotados também podem ser interpretados como mundos em cujo centro só há humanos, ou seja, mundos demasiadamente humanos, com pouco ou nenhum encantado, sem suas forças de vidas, seus cheiros, seus cantos, configurando um mundo tão somente de relações e cogitações humanas, baseado em relações mercantis, niilistas e egocêntricas. O perigo deste excesso de humanidade produzido pelo ocidente reside na falta ou na obstrução destas forças que vêm de fora da sociedade, fundamentais para assegurar as condições de existência. Ante estes “males da terra” produzidos pela ambição da gente gavião, é preciso fugir, é necessário refugiar-se, ou nos termos Pataxó, é necessário “puxar a rama”. Pelo fio da análise Pataxó, em breve, seremos todos refugiados.

### **Considerações finais**

Os Pataxó, acompanhados pelas poderosidades, pelos cheiros e cantos dos seus encantados ancestrais, pelas árvores protetoras, e por seus lugares imateriais permanecem em movimento (puxando a rama) graças à integridade de seus modos de vida, e à defesa de seus territórios materiais e imateriais. Ao longo deste texto buscamos evidenciar a multiplicidade de relações, seres e lugares sagrados que os constituem, bordejando sua ontologia, obviamente muito mais complexa do que foi possível resumir aqui. Fazendo coro ao que diz Almeida (2013), entendemos que a multiplicidade de ontologias oferece resistência à entropia produzida pelo capitalismo, pois é necessário confrontar ontologias mercantis/reducionistas “em que tudo precisa tornar-se mercadoria para ter o direito de existir” (2013, pag. 21).

Ao tematizar as preocupações culturais e ecológicas formuladas pelas lideranças indígenas, nosso propósito foi reconhecer a sua sabedoria secular a partir dos seus modos de organização. A reflexão sobre os mundos esgotados, isto é, esses modos hediondos de destruição do planeta sem precedentes na história, a nosso ver, representa um aprendizado urgente que haveremos de com eles compartilhar, se não quisermos esgotar as fontes de vida que ainda nos restam.

Ante o exposto até aqui, vale ressaltar que diferentes formas de resistência vão surgindo no confronto ao humanismo cego e redutor que inicialmente confere um

pedestal aos humanos, em detrimento de todos os outros seres vivos, para em seguida apontar para um humano excepcional, acima dos demais, o ocidental.

É neste contexto que situamos a arte indígena de Arissana Pataxó, pois, através do seu grafismo, ela nos apresenta não somente a sua criatividade e o seu posicionamento político em defesa dos conhecimentos tradicionais do seu povo, mas em a sua recusa pela excepcionalidade do artista, pelos deslocamentos que a sua arte mantém dos modos ocidentais, emaranhada com as lutas da sua etnia, ela também é uma aliada a favor dos Pataxó, assim como o são as árvores protetoras e uma miríade de seres outros-que-humanos.

## Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado), UNB. Brasília. 2013.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Outros Mapas. Conferência de encerramento no Seminário Outros Mapas: Cartografia e Pesquisa Social. Fundação Joaquim Nabuco, 15 a 17 de outubro, 2020.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. R@u. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 201. 2013.

ARISSANA, Pataxó. "Entrevista com Arissana Pataxó". In. Schulze, Peter W. & SAAVEDRA, Carola. (Org.). Caderno do Instituto Luso-Brasileiro 2. 2021.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arrantos Territoriais Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

CARDOSO, Tomás Gomes; SOUZA, Fabiano José Alves. O mito do caburé e do gavião e a regra da diferença. Revista Alteridade. V.2, n. 1, maio/2016. p.109-116.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os Pataxó de Barra Velha: Seu Subsistema Econômico. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; BIERBAUM, Bernhard Franz. Olhares Próximos: encontro entre Antropólogos e Índios Pataxó. ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista), Salvador – BA, 2009

CHARBONNIER, Georges. Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Campinas (SP): Papyrus, 1989.

COSTA, João Batista de Almeida et ali. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e sócio-cultural da Comunidade Remanescente do Quilombo Lapinha – Matias Cardoso (MG). Grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Processos Sociais, Sertão. Universidade Estadual de Montes Claros. Abril, 2013.

CRESSWELL, Tim. More-than-Human Geographies. In. Geographic Thought. A Critical introduction. London: Routledge, 2013. Pag. 239-260.

DESCOLA, Philippe. As duas naturezas de Lévi-Strauss. Sociologia & antropologia. V.01.02: 35–51, 2011.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Editoras Paulinas, 1989.

FOUCAULT, Michel. De espaços outros. Estudos Avançados, 27 (79), 2013.

HIRT, Irène. 2022. "Indigenous Mapping: Reclaiming Territories, Decolonizing Knowledge". In *The Politics of Mapping*, edited by Bernard Debarbieux and Irène Hirt, 155-185. Hoboken/London: ISTE/ Wiley.

KIRKSEY, S. Eben HELMREICH, Stefan &. A emergência da etnografia multiespécies. *R@u*. N. 12 (2), jul./dez. 2020: 273-307.

LATOUR, Bruno. "Onde aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno". Rio de Janeiro: Bazar do Tempo: 2020.

LAVAL, Cristian. Foucault e a experiência utópica. In. FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta – Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo, n-1 edições, 2019. (pag. 103-142).

LÉVI-STRAUS. *Antropologia Estrutural* dois. 3.ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Lição de sabedoria das vacas loucas*. *Novos Estudos*. N.70, novembro, 2004.

MATTOS, Izabel Missagia de. "Civilização" e "Revolta": povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas Gerais. Tese (Doutorado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, SP, 2002. NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri*. Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA, Salvador, BA, 1994.

PROUS, André. *A couve-flor e a ostra*. In. QUEIROZ, Rubens Caixeta & TUGNY, Rosângela Pereira (org.). *Música Africana e Indígena no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. pp. 333-344.

SOUZA, Fabiano José Alves de. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: Descortinando o movimento das puxadas de rama*. São Carlos, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

VIEGAS, Susana de Matos. *Socialidades Tupi. Identidades e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil)*. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Tecnologia. Universidade de Coimbra, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah; SALDANHA, Rafael, "Os mil nomes de Gaia: do antropoceno à idade da terra" (volume 2). Rio de Janeiro: Editora Machado, 2023.