

PARENTES DE SANGUE: DIFERENÇA E RELAÇÃO ENTRE OS *PATAXÓ HÃHÃHÃI*

Hugo Prudente da Silva Pedreira
prudente.hugo@gmail.com
bolsista CAPES
PPGAS/USP Mestrando

Internamente aos Pataxó Hãhãhãí persiste uma identificação heterogênea composta por diferentes *famílias* referidas a distintas origens étnicas indígenas. Eles organizam as suas diferenças reconhecendo-se, em conjunto, como "*parentes de sangue*" (Carvalho e Souza, 2000). Apresento aqui um exercício preliminar na discussão das noções de corpo, substância e relação operantes neste contexto etnográfico. Por meio das noções nativas de *sangue* e de *mistura*, a minha intenção é apresentar aqui algumas das dimensões do parentesco Pataxó Hãhãhãí enquanto um modo de administrar a diferença.

Palavras-chave: Parentesco, Pataxó Hãhãhãí, Sangue, Relação.

Os Pataxó Hãhãhãí se encontram estabelecidos na Terra Indígena Caramuru-Catarina Paraguassu - doravante TI Caramuru - entre três municípios do sul da Bahia. A atual TI corresponde à antiga reserva criada pelo hoje extinto SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em 1926. Internamente ao grupo, persiste uma identificação heterogênea composta por diferentes *famílias* referidas a distintas origens étnicas indígenas: *Kariri-Sapuyá*, *Tupinambá*, *Camacã*, *Baenã* e *Hãhãhãí*. Não obstante enfatizem as diferenças que residem na "*história de cada povo*", eles se reconhecem, em conjunto, como "*parentes de sangue*". É curioso que o sangue também seja reivindicado, ele mesmo, para marcar as diferenças internas, revelando-se, assim um objeto ambivalente (Carvalho e Souza 2000; Souza 2007). Estes cinco etnônimos são operativos em âmbito local, e o recurso a uma identificação referendada pelos estudos antropológicos que apoiaram juridicamente o seu direito à terra é bastante valorizado. Estes se articulam a outros marcadores de origem como os sobrenomes de família e a referência a antepassados reconhecidos como *troncos velhos*.

Como relatam os indígenas, dois grupos foram "*conquistados*" ou "*pegos nas matas de Itaju*", os Baenã e os Hãhãhãí. Eles foram levados pelo SPI para serem "*amansados*" no posto Caramuru. Outros grupos indígenas, por seu turno, vieram até a área da reserva e tiveram lotes cedidos para o trabalho agrícola. Eles vinham de diferentes localidades do estado, onde

seus direitos territoriais eram sistematicamente negados, especialmente depois da extinção oficial dos aldeamentos indígenas pelo Estado da Bahia ao final do século XIX.

A ênfase nativa nas identidades específicas faz referência não apenas às distintas origens, mas também às trajetórias vividas na diáspora a que foram violentamente compelidos (Souza, 2007). Paraíso, que conheceu os Pataxó Hãhãhã enquanto eles enfrentavam uma dura fase de dispersão, em que a perda do território parecia irreversível, registra sua surpresa ao observar um alto grau de cooperação e solidariedade entre os "*grupos familiares que têm a mesma origem étnica, ou mais simplesmente, geográfica - e que se definem como "Hãhãhã", "índios de Santa Rosa" e "índios de Olivença"*" (Paraíso 1976, p.49).

Poucos anos após a sua criação, a administração da reserva pelo SPI seria marcada pelo acordo entre chefes de posto e invasores não-índios, através de arrendamentos irregulares das terras indígenas que resultaram na quase completa expulsão dos índios. O sentimento de pertinência ao grupo étnico englobante Pataxó Hãhãhã e ao seu território decorre de experiências históricas e origens diversas, mas elas convergem no sentimento de expropriação, coletivamente enfatizado. Foi em 1982 que a articulação entre estas famílias tomou corpo na primeira iniciativa de reocupação do território. Neste momento, como hoje declaram, foi feita a opção pelo termo comum Pataxó Hãhãhã. Após uma dura e compulsória experiência de diáspora, o retorno ao território foi experimentado como um esforço conjunto, sem que com isso se vissem obliteradas as diferenças internas, mas de fato, através delas. As diferentes *famílias* atuaram como pontos de convergência para o retorno de seus membros dispersos: "*cada povo teve o seu mensageiro, pra tá buscando cada povo seu pra tá aqui hoje, pra juntar aqui hoje.*"³²⁶ Nestes primeiros anos, líderes de cada família eram responsáveis por reconhecer e acolher os seus parentes (Souza, 2007, p.82).

O longo empreendimento coletivo pela reconquista do território delineia um aspecto decisivo desta política da diferença entre os Pataxó Hãhãhã. É comum ouvir entre os membros da geração mais velha sobre o desejo de retornar ao lugar onde viviam antes de serem expulsos da Terra Indígena. A identificação entre família e lugar tem uma poderosa carga moral. Na fala de uma velha senhora Camacã, Dona Lisinha, trata-se de "*onde está o*

326 Depoimento de Marilene, índia Kariri-Sapuyá (Carvalho e outros, 2012, p. 16).

nosso suor", de onde se deseja terminar os dias e ser enterrado. Esta mesma senhora destacou a sua satisfação por ter orientado seus netos a *retomar* aquela área. Ao longo dos trinta anos entre a primeira investida indígena para o retorno ao território e a sua definitiva restituição, a *retomada* se consolidou como estratégia fundamental. Como o nome sugere, nas ações de *retomada* os indígenas ocupam áreas antes expropriadas para pleitear o seu reconhecimento como parte do território tradicional. Gradativamente, os Pataxó Hãhãhãï avançaram sobre as fazendas intrusadas na Terra Indígena, até ocupar quase completamente a área pretendida. Espécie de evento-síntese, as *retomadas* se tornaram para os Pataxó Hãhãhãï a expressão máxima da *luta*, da agência histórica do povo e de sua disposição moral para o embate. Coletivamente, os Pataxó Hãhãhãï afirmam e constroem o seu direito sobre o território através das retomadas. Orientando seus netos a engajar-se naquela iniciativa específica de retomada, Dona Lisinha garantiu internamente o reconhecimento de seu direito de retornar à região das cabeceiras do córrego Mundo Novo.

A partir da decisão favorável do STF em maio de 2012, que lhes garantiu o pleno reconhecimento da posse sobre a TI Caramuru, os Pataxó Hãhãhãï mobilizaram internamente o debate a respeito do lugar de cada família no território reconquistado. Em grandes assembleias ou nas conversas cotidianas sobre o futuro da TI, as *famílias* se dão a ver como sujeitos morais detentores de direitos específicos sobre o território, sublinhando mais uma vez a gestão da diferença como uma preocupação central em sua experiência. A carga moral da relação entre família e lugar assumiu a forma de mais um desafio político para a convivência e o estabelecimento de acordos entre as famílias e com as lideranças.

Estive em contato com os Pataxó Hãhãhãï entre 2011 e 2012, como graduando e bolsista em um projeto de pesquisa e extensão do PINEB/UFBA. A equipe que eu integrava orientou a formação de agentes locais para o uso de um software na composição de diagramas de parentesco, acompanhando os indígenas no registro de suas genealogias. Também realizou oficinas de discussão nos eixos temáticos do projeto, organizando uma publicação. A diversidade interna era sempre tematizada pelos indígenas, ora em favor da identificação mais englobante, tida como politicamente mais vigorosa porque enfatiza a união e é "*reconhecida*" externamente, ora em favor da precedência das famílias: "*sem o tronco, o conjunto não pode*

falar". Conhecer e reivindicar o seu pertencimento a um *tronco* é extremamente valorizado como fonte de reconhecimento e prestígio, num cenário em que os Pataxó Hãhãhã não declaram ter qualquer regra de filiação que defina a pertinência exclusiva uma determinada *família*. Uma expressão interessante do seu modo de encarar a questão é a constante referência aos casamentos entre as diferentes *famílias* ou *etnias* como *mistura*. Em uma das oficinas, apresentamos aos participantes uma série de diagramas genealógicos, entre os quais estavam aqueles das famílias Baenã e Hãhãhã, hoje ligadas por vários casamentos. Lopes da Silva e Nasser, que realizaram o primeiro levantamento genealógico na área já relacionavam membros da primeira geração destas duas famílias (aqueles que foram levados à reserva) por parentesco classificatório. Levantada a possibilidade da convivência e inter-casamento entre as duas famílias antes do estabelecimento na reserva, um homem Kariri-Sapuyá que acompanhava as atividades exclamou com surpresa: "*e sendo do mato, já tinham mistura?!*". O comentário sugere que a *mistura* é para os Pataxó Hãhãhã um traço distintivo da sua experiência presente. Ela parece ser assumida como o termo definidor da ordem atual, na convivência entre as *famílias*, por oposição a um passado sem *mistura*, no *mato*. De certo modo, esta percepção sobre o passado parece orientar a sua utopia. É expressivo que poucos anos atrás, a antropóloga Jurema Souza (2007, p.89) tenha registrado que o projeto político coletivo declarado pelos Pataxó Hãhãhã era a retomada integral do território e a gradativa definição de fronteiras entre os grupos "*vivendo cada um do seu jeito, com sua cultura*".

É importante assinalar a ambiguidade que reside na afirmação das diferenças internas. Se a filiação a origens étnicas específicas e distintas entre os Pataxó Hãhãhã carrega um valor positivo por seu caráter ancestral, ela conota, simultaneamente, desacordo e divisão política, sendo constantemente sublinhada como um desfaio à convivência. É muito comum que a diversidade expressa em termos de "*diferenças de família*" ou "*de sangue*", sejam o mote narrativo da polêmica e da controvérsia. A noção de *mistura* também está implicada nesta acepção agonística do social:

"*A diferença é por causa que da mesma etnia tudo que um quer, o outro quer... Aí quando tem três, um puxa pra um lado, outro puxa pra outro e não dá certo nada. É por isso que*

nós tamo aqui tudo misturado e não tá dando nada certo... Nunca endireita, só vive assim..." Roxa, Kariri-Sapuyá, 55 anos (Souza 2007, p.90)

Pode ser produtivo seguir atento ao termo usado por Roxa: eles vivem *misturado*, e isso explica a vida em meio à *diferença*. Chamo em nosso auxílio o depoimento de uma senhora Pataxó da Aldeia Velha, em Porto Seguro. Trata-se de um povo indígena vizinho aos Pataxó Hãhãhã, com os quais mantém relações muito próximas. A senhora Maria d'Ajuda é reconhecida em Aldeia Velha por seu conhecimento terapêutico. Ela me contava que sempre aprendeu sobre o uso das plantas através de sonhos, mas destacou que sonhava muito na juventude e que após o casamento a frequência em que isto ocorre diminuiu sensivelmente (seu falecido esposo era também índio pataxó). Perguntei-lhe o porque desta mudança e ela explicou que com o casamento, "*o sangue mistura*", e desde então "*não era mais o meu corpo só*". Apresento este breve relato porque me parece interessante que, em um contexto muito próximo aos Pataxó Hãhãhã, o problema da *mistura* nos informe sobre um outro nível de relação. Esta inflexão indígena do termo português "mistura" parece nos ser útil para alcançar o modo nativo de entender o processo do parentesco (ou em termos mais abrangentes, a Relação), em diferentes níveis, desde a família conjugal até o coletivo pluriétnico, passando pela própria constituição da pessoa. Se as noções nativas de *sangue* e de *mistura* podem ter um bom rendimento para tratar da organização social (relações entre famílias como unidades em interação), ela oferece o interesse suplementar de delinear um *continuum* entre este tópico e o corpo. Jurema Souza (2007) registra um outro depoimento revelador oferecido por aquela mesma senhora Kariri-Sapuyá, falando sobre a sua *família*:

"Nós somos tudo um parente só, uma gente só e os outros não é parente. Os outros [outros índios dentro da Reserva] são estranhos. Tem que casar com parente por caso que fica com o sangue limpo. E com outros, o sangue não é limpo" E completa: "*Família somos nós assim, tudo um sangue só. O mesmo parente..."* Roxa, Kariri-Sapuyá, 55 anos (Jurema Souza 2007, p.87)

Roxa e o seu esposo se declaram primos entre si. Um jovem desta mesma família, Kariri-Sapuyá, me contou certa vez, em campo, que casou-se com sua prima por

recomendação de sua própria avó. Ela lhe dizia que uma mulher de outra procedência não saberia preparar para ele a comida de seu agrado. Entre os Pataxó Hãhãhã, segmentos diferentes enfatizam discursivamente modos distintos de conduzir o parentesco, no sentido da definição das uniões preferenciais. A mesma tendência apresentada com orgulho por esta mulher Kariri-Sapuyá pode ser apontada com desconfiança ou com admiração por membros de outras famílias. Assim, o problema da distância genealógica ideal entre os cônjuges - o dilema do incesto - não é resolvido de uma só vez, nem admite uma solução unívoca entre os Pataxó Hãhãhã. É interessante que estes modos próprios de lidar com o mesmo e com o diferente são também reivindicados para expressar as diferenças entre as famílias. O tema das uniões matrimoniais entre membros de diferentes *famílias* ou *etnias*, tampouco é consensual e mobiliza soluções divergentes, se apresentando explicitamente como um desafio na constituição do coletivo, como pudemos ver. A centralidade do tema no cotidiano Pataxó Hãhãhã e as diferentes posições tomadas neste cenário parecem apontar para duas faces da construção de corpos relacionados - corpos de parentes - no mundo ameríndio: "*o corpo singular construído pelo coletivo de parentesco e o coletivo construído como corpo de parentesco*" (Viveiros de Castro 2002, p.445). Um universo em que o coletivo é apreendido como corporalidade, "*um corpo distributivamente coletivo*" (id., p.446).

Minha intenção é a de estar apresentando aqui algumas das dimensões do parentesco Pataxó Hãhãhã enquanto um modo de administrar a diferença. A perspectiva segundo a qual "*o problema da organização social e o problema da constituição corporal da pessoa são um só*" (Coelho de Souza 2004, p.28) marcou decisivamente a etnologia sul americana pelo menos desde o final dos anos 70 (tomando como referência Seeger et al. 1979). Neste sentido, pode ser bastante esclarecedor aproximar os Pataxó Hãhãhã de um outro contexto etnográfico, apresentado com densidade por Coelho de Souza. Em artigo de 2004, a autora recupera a vasta literatura que apoia a compreensão de que no pensamento timbira a condição de humano deve ser construída deliberadamente como assemelhamento corporal, engendrando as relações de parentesco como relações de substância. É a partir deste processo de produção dos corpos - e do dilema do incesto que o intersecta - que Coelho de Souza pretende apresentar os elementos de uma teoria indígena da Relação.

Não parece fortuito que Coelho de Souza (2004) comece o seu artigo tratando da "*potência metamórfica do incesto*" (id., p.25). O tema da transformação animal é recorrente na América indígena e poderá servir também aqui para uma aproximação entre contextos etnográficos diferentes. A autora parte da citação de dois breves relatos registrados entre dois grupos Timbira. Os Canela contam de um homem que passou a se comportar como animal depois de ter relações sexuais com a irmã. O casal enlouqueceu e, por fim, ela morreu e ele teve que ser mantido em um chiqueiro, morrendo em seguida (Crocker, 1990 *apud* Coelho de Souza 2004). Os Apinayé, por sua vez, relatam dois casos de homens que após cometerem incesto, transformaram-se em animais monstruosos semelhantes a cães (DaMatta, 1979 *apud* Coelho de Souza 2004).

Para os Xavante (Maybury-Lewis, 1967 *apud* Coelho de Souza 2004), a palavra *tsiwamnâr* designa tanto "incesto" como "metamorfose". De modo semelhante, Crocker traduz a expressão *to ayprè* como "tornar transformado". Os Ramkokamekra usam esta expressão para designar uma relação incestuosa. Ela qualifica o que ocorre na primeira, e apenas na primeira, relação sexual entre duas pessoas aparentadas. Esta transformação pode ser muito perigosa - como entre irmãos uterinos, causando morte ou loucura - ou, se é entre parentes distantes, menos perigosa, podendo abreviar em alguns anos as suas vidas. Assim encarada, a conversão de uma parenta em esposa, além de um ato de "reclassificação"³²⁷, é de pleno direito uma transformação. De fato, se tomarmos a proposta de Coelho de Souza, o problema do parentesco é antes o do "modo de transformação" dos corpos das pessoas do que um tipo particular relacionamento entre elas (2004 p.29).

Como explica Coelho de Souza, a relação entre incesto e transformação é consistente com a experiência timbira do parentesco como um processo de produção de semelhantes (produção de pessoas, de humanos) que tem por condição a diferença. Assim, a afinidade ou o sexo podem sempre conduzir a dois sentidos opostos: para perto - para a *produção do semelhante* - quando realiza a união de pessoas diferenciadas; *ou* para longe - para a *transformação em outro* - quando realiza a união de pessoas demasiado próximas, justamente o que ocorre no incesto.

327 O recurso à reclassificação abunda na literatura (Ladeira 1982, Melatti 1978 *apud* Coelho de Souza 2004)

Entre os Tupinambá de Olivença, na aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia, Patrícia Couto (2008, p.92) registrou o seguinte relato. Contava-se que ocorrerara há cerca de trinta anos, o índio Júlio tivera relações sexuais com a própria mãe. Ele foi expulso da aldeia e passou a ser conhecido como "Júlio Bicho", vivendo na mata, comendo carne crua e cultivando um aspecto horrendo, amendrontando as pessoas. O relato pode nos introduzir a uma série de narrativas sobre transformação animal naquela região etnográfica, o sul da Bahia, que apresentam algumas similaridades ao contexto Timbira apresentado por Coelho de Souza. No nível da formulação discursiva, é interessante observar que entre os Timbira ou no sul da Bahia (no caso dos relatos aqui apresentados) a relação entre incesto e transformação animal foi estabelecida através da narrativa de uma experiência temporalmente definida, recente, e não pela formulação de uma regra proibitiva ou pelo recurso a uma explicação causal. Isto pode estar ligado ao que Coelho de Souza apontou como caráter "tentativo, experimental" das noções em torno do sangue (2004 p.44).

O tema da transformação animal, em nosso contexto etnográfico, é também uma entrada possível para uma teoria nativa da Relação. No sul da Bahia, o território Pataxó Hãhãhã se encontra a poucos quilômetros da TI Tupinambá de Olivença, e a menos de duzentos quilômetros do território Pataxó (composto por seis terras indígenas na região extremo sul do estado). Esses povos se reconhecem como especialmente próximos entre os chamados *parentes* indígenas, o que se expressa, entre outras coisas, pelo amplo acolhimento de indivíduos de um e do outro grupo no território do próximo. No interesse de explorar o universo transformacional que serve de fundo para a gestão da diferença no contexto específico da TI Caramuru, eu também farei referência a este contexto mais ampliado, principalmente aos Pataxó do extremo sul, junto aos quais desenvolvi uma pesquisa durante a graduação em Aldeia Velha, Porto Seguro. Nesta aldeia, eu também conheci uma mulher Pataxó Hãhãhã chamada Adinólia. Ela passou alguns anos da infância no Caramuru, mas vive agora em território pataxó, com esposo e filhos, próximo ao núcleo urbano onde então trabalhavam. Ela enfatiza bastante a mudança na sua alimentação, conta que na *roça*, a comida de sua casa era preparada com pouco sal, "*comida de índio*", e ri dizendo que achava-a saborosa, mas que agora acostumou-se a comer *com tempero*. Significativamente, ela me

contaria no mesmo dia como o seu avô Leôncio, índio Kariri-Sapuyá, escapou de um primo que se transformara em onça e que tentara enredá-lo em um ardil durante uma caçada. Ela me explica que no passado os índios podiam “*encantar*”; em lugar de lhes sobrevir a morte, transformavam-se em algum animal e passavam a errar na mata. Hoje, ela diz, os índios não encantam, pois vivem entre os brancos, são batizados e comem sal, e quando dele se vai comendo, “*o sal é como se fosse um batismo*”.

É significativo que a hostilidade dos mortos se volte precisamente contra os parentes próximos. No Caramuru, um homem baenã também me contou que alguns índios, com a velhice, podem escapar à morte transformando-se em *bicho* (animal, figura animalizada ou mesmo a “*cumade*” caipora). Segundo ele, sob esta nova forma, eles se põem a perseguir seus parentes vivos mais próximos, especialmente as crianças ainda não batizadas. Ele mesmo havia sido vítima das perseguições de uma velha parente falecida.

A transformação animal que caracteriza o passado “pagão”, e que hoje o incesto (e também desregramento, como veremos) pode suscitar, é um sentido de retorno ao fundo de alteridade contra e a partir do qual a comunidade consanguínea constrói a sua identidade - se seguirmos o argumento de Viveiros de Castro (2002). A diferença é aqui, como em outros lugares, o ponto de partida do parentesco. É também Leôncio quem nos dá esta pista, quando diz a Jurema Souza (comunicação pessoal) que “*O índio é raciado com onça*”. Em outra aldeia Pataxó, o Craveiro, o senhor José³²⁸ conta que os seus antepassados que viviam nas praias de Porto Seguro não enterravam seus mortos, mas os queimavam para jogar suas cinzas no mar:

"porque os parente antigo eram pagão e se deixasse sem queimar, ou deixasse à toa, virava onça pelada". [E continua] "O índio só não vira bicho se ele for batizado. Agora, se não for batizado, ele pode virar bicho. Que o índio tem descendência de bicho, todo mundo sabe disso. (pausa) Tem sangue, né? Ninguém sabe de onde que veio a geração da gente. Então a transformação é essa."

O caráter hostil do parente tornado *bicho* é assinalado com a marca do desregramento e, no limite, da predação. Em Aldeia Velha, Maria d'Ajuda me relatou o caso de um homem

³²⁸ Ele foi entrevistado pelos pesquisadores pataxó Nayara e Kamayurá, que estão preparando uma publicação.

que *envurtava*. Ele batia na própria mãe e, tendo virado *bicho*, passou a viver no mato, vindo toda noite buscar a comida que sua mulher deixava fora de casa, “*ele vinha e comia, e de lá mesmo ele ia embora*”. No dia em que sua mulher não teve comida para lhe oferecer, ele entrou em casa, devorou a mulher e o filho e fugiu para o mato, onde permaneceu assombrando os moradores das proximidades.

Ainda fazendo trabalho de campo em Porto Seguro, contei à senhora Maria d’Ajuda e ao senhor Manoel Jorge (ambos Pataxó) a história do índio do Caramuru cujo primo teria virado onça. Eles logo me apresentaram a explicação para o que acontecera ao primo de Leôncio: “*Ele encantou!*”. A esse respeito, Manoel Jorge é quase esquemático:

Manoel Jorge: “*Encanta é gente, moço, que encanta! Perde aí no mato, não é de morrer, né? Tem aquela sina de virar um bicho qualquer, [...] encanta!*”

Hugo: Não é de morrer?

Manoel Jorge: “*É. Que às vezes o cara morre de fome, né? Morre de sede. Mas o cara que nasce pra ser encantado, come tudo na vida, ele come cobra, ele come búzio [...], ele come pau... E ali vai vivendo, né? Até encantar.*”

Se a condição de *bicho* nega a solidariedade dos iguais, ela também implica em um comportamento abusivo e inadequado em relação à comida: o *bicho* come demais e, o que é mais grave e mais radical, ele pode comer gente, inclusive parentes. Manoel Jorge oferece uma interpretação bastante precisa: a morte é condição humana, os homens estão condicionados a um regime limitado de comestibilidade; o *bicho*, não. Ele “*come tudo na vida*”, sobretudo o que os humanos não comem e, em consequência disso, nunca morre. Ele se encontra afastado tanto da forma humana como do referencial humano de vida social: vive no mato, afastado de todos, come sozinho e indiscriminadamente. Isso também nos aproxima dos Timbira, para os quais os mortos (mas também os estrangeiros e os animais) são desprovidos de *pahâm* (respeito/vergonha), vivendo insociável e desregradamente, inobservando a generosidade e a continência alimentar (Coelho de Souza 2004, p.30).

A importância dos marcadores alimentares (sal, comida crua, canibalismo) nestas narrativas como mediadores de disposições e afetos parece apontar para a ênfase indígena no compartilhamento de substâncias da convivência diária como base da construção de pessoas

relacionadas e solidárias entre si. As indicações sobre a transformação animal e o comportamento hostil de parentes mortos, por seu turno, nos remete ao resíduo final do processo de parentesco que, na morte, produz a alteridade - ou antes, como vimos, retorna a ela. “*O índio tem descendência de bicho, todo mundo sabe disso*”, diz o senhor José, no tom ao mesmo tempo seguro e evasivo que muitas vezes caracteriza a disposição dos pataxó para com estes assuntos. Ele explica onde reside o potencial de transformação: no *sangue*.

Os *antigos*, os *bravos*, em sua forma ambivalente humano-animal figuram para os Pataxó Hãhãhã (e para outros povos da região) o lugar de uma diferença original, marcada pela animalidade. Mas este passado mítico, às vezes se surpreende próximo - como o faz pelo *sangue* - pois ele diz respeito ao modo como este povo administra a diferença. “*O parentesco humano provém dali, mas não deve jamais (justamente porque pode sempre) voltar ali*” (Viveiros de Castro 2002, p. 420).

Se um conjunto de mudanças - inclusive alimentares - operam uma distinção com o passado *bravo*, a condição presente é também ela mesma portadora desta potência metamórfica, em mais de um sentido. O cessar das metamorfoses dos ancestrais é já um índice de como os Pataxó Hãhãhã consideram a si mesmos o produto de uma transformação (de *bravos* em *mansos*) que aconteceu em seus corpos ao longo das gerações³²⁹, no convívio com os brancos. Além disso, aqueles que *encantaram* no passado e partiram para longe do convívio com os parentes podem sempre reaparecer, num encontro carregado de um perigo que permanece latente: “*a gente não sabe se eles ainda circulam por lá pelas matas*”, dizia Adinólia depois de me contar a história de seu avô.

O perigo radical da diferença animal também se introduz em modalidades mais próximas de alteridade. Na TI Caramuru, uma senhora certa vez hesitou em me contar que sabia de uma velha índia já falecida que, no passado, virava *bicho* e se punha a perseguir os parentes. Ela mostrava, de início, algum receio em comprometer outras pessoas com o seu relato, pois a família daquela índia “*teve geração*”. Por fim, decidiu confidenciar-me: “*ela é da raça dos [fulano de tal]*”. O relato estava politicamente situado: os *fulano de tal*, ela alega,

³²⁹ E também, em algum nível, como que condensado em suas trajetórias individuais, como sugere o inspirador relato de Adinólia.

ocupam hoje as antigas terras de seu pai que ela, também índia, mas de outra família, pretende reaver. O relato nos conduz a uma dimensão desafiadora para a compreensão do quadro de diversidade étnica interna aos Pataxó Hãhãhã. Significativamente, tanto a índia que virava *bicho* como os parentes que ela perseguia eram, ao tempo do ocorrido, índios de recente contato, vindos do *mato* para a reserva. Em sua fuga, eles corriam desde a localidade onde viviam até outra região da reserva, onde pediam abrigo ao pai da narradora ou a um seu vizinho, ambos indígenas vindos de outras regiões, aos quais os perseguidos contavam em um português pouco articulado as razões de sua aflição. O local onde seu pai os acolhia é justamente aquele sobre o qual a narradora reclama direitos, enquanto lamenta a ineficiência de seus netos, que não se juntaram aos outros na *retomada* da área. Como sabemos, origem familiar e engajamento em uma retomada são os dois modos - nem sempre convergentes - de reivindicar direitos sobre uma parcela de terra específica. Ao longo da *luta* pela reconquista do território, as diferentes famílias ora se aliam, ora se opõem em torno a estas duas formas de articular o seu pertencimento ao território e a um lugar. Estes processos nunca acabados de localização das famílias e familiarização das localidades (Comerford, 2003, p.41) modelam-se em concomitância com a gestão da diferença. Neste breve relato surpreendemos em torno de noções locais de *raça* e *geração* (que também podemos referir ao *sangue*) a insistência de uma diferença interna, mas também, o que aqui mais interessa, a continuidade de *um modo particular de operar a distinção entre famílias*, - ou de falar da *diferença* ela mesma- em que a metamorfose animal, ou antes uma perene ambiguidade da condição de humano, joga um papel importante.

BIBLIOGRAFIA

BIERBAUM Bernhard. 2008. O Antigamente e o Hoje em Dia (Nota Inéditas de 1988-1989). In: Agostinho da Silva, Pedro. et al. Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: Subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. V.da Conquista: UESB, 2008. pp.367-374

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico. Dissertação de Mestrado PPGCS/UFBA.

- CARVALHO, Maria Rosário & SOUZA, Jurema. 2000. “Raça, Gênero e Classe em perspectiva comparativa: nordeste do Brasil e Amazônia ocidental”. Anais do I Simpósio Internacional "O Desafio da Diferença": articulando gênero, raça e classe. Salvador: UFBA.
- CARVALHO, Maria Rosário. SOUZA, Jurema. SOUZA, Ana Cláudia. e PEDREIRA, Hugo.(organizadores) Mapeando Parentes: identidade, memória, território e parentesco na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu. Salvador: Edufba, 2012.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. Parentes de Sangue: Incesto, Substância e Relação no Pensamento Timbira. Revista Mana 10(1): 25-60.
- COMERFORD, John Cunha. Como uma família: Sociabilidade, território de parentesco e sindicalismo rural. Coleção Antropologia da Política, Editora Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2003.
- COUTO, Patrícia Navarro. 2008. A morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA. Dissertação de Mestrado PPGCS/UFBA
- PEDREIRA, Hugo. 2014. Saber Andar: Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha. Trabalho final de graduação. FFCH/UFBA.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987 [1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: J.P. de Oliveira (org.), Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero. pp.11-29
- SOUZA, Jurema Machado. 2007. Trajetórias Femininas Indígenas: Gênero, Memória, Identidade e Reprodução. Dissertação de Mestrado PPGCS/UFBA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify. pp.401-456