

Retomar a língua, lutar pela terra: uma reflexão a respeito da língua pataxó em processo de retomada

Larissa Moreira Portugal¹

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0002-2615-3326>

larissa.mportugal@gmail.com

Introdução

“Ensinar a língua pataxó é como lutar pela terra” – assim afirma o professor Itajá Braz à pesquisadora indígena Anari Bomfim (2012, p. 103) no contexto de sua dissertação pioneira sobre o processo de “retomada”² da língua pataxó, denominada “*patxohã*”. Atualmente, o *patxohã* é ensinado na maioria das escolas indígenas desse povo, por meio da disciplina Língua e Cultura. Contudo, mais que uma simples comparação entre a luta pela terra e o ensino da língua, a afirmação parece apontar para uma conexão entre língua e território que está inscrita na memória e na história indígena. A afirmação nos convida, portanto, a refletir sobre os sentidos atribuídos a esse movimento. Ensinar a língua é como lutar pela terra porque, assim como o território pataxó tem sido retomado após inúmeras experiências de expropriação e esbulho, a língua também tem sido retomada após um longo processo de “*silenciamento*” e “*adormecimento*”, como se verá ao longo da reflexão.

Neste artigo, pretendo elaborar uma análise a respeito do *patxohã*, língua pataxó em processo de retomada. Parto do pressuposto de que, assim como não se pode compreender o silenciamento da língua deste povo – por muito tempo dada como extinta – sem levar em conta o despojo territorial a eles imposto, também seria um equívoco

-
- 1 Este artigo é fruto de uma pesquisa de doutorado em andamento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (Processo 2023/07567-8).
 - 2 Os termos grafados com aspas e itálico correspondem a categorias utilizadas pelos Pataxó, tanto em português quanto na língua *patxohã*. A partir da sua segunda menção, porém, esses termos passam a ser incorporados ao texto sem o destaque gráfico.

refletir sobre a sua retomada linguística sem articulá-la a uma política indígena mais ampla. Isso porque, assim como se observa entre outros povos indígenas envolvidos em projetos de retomada e revitalização linguística, os Pataxó têm demonstrado que não buscam, necessariamente, o reconhecimento do patxohã segundo os modelos linguísticos convencionais e conservadores (Braz, 2016). A retomada da língua, por eles conduzida de maneira autônoma e coletiva, visa, antes de tudo, fortalecer e impulsionar uma política mais ampla pela “valorização da cultura e da identidade”, conforme argumenta Bomfim (2012), de modo articulado à luta por seus territórios invadidos e expropriados.

O artigo fundamenta-se na literatura dedicada aos estudos da língua e do território entre os Pataxó. Quando pertinente, recorro também à minha própria experiência de pesquisa com esse povo, cujo tema central – seus modos de festejar e cantar – envolve o interesse pelos deslocamentos territoriais e pelas práticas linguísticas. Na primeira parte, contextualizo o território e a territorialidade pataxó, apresentando, sob uma perspectiva histórica, a relação entre o esbulho territorial e o silenciamento da língua. Na segunda seção, com base em um conjunto de pesquisas sobre a retomada linguística (Bomfim, 2012; Santana, 2016; Braz, 2016; Cunha, 2018; Rolim, 2019; Silva, 2022; Gonçalves, 2022), ofereço uma descrição do patxohã, enfatizando os seus efeitos nos contextos ritual, cotidiano e escolar. A partir disso, proponho uma leitura da língua em retomada enquanto um movimento inventivo e “polifônico” (Bakhtin, 1981).

Por fim, tomo como referência tanto as retomadas territoriais no extremo sul da Bahia quanto proposições teóricas sobre a imbricação entre língua e território no âmbito de projetos linguísticos indígenas (Rubim; Bomfim; Meirelles, 2022; Durazzo & Bonfim, 2023). Meu objetivo é demonstrar de que maneira o movimento pataxó de “luta pela terra” (Bomfim, 2012) se articula à sua experiência de retomada linguística, compondo, assim, uma política indígena criativa de reconstituição de um território – tanto geográfico quanto existencial³ – que tem a história e a memória do(a)s mais velho(a)s como eixo referencial.

Do deslocamento territorial ao silenciamento da língua

As aldeias pataxó distribuem-se pelo extremo sul da Bahia e pelo estado de Minas Gerais, abrangendo cerca de doze Terras Indígenas, todas em diferentes etapas do processo de demarcação. Dentre elas, oito situam-se no extremo sul da Bahia (nos municípios de Prado, Itamaraju, Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália) enquanto quatro localizam-se em

³ A ideia de abordar o território em sua dimensão geográfica e existencial inspira-se na reflexão de Renato Sztutman (2018) sobre as experiências ameríndias de retomada e resistência. O autor desenvolve sua análise a partir do diálogo com a filósofa Isabelle Stengers – mais precisamente com o seu conceito de “reclaim”/“reativar” – que, por sua vez, reverbera em sua obra as teorias de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Minas Gerais (nos municípios de Carmésia, Itapecerica, Araçuaí e Açucena). De modo geral, as aldeias em Minas Gerais são habitadas por famílias pataxó que migraram após o “massacre” conhecido como “*Fogo de 51*” (que abordarei a seguir), ocorrido em 1951 na aldeia Barra Velha, situada em Porto Seguro, Bahia. Já uma parte significativa das aldeias no extremo sul da Bahia, conforme levantamento de Parra, Pinheiro e Cardoso (2017), é fruto das retomadas territoriais realizadas pelos Pataxó a partir de meados da década de 1990⁴.

Juntamente com os Xakriabá, Krenak, Maxakali, Pataxó Hahãhãi, Tupiniquim e outros povos que habitam o norte de Minas Gerais, sul da Bahia e norte do Espírito Santo (precisamente entre os rios de Contas, Jequitinhonha e Doce), os Pataxó compõem uma área etnográfica denominada, na etnologia, como “Leste Etnográfico” (Melatti, 2016)⁵. Filiados ao tronco Macro-Jê e à família linguística Maxakali, desde que a sua língua ancestral foi “adormecida” na memória do(a)s mais velho(a)s, os Pataxó têm o “português local” (Bomfim, 2017), ou o chamado “português indígena” (conceito que será desdoblado adiante), como principal língua falada em seu cotidiano. Entretanto, desde o início do processo de retomada linguística, moradores de aldeias localizadas tanto na Bahia como em Minas Gerais, estão reaprendendo e reinserindo a língua ancestral em seu vocabulário diário e no ensino escolar⁶.

Falo em termos de “reaprender” e “reinserir” porque, em meados do século passado, a língua pataxó – à semelhança de outras línguas indígenas, especialmente das regiões Leste e Nordeste do Brasil (Durazzo & Bonfim, 2023) – foi considerada “extinta” desde um prognóstico elaborado em 1939 por Čestmir Loukotka, linguista e antropólogo checo especialista em línguas indígenas sul americanas. De acordo com Loukotka (1939), a língua pataxó, sendo uma das menos conhecidas à época, provavelmente se encontrava extinta, e o conjunto de palavras que se tinha à disposição, a partir de três fontes documentais, somava apenas 95. Por outro lado, como tem demonstrado os próprios Pataxó, em “contraposição” (Gonçalves, 2022) ao prognóstico de Loukotka, sua língua jamais esteve extinta; ela estava apenas adormecida na memória do(a)s anciã(o)s devido aos violentos

4 Diversas aldeias pataxó em Minas Gerais também são fruto de retomadas territoriais (Gonçalves, 2022). Destaco apenas as retomadas no extremo sul da Bahia em razão do recorte do texto.

5 O Leste Etnográfico comprehende os povos indígenas situados nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e no sul e extremo sul da Bahia (Melatti, 2016). Como apontado por Carvalho (2024), em dossiê recente sobre a região, essa é uma área marcada por grande diversidade cultural e linguística, com povos majoritariamente filiados ao tronco Macro-Jê, embora também estejam presentes grupos do tronco Tupi, além de falantes de línguas não classificadas, que compartilham vínculos históricos, linguísticos e cosmológicos.

6 Observa-se, contudo, que essa retomada se expressa de formas distintas, resultando em um processo de variação linguística entre as aldeias dos dois estados (Conceição, 2016).

e sistemáticos episódios vivenciados desde o primeiro contato com os “*ídxihy*” [brancos], que os fez silenciá-la.

Neste ponto, cabe mencionar, segundo apontam os registros históricos e etnológicos (Wied-Newuied, 1989; Carvalho, 1977; Sampaio, 2000), que o domínio territorial dos Pataxó sempre correspondeu à faixa do atual extremo sul baiano, embora a sua presença tenha sido registrada, desde o século XVI, entre o rio João de Tiba, em Santa Cruz Cabrália, e a margem norte do rio São Mateus (ou Cricaré), no atual estado do Espírito Santo. Isso se deve ao fato de que, assim como outros grupos indígenas que viviam na região – como os Monoxó, Kutatoi, Maxakali, Makoni, Kopoxó e Panhame – e apresentavam intensa mobilidade, os Pataxó habitavam um amplo território que se estendia do litoral baiano até os chamados Sertões do Leste, passando pelos interflúvios e pelas áreas de mata atlântica.

Além disso, indícios arqueológicos e etnológicos sustentam a hipótese de uma “unidade sociológica” entre os Pataxó e esses outros povos, respaldada em fatores como a semelhança organizacional, cultural e linguística. Tais hipóteses também sugerem que esses grupos eram aliados em contexto de guerra contra os Borum [denominados genericamente como Botocudos], que dominavam a bacia do rio Mucuri e o sul do médio Rio Doce (Paraíso, 1994). Sobre as formas pataxó de habitar e se relacionar com outros povos, o professor e pesquisador indígena Uilding Braz descreve:

Antes da chegada dos não indígenas, nosso povo vivia livre pelas grandes matas em busca de caças, coletando frutas, procurando lugares próximos a rios para a captura de peixes. Passavam um bom tempo pelas matas e depois iam descendo para o litoral [...]. Assim, andavam por toda aquela mata delimitando e fiscalizando, de certa forma, o território. Nessas caminhadas se encontravam com outros povos, dentre os quais estão os *ihnûy* (irmãos) Maxakali, com os quais faziam alianças temporárias, e os nossos arquirrivaos Botocudos, com os quais guerreavam junto aos Maxakali (Braz, 2016, p. 14).

Entretanto, no final do século XVIII e início do século XIX, a maioria da população indígena desta região já se encontrava “sedentarizada” no entorno das vilas coloniais costeiras (Carvalho; 1977; Grünwald, 1999; Sampaio, 2000), criadas para operar como “mecanismo viabilizador” do “programa civilizacional” (Cancela, 2015), submetendo as populações indígenas por meio da repressão de costumes, do trabalho para os brancos, da conversão ao catolicismo e da imposição da língua portuguesa⁷. Soma-se a isso que, em

⁷ Todavia, de acordo com o historiador Francisco Cancela (2015), o processo de sedentarização não foi vivenciado de forma passiva pelas populações indígenas. Apesar da repressão contra o uso das línguas nativas e a realização de festas e rituais, os indígenas criaram formas de burlar o esquema de vigilância colonial nesses espaços. Dessa forma, marcaram no processo de ocupação seus próprios códigos e signos por meio de traços da língua, saberes e costumes, além de terem vivenciado trocas culturais

razão das constantes reclamações dos moradores dessas vilas, que atribuíam aos indígenas os constantes ataques às suas casas e plantações, o Presidente da Província da Bahia determinou, em 1861, o aldeamento compulsório de todos os grupos indígenas da região em uma única aldeia localizada entre os rios Caraíva e Corumbau, no atual município de Porto Seguro (Carvalho, 1977). O objetivo era liberar a área para a expansão econômica e civilizar os considerados “índios hostis e selvagens”, que dificultavam o avanço colonial ao continuarem habitando as matas entre os estados de Minas Gerais e Bahia, nas imediações do Monte Pascoal.

Nesse aldeamento, embora tenham sido reunidas frações de diferentes povos – como os Maxakali, Borum, Tupiniquim e Kamakã-meniã, além de indígenas que já habitavam as vilas – o etnônimo pataxó prevaleceu, tanto pelo seu maior contingente populacional quanto pelo fato da área incidir em território tradicionalmente ocupado por este povo (Carvalho, 1977). Denominada, primeiro, aldeia Bom Jardim, mais tarde foi nomeada Barra Velha, sendo atualmente reconhecida pelos Pataxó como sua “*aldeia-mãe*”, por dela ter se originado a maioria dos seus “*troncos velhos*” [famílias mais antigas] como grande parte de suas tradições (Sotto-Maior, 2007).

Uma vez aldeados em Barra Velha, os Pataxó permaneceram até o século XX relativamente isolados do contato com os brancos. A exceção eram as relações mantidas com pescadores, agentes religiosos e pequenos comerciantes de vilas circunvizinhas, como Caraíva e Corumbau, com os quais trocavam artefatos, farinha de mandioca, peixe e piaçava da mata, ou quando faziam viagens a esses e outros vilarejos, também próximos, para participarem de missas e festejos católicos (Carvalho, 1977; Grunewald, 1999; Sampaio 2000). Nesse período “*viviam sossegados*” entre os “*taputary*” [parentes], praticando suas festas e seus rituais, e realizando atividades cotidianas, como a pesca, a coleta de mariscos, a extração de vegetais e o cultivo de roças (Souza, 2012). Além disso, mantinham relações de troca e comércio com outros grupos indígenas, por eles denominados “*tapuya*” [índios bravos], possivelmente os Maxakali, que incursionavam no litoral, vindos do interior das matas (Bomfim, 2012).

No entanto, em 1943, foi iniciado um projeto de criação de uma Unidade de Conservação e Preservação Integral (doravante Parque Nacional do Monte Pascoal) no local reputado como o ponto exato do suposto “descobrimento” do Brasil⁸. A proposta, que previa a incorporação da aldeia Barra Velha e a derradeira “civilização” territorial da região,

e linguísticas com outros grupos que formavam a população local, incluindo indígenas de diferentes origens e grupos africanos.

8 Embora o projeto de criação date de 1943 (Decreto nº 12.729 de 19 de abril de 1943), sua implantação só ocorreu, de fato, em 1961, com o Decreto nº 242 de 29 de novembro de 1961.

com a consequente retirada dos Pataxó daquela área, resultou, em 1951, no massacre conhecido como Fogo de 51. O episódio, fartamente analisado pela literatura etnológica, é definido por Carvalho (2009) nos termos de um “evento crítico” – ou seja, como “quebra” do cotidiano, no sentido proposto por Veena Das – continua sendo rememorado pelos Pataxó até os dias atuais como um tempo de “guerra” e “sofrimento” (Gonçalves, 2022). Afinal, tratou-se de um evento marcado pela ação violenta da polícia baiana, que atacou Barra Velha, causando mortes, tortura e perseguição contra homens, mulheres e crianças, e culminando em uma profunda desarticulação social com a dispersão e diáspora indígena.

A partir desse episódio, as famílias pataxó seguiram caminhos diversos, vivenciando experiências distintas com a alteridade (Souza, 2012; Cardoso, 2016). Algumas se refugiaram nas matas ou abriram novos lugares no extremo sul da Bahia; outras perambularam por cidades ou buscaram moradia e trabalho em fazendas próximas como estratégia de sobrevivência, o que, em muitos casos, resultou em alianças e casamentos com não-indígenas (Grossi, 2004; Sampaio, 2000)⁹. Já outras alcançaram o Estado de Minas Gerais, onde fundaram novas aldeias, ou se uniram aos Maxakali, com quem possuíam afinidades sociais e linguísticas. Nessa conjuntura, embora parte das famílias Pataxó tenha retornado para Barra Velha nos anos seguintes, permanecendo na região mesmo diante dos conflitos com a gestão do Parque Nacional do Monte Pascoal, que as proibiam de cultivar roças e usufruir do território, é importante fazer algumas observações. Conforme demonstram algumas pesquisas (Carvalho, 1977; Sampaio, 2000; Bomfim, 2012; Cardoso, 2016; Braz, 2016; Rolim, 2019; Gonçalves, 2022), este conjunto de acontecimentos não resultou apenas em um esbulho territorial, mas também em uma forte “supressão” do seu universo simbólico (Rolim, 2019), pois à medida que se deu a expropriação dos seus territórios, também se deu a negação da sua “identidade” e “cultura”.

Como consequência, além de manterem a partir daí um contato permanente com os brancos, sendo obrigados a conviver com as formas não-indígenas de gestão territorial, os Pataxó passaram a “esconder sua identidade étnica, aceitando a denominação genérica de caboclos” (Silva, 2022). Junto a isso, foram silenciando a língua e incorporando o português como estratégia de sobrevivência e resistência em um contexto de sofrimento e perseguição (Bomfim, 2012, p. 33). Ariane Santos (2016), em sua pesquisa sobre a “oralidade pataxó através dos tempos”, demonstra como o silenciamento da língua do seu povo, e a consequente incorporação do português, relaciona-se diretamente com a expropriação territorial:

⁹ Pesquisas indicam que as relações de aliança, troca e casamento entre os Pataxó e populações negras da região se intensificaram a partir da diáspora provocada pelo Fogo de 51 (Carvalho, 1977; Cardoso, 2016; Grossi, 2004).

Os pataxó de Barra Velha foram violentamente massacrados, mortos, dizimados, expropriados de suas terras, foram obrigados a se abrigarem na mata ou mudarem de território [...] Ficamos impedidos de andar livremente por nosso território, não podíamos fazer nossa roça para nossa subsistência [...] 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 [...] Portanto, ao longo dos anos, o português passou a ser nossa primeira língua [...] não porque escolhemos, mas porque fomos forçados a falá-lo em nosso cotidiano (Santos, 2016, p. 14).

Não obstante, como argumenta Anari Bomfim (2012), o cenário de violência e dispersão imposto aos Pataxó, longe de aniquilar por completo a sua língua, fazendo-a desaparecer, acabou sendo a causa de sua reconfiguração, pois mesmo diante de um processo de opressão, ela deixou de ser plenamente praticada no cotidiano, mas não desapareceu. Pelo contrário, “sobreviveu adormecida” na memória do(a)s mais velho(a)s, sendo preservada em vocábulos e cantos que se mesclaram a um português “indigenizado”, resultado da “apropriação” e “ressignificação” linguística dos indígenas diante do silenciamento de suas línguas ancestrais (Gorete Neto, 2022)¹⁰. Tanto que, apesar das sistemáticas violências, a língua outrora silenciada está sendo reativada e fortalecida por meio de um esforço coletivo promovido desde 1998 por um grupo de pesquisadores e professores pataxó. Denominado, mais tarde, Atxohã, o grupo iniciou um projeto de imersão na língua, cultura e história do seu povo a fim de “*inteirar*” – isto é, juntar para fazer crescer – a língua que estava adormecida na memória do(a)s anciã(os) (Bomfim, 2012, p. 22). Esta língua passou, então, a ser denominada Patxohã [língua de guerreiro].

Retomar a língua: fortalecer a cultura e a identidade pataxó

Muito embora seja caracterizada por alguns como uma experiência “pioneira” de retomada linguística (Franchetto, 2020, p. 30) devido às singularidades em sua gênese e em seu desenvolvimento, o caso do patxohã, como se sabe, não consiste no único exemplo de projeto de revitalização e retomada de língua nas terras baixas da América do Sul. Em um artigo recente, Leandro Durazzo e Evandro Bonfim (2023) apontam que projetos linguísticos semelhantes têm sido promovidos por uma quantidade significativa de povos

¹⁰ Para a linguista Maria Gorete Neto (2022, p. 218), a “indigenização” da língua portuguesa, observada entre muitos povos indígenas no Brasil, carrega marcas dos saberes coletivos, das línguas ancestrais, das histórias, trajetórias e cosmologias de cada povo, manifestando-se a níveis estruturais, no léxico, na oralidade e também em produções textuais escritas. Nos últimos anos, o tema tem ganhado visibilidade sobretudo pela crescente presença de estudantes indígenas nas universidades (ver, por exemplo, Rodrigues, 2018).

indígenas que, no século passado, quando não tiveram suas línguas consideradas extintas, perceberam que seus idiomas estavam pouco a pouco deixando de ser falados. A maioria desses povos, dentre os quais os Tuxá, Kiriri, Anacé, Tapeba, Pankararu, Tupinambá, Xakriabá e Puri são alguns exemplos, habitam principalmente o Leste e o Nordeste do Brasil, mas também se observam iniciativas como essa em outras partes do país, como é o caso do povo Kokama, no Estado do Amazonas (Rubim, 2016). Além disso, alguns desses coletivos têm afirmado com veemência que os “encantados” – entidades espirituais centrais na cosmologia de diversos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul – são os verdadeiros protagonistas e impulsionadores das experiências de retomada e revitalização linguística, reconhecendo-os como “mestres” ou “donos” das línguas ancestrais. Nesse caso, a atividade de transmissão e tradução das chamadas “línguas encantadas” tem sido desempenhada por sujeitos “especialistas”, como os pajés, ou outras pessoas consideradas experientes na comunicação ritual com esses seres (Durazzo & Bonfim, 2023).

Entre os Pataxó, embora os “encantados” também ocupem lugar importante em sua cosmologia, atuando como “auxiliares” em diversos âmbitos da vida, seja no cotidiano ou nas lutas políticas (Grossi, 2008; Cardoso, 2016; Gonçalves, 2022; Portugal, 2022)¹¹, não há, ao menos inicialmente, uma associação entre essas entidades e a origem da retomada linguística. Porém, reconhecer que não há uma associação *a priori* não significa afirmar que inexiste uma conexão *a posteriori*. Na verdade, é possível que a partir da retomada, o patxohã tenha multiplicado e intensificado formas de comunicação entre humanos e encantados. Um exemplo expressivo dessa multiplicação é o que se observa no caso do “Awê”, ritual inicialmente associado aos encontros com outros grupos indígenas que incursionavam pelo litoral do território Barra Velha (Bomfim, 2012, p. 35) e, posteriormente, mobilizado como prática de “representação cultural” em contextos interétnicos com não indígenas (Grünewald, 1999). Se, em suas primeiras formas, os cantos do Awê eram predominantemente entoados no mencionado português indígena, com poucas palavras na língua pataxó, desde o início da retomada linguística a situação tem se transformado. A partir de então, esse ritual – que hoje em dia recebe outras designações, como “Dawê”, na aldeia Barra Velha – além de ser realizado cada vez mais em contextos internos às comunidades, passou a incluir um conjunto significativo de cantos em patxohã, presenciando, também, um aumento considerável na manifestação de encantados (Nascimento, 2018)¹².

11 Na cosmologia pataxó, os encantados podem ser tanto espíritos que tiveram origem em tempos míticos, quanto os espíritos de parentes, homens e mulheres, que na hora da morte se encantaram.

12 Vale destacar que os sonhos e a incorporação (ou “encaboclameto”, como denominam) são as duas principais vias de comunicação entre os Pataxó e os encantados. As incorporações ocorrem, geralmente, em contextos rituais, como no Awê, mas também em ocasiões festivas, como nos “sambas”

Desse modo, ainda que o caso dos Pataxó não seja o único exemplo de retomada linguística entre os povos indígenas, pode-se afirmar, de acordo com Anari Bomfim (2012), que este tem sido um caso reconhecido por pesquisadores indígenas e não indígenas, linguistas e antropólogos, como uma experiência não somente pioneira, mas também inovadora. Isso por dois motivos. Primeiramente, porque, quando iniciaram os estudos para a recuperação da língua, os Pataxó optaram por conduzir o projeto de forma independente, sem o auxílio de linguistas não indígenas. Desde o início, a proposta foi concebida como um compromisso assumido pelo próprio povo, que desejava conduzir a tarefa de maneira coletiva e “autônoma”, em consonância com a realidade e o jeito de ser Pataxó. Por outro lado, a escolha também esteve relacionada ao fato de que, no início, houve certo “descrédito” por parte de linguistas vinculados a abordagens conservadoras, que em parte não “levavam a sério” a possibilidade de uma língua considerada “extinta” ser retomada (Bomfim 2012, p. 73-76)¹³.

Sendo assim, foi com o apoio do Conselho de Caciques¹⁴ e associações indígenas locais, que o grupo Atxohã deu início, em 1998, a um trabalho autônomo e independente de resgate linguístico por meio da criação do projeto intitulado “Projeto de Pesquisa e Documentação da Língua e Cultura Pataxó”. À época, como se discutirá adiante, os Pataxó viviam um período de intensa mobilização pela recuperação dos seus territórios no extremo sul da Bahia, de modo que já se observava uma “preocupação”, por parte das lideranças e do(a)s mais velho(a)s, com a “valorização” da cultura e da identidade indígena, especialmente os rituais, artefatos, pinturas, adornos e a língua¹⁵, como estratégia de “fortalecimento” da luta territorial (Bomfim, 2017, p. 307).

Quanto ao cenário sociolinguístico que aqui nos interessa, observou-se, naquele momento, o seguinte quadro: a presença de uma geração mais antiga – como o velho Tururim e as velhas Vicentina e Zabelê, considerados os “últimos falantes”¹⁶ – que ainda

– festeiros realizados em diversas aldeias no extremo sul da Bahia, durante os dias dedicados aos santos católicos dos quais as famílias indígenas se consideram “devotas”. Nessas festas, além de receberem os encantados, os indígenas cantam um gênero musical local de nome homônimo (“samba”), que apresenta semelhanças, mas também diferenças, em relação ao Awê. Com base em minha experiência de pesquisa junto aos Pataxó, percebo que, embora atualmente se registre a presença de diversos cantos na língua patxohã, o português indígena ainda se mantém como principal língua de referência nos sambas.

13 As abordagens linguísticas às quais os Pataxó se referem são os modelos estruturalistas que tomam a língua como um objeto de estudo central, mas ignoram as suas relações com a cultura, a identidade e a ideologia (ver Bomfim, 2012; Braz, 2016).

14 Organização supra-aldeã formada em 1995 por lideranças Pataxó e Pataxó Hähähai, com o objetivo de tratar de temas politicamente relevantes em uma escala mais ampla (ver Cardoso, 2016).

15 A respeito do conceito de cultura como uma categoria mobilizada pelos Pataxó em um sentido político, especulativo e reflexivo ver Pedreira (2013) e Cardoso et. al. (2019)

16 Tururim Ferreira, Vicentina Ferreira e Zabelê Ferreira são reconhecidos como os últimos falantes da língua ancestral pataxó. Conhecidos como o(a)s “línguas” – termo dado àqueles que atuavam como mediadores linguísticos em contextos de contato, seja com outros indígenas ou não indígenas

conservava fragmentos da língua, e a utilizava esporadicamente por meio de cantos e da verbalização de algumas frases, mesclando o português (marcado por um ritmo “arrastado” e “descansado”, no nível “prosódico”) com elementos da língua indígena (Bomfim, 2012, p. 49). Havia também uma geração intermediária – como Kanatyó, Patxyó, Maria Coruja, Anaíde e Arawê, entre outros – que detinha conhecimento de cantos e frases criados a partir das palavras aprendidas com o(a)s mais velho(a)s. E por fim, a geração do Atxohã, que, movida pelo desejo de “valorizar” e “fortalecer” a cultura pataxó em um contexto de forte mobilização pelo território, se apropriou dessas palavras “soltas”, bem como das frases e dos cantos preservados, com o intuito de “inteirar” a “metade” da língua, ampliando o léxico e “recriando” novos termos a partir dos fonemas *p*, *a*, *xô* recorrentes nas palavras que detinham (Bomfim, 2012, p. 59).

Utilizando gravadores e máquinas fotográficas, o grupo passou, assim, a realizar incursões em diversas aldeias pataxó para escutar atentamente o(a)s anciã(o)s – figuras de suma importância, tanto para que a língua, durante todo esse tempo, não fosse completamente esquecida, quanto para que ela se mantivesse viva na memória coletiva, podendo ser fortalecida, anos mais tarde, a partir do trabalho de retomada promovido pela geração mais jovem. Contudo, vale mencionar que além das visitas às aldeias, o grupo realizou uma imersão significativa em registros históricos, linguísticos e etnológicos sobre a língua pataxó (Bomfim, 2012, p. 75). Dentre esses registros, merece destaque, por exemplo, o “encontro” (Cardoso et. al., 2019) dos Pataxó com a obra *Viagem ao Brasil*, do naturalista alemão Maximiliano de Wied-Neuwied, publicada pela primeira vez em 1820, que consta como um dos documentos etnológicos mais antigos sobre os “costumes” e as “línguas” dos povos indígenas do Leste do Brasil, incluindo os Pataxó.

Juntamente ao glossário de Wied-Neuwied, foram considerados os registros de Curt Nimuendaju, Čestmir Loukotka, Pedro Agostinho, Greg Urban e Aracy Lopes, dentre outros viajantes, linguistas e antropólogos que, somados à memória do(a)s mais velho(a)s, foram de extrema relevância para a pesquisa, pois serviram como materiais “complementares” ao trabalho de campo realizado nas comunidades (Bomfim, 2012, p. 33). Em relação a tais fontes escritas, é interessante observar que, embora nelas tenham sido identificadas palavras associadas tanto ao tronco linguístico Macro-Jê quanto ao Tupi – levando em conta a relação histórica dos Pataxó com povos de origem tupi, sobretudo os Tupiniquim e Tupinambá (Bomfim, 2017) – inicialmente foram coletadas apenas palavras reconhecidas pelo(a)s anciã(o)s, bem como termos identificados como pertencentes à língua pataxó, o que demonstra a primazia conferida à memória do(a)s mais velho(a)s.

(Bomfim, 2012) – vivenciaram o episódio do Fogo de 51, e foram importantes lideranças na luta pelo reconhecimento territorial, pela conquista de direitos, e no processo de retomada da língua pataxó.

Entretanto, como no percurso da pesquisa os pesquisadores do Atxohã também realizaram expedições aos Maxakali, que vivem em Minas Gerais, no objetivo de analisar e comparar palavras da língua maxakali, isso resultou na averiguação de que uma quantidade significativa de vocábulos conservados pelo(a)s mais velho(a)s também eram faladas por outros povos, como os Maxakali e Botocudo, com os quais os Pataxó mantiveram um permanente intercâmbio social e linguístico, por meio das relações de aliança e guerra (Sotto-Maior, 2007). Por essa razão, conforme argumentam pesquisadores que analisam o processo de retomada do patxohã (Bomfim, 2012; Silva, 2022; Gonçalves, 2022), não é possível determinar com precisão se as palavras preservadas pelo(a)s anciã(o)s são empréstimos linguísticos provenientes desses povos, ou se foram os Pataxó que as transmitiram a eles. Segundo Bomfim (2012):

A língua pataxó conhecida pelos mais velhos também foi resultado do processo de relações de contato interétnico [...] desde antigamente, já que identificamos vocábulos também encontrados nas línguas desses povos com que os pataxós mantinham contato, os quais passaram a ser parte do vocabulário pataxó, constituindo também como elemento linguístico identitário, como percebemos na fala dos mais velhos e do próprio povo hoje [...] Como, por exemplo, a palavra *miäga, jokana, jöpek, kuparaka*, que também são faladas pelo povo Pataxó (Bomfim 2012, p. 50-76).

Aliás, como aponta a literatura etnológica (Carvalho, 1977; Sampaio, 2000; Grünewald, 1999), desde a sua criação, em 1861, a aldeia Barra Velha foi ela mesma um ponto de encontro entre diferentes povos, pois além de reunir frações de diferentes grupos indígenas, tornou-se local de passagem para outros tantos, indígenas e não indígenas, que habitavam as matas do Leste e transitavam pela região litorânea. Portanto, ainda que parte das palavras faladas pelos Pataxó tenha sido emprésticos linguísticos de outros povos, o que se destaca é o fato de que tais vocábulos se mantiveram vivos e conservados na memória do(a)s mais velho(a)s, mesmo com uso esporádico, e agora estão compondo o léxico do patxohã. O vocabulário, que inicialmente contava com apenas 200 palavras, foi ampliado no processo de inteiramento e hoje reúne cerca de 2.500 termos, além de frases registradas em cartilhas e outros materiais didáticos, que foram incorporados às escolas indígenas e passaram a circular no cotidiano das comunidades. Apesar da proximidade lexical com a língua maxakali, essas frases seguem majoritariamente a estrutura sintática da língua portuguesa, devido à proximidade que já tinham os Pataxó, adultos e jovens, com a estrutura gramatical desta língua (Bomfim, 2012, p. 76-78).

Outro aspecto relevante é que, embora as gerações mais velhas tenham sido fundamentais para o início da retomada linguística, ao longo do tempo jovens e crianças passaram a desempenhar um papel igualmente decisivo na socialização e na difusão do patxohã. Nesse contexto, as escolas da comunidade, concebidas como espaços de produção de conhecimento articulados ao “resgate” e ao “fortalecimento” da cultura, tornaram-se importantes aliadas no ensino da língua, hoje integrada ao currículo escolar por meio da disciplina Língua e Cultura (Bomfim, 2012, p. 83)¹⁷. Ministrada, de forma indispensável, por professores pataxó – muitos deles formados em magistérios e licenciaturas interculturais de diversas universidades do país – a disciplina utiliza materiais produzidos pelo grupo Atxohã, organizando-se em torno de tópicos complementares, como história da língua, gramática, leitura, escrita e oralidade (Braz, 2016; Cunha, 2018). Para além do conteúdo propriamente linguístico, o componente consolidou-se como um lócus de vivência e transmissão dos conhecimentos tradicionais em sentido mais amplo, abrangendo rituais, grafismos, pinturas, adereços corporais, práticas de caça e pesca e, ainda, a produção e o aprendizado de cantos – muitos dos quais são entoados no já mencionado ritual Awê, tanto em contextos internos às comunidades quanto em ocasiões de “representação” da cultura para o exterior (Santana, 2016).

Nesse sentido, como argumenta a linguista América Lúcia Silva César (2011), a presença do patxohã nas escolas também evidencia o seu potencial para o movimento de “retomada” da escola indígena e para a construção de uma educação escolar específica e diferenciada, articulada com práticas próprias da educação indígena. Um exemplo expressivo desse movimento é o que Gomes de Souza (2001, p. 51) observou a partir dos anos 2000, quando o(a)s anciã(o)s passaram a ocupar lugar de destaque nas escolas pataxó, tendo suas histórias reconhecidas como um “poderoso instrumento” para o ensino e fortalecimento da “cultura” e da “identidade” indígena. A autora destaca, ainda, que ao mobilizarem as narrativas sobre as práticas, os saberes e os modos de viver dos “antigos”, é comum o(a)s mais velho(a)s evocarem, também, os episódios de violência que marcaram a diáspora e o silenciamento da língua indígena. Assim, o ato de relembrar o passado – especialmente os “tempos de sofrimento” – foram adquirindo um caráter político-educativo no espaço escolar, com potencial formativo para as gerações mais novas, e contribuindo com o processo de retomada linguística.

Dessa forma, mais do que um sistema acabado e fechado em si, a língua patxohã parece configurar-se como um movimento inventivo por meio do qual diferentes gerações estão se mobilizando e vivenciando novos discursos, experiências e relações. Pode-se

17 No cotidiano nas aldeias, a disciplina também é chamada simplesmente de “Patxohã”, de modo que os professores que a ministram são referidos como “professores de Patxohã”.

dizer, também, que se trata de uma verdadeira “engenharia sociolinguística” (Franchetto, 2020), que tem a “autoria” (César, 2011) e a “autonomia” (Gorete Neto, 2022) como características fundantes, mas sem perder de vista a “polifonia” – em suas dimensões relacional, heterogênea, dialógica e contínua, nos termos propostos por Bakhtin (1981). Até porque não se pode desconsiderar a variedade de registros etnológicos e historiográficos nos quais o grupo se debruçou, tampouco as interações linguísticas que os Pataxó estabeleceram historicamente com outros povos. Todos esses elementos conferem ao patxohã o caráter polifônico aqui referido ou, nas palavras de Silva (2022, p. 20), o atributo de uma “maquinaria híbrida”, visto que a sua existência e “intearramento” só têm sido possíveis a partir dos intercâmbios e “fluxos linguísticos” intrínsecos à sua história.

Isso implica afirmar que a retomada da língua estabelece uma ponte entre o passado e o presente indígena, sem, contudo, ignorar as rupturas e mudanças históricas (Gow, 1991). Ao se desvincularem da concepção de língua como um sistema acabado e em estado de pureza, os Pataxó abriram a possibilidade para reconstruí-la a partir dos seus próprios modos de saber e fazer: incorporando a história e a memória do(a)s mais velho(a)s, bem como as transformações produzidas pelos fluxos territoriais e linguísticos. Ademais, seguindo o que sugere Eduardo Rolim (2019), o patxohã pode ser compreendido como um “processo de apropriação coletiva sobre conhecimentos linguísticos de matrizes diferentes”, os quais foram “deglutidos e atrelados a uma sistematização de elaboração e ressignificação, reprodução e reconstrução” (Rolim, 2019, p. 199). Daí resulta uma língua que, embora silenciada e adormecida, pôde ser reativada e colocada em constante processo de criação, reconstrução e revisão, com novas palavras sendo criadas e incorporadas à vida ritual, cotidiana e escolar das comunidades a partir de diferentes matrizes, fontes e registros.

Mas há mais, porque, como demonstram os Pataxó, o movimento de retomada linguística deve ser compreendido no contexto de uma política indígena mais ampla, à medida que também emerge como um movimento de resistência aos modelos colonizadores, responsáveis pelo esbulho tanto das línguas indígenas quanto de seus territórios e territorialidades. E é justamente por estar vinculada a uma política mais ampla que a dimensão territorial, e sua reconstituição, não pode ser dissociada desta reflexão (Bomfim, 2017).

Lutar pela terra: reabitar os lugares dos antigos

Segundo apontam as linguistas indígenas Altaci Kokama, Anari Bomfim e Sâmella Meirelles (2022, p. 156-157), principais articuladoras do Grupo de Trabalho Nacional da Década Internacional das Línguas Indígenas¹⁸, apesar da expressiva diversidade de línguas faladas pelos povos indígenas no Brasil, nunca houve, por parte do Estado brasileiro, um esforço voltado à construção de políticas linguísticas para o seu fortalecimento e valorização. O que se observa, ao contrário, é uma trajetória historicamente marcada pelo apagamento, pela “homogeneização” e “valorização” da língua portuguesa, tida como hegemônica, em “detimento” das demais práticas linguísticas. Tal trajetória, conduzida por uma ideologia “monolíngue”, consolidou uma sistemática desvalorização da pluralidade linguística existente no país, resultando na invisibilização das línguas indígenas e em um cenário sociolinguístico consequentemente “assimétrico” e “desigual”.

Entretanto, se por um lado o quadro desigual, amplamente debatido no contexto contemporâneo das políticas linguísticas, é resultado direto da violenta experiência colonial, que “usurpou os espaços” de uso e transmissão das línguas ancestrais, por outro, é fundamental reconhecer os diversos “caminhos de volta” realizados pelos coletivos indígenas. Apesar dos prognósticos de extinção, esses grupos têm protagonizado, nas últimas décadas, importantes iniciativas políticas para “ressignificar” e “reinscrever” as línguas indígenas no cenário sociolinguístico (Rubim, Bomfim & Meirelles, p. 158-159). Mas, ao percorrerem tais caminhos, torna-se evidente que as línguas ancestrais, mais do que sistemas abstratos e regidos por regras invisíveis, na verdade integram ontologias próprias, fundamentadas na ancestralidade, na vida comunitária e, sobretudo, no território – junto às múltiplas formas de vida que nele coexistem.

Poressarazão, conforme propõem Durazzo e Bonfim (2023, p.134-136), os territórios indígenas devem ser compreendidos como verdadeiros “documentos linguísticos”, por constituírem o “centro da experiência indígena de aprendizado linguístico”, e expressarem um “profundo emaranhado” entre língua, cosmologia, memória, temporalidades e formas de habitar a terra. Pode-se dizer, ainda, que, ao destacar a conexão entre língua e território, as ontologias ameríndias revelam o quanto fundamental é a proteção efetiva dos territórios. Pois sem que os seus lugares sejam devidamente reconhecidos e demarcados, não é possível avançar de maneira consistente em projetos de revitalização e retomada linguística, como também destacam Rubim, Bomfim e Meirelles (2022):

18 De modo geral, a Década Internacional das Línguas Indígenas foi instituída, em 2019, pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, como desdobramento de um conjunto de ações para a promoção dos direitos linguísticos indígenas. Seu objetivo central é a formulação e implementação de políticas públicas visando a salvaguarda da diversidade linguística dos povos indígenas (Rubim, Bomfim & Meirelles, 2022).

[...] A relação entre língua e território deve ser considerada em qualquer construção e implementação de políticas linguísticas. Essas relações vêm ao encontro da importante compreensão de que sem a garantia da demarcação dos territórios e dos modos de vida próprios dos povos indígenas, constantemente ameaçados pelo Estado brasileiro, não podemos avançar muito nos projetos de revitalização e retomada de línguas indígenas (Rubim, Bomfim & Meirelles, 2022 p. 16)

Diante disso, as propostas para a valorização e preservação das línguas indígenas têm sido formuladas no sentido de “levar a sério” as formas ameríndias de elaborar outros sentidos sobre língua e linguagem. De acordo com as autoras, o “conceito de língua(gem), nesse contexto, difere da própria noção de língua como mera “ferramenta de comunicação” ou instrumento de representação do real, expressando-se, em vez disso, como uma “política de vida”, que escapa às ideologias hierarquizantes e homogeneizadoras, historicamente marcadas pela supressão da diversidade linguística e territorial dos povos indígenas. Com base nessa concepção – distinta dos pressupostos fundados na “disciplinarização” e no “pensamento cartesiano” (Rubim, Bomfim & Meirelles, 2022, p. 169-170) – a interdependência entre língua e território reflete uma ontologia relacional em que esses domínios se implicam mutuamente, porque fazem parte de uma mesma matriz de existência.

Não por acaso, desde o início da retomada linguística promovida pelo Atxohã, a língua patxohã tem sido mobilizada como uma ferramenta política fundamental para a afirmação e o fortalecimento da cultura e identidade pataxó. Além disso, é recorrente no discurso indígena a ideia de que não se pode falar de língua sem falar de território, ou mesmo desconectar a retomada da língua da luta pela terra (Bomfim, 2017). Afinal, sendo a mobilização em torno do território a principal expressão da política pataxó (Parra, Pinheiro & Cardoso, 2017; Kurowicka, 2024), pode-se dizer que o “valor simbólico, ideológico e político” (Bomfim 2012, p. 103) atribuído ao patxohã, associa-se a uma “forma metonímica” de expressar a luta pela vida que, no limite, é imanente à luta pela terra (Rolim, 2019, p. 99).

Especialmente ilustrativo dessa conexão é o fato de que a própria criação do grupo de pesquisadores e professores pataxó se deu no contexto de um conjunto de retomadas territoriais ocorridas no extremo sul da Bahia (Bomfim, 2012, p. 68). Iniciadas na metade da década de 1990, elas atingiram seu ápice em agosto de 1999, tomando, a partir daí, “proporções significativas para o futuro do território pataxó” (Parra, Pinheiro & Cardoso, 2017, p. 13). Vale pontuar que essas ações foram, ao mesmo tempo, “fruto” e “síntese” de um longo histórico de mobilizações políticas (Pedreira, 2013), pois há anos os indígenas

vinham se organizando coletivamente, por meio de viagens, encontros de lideranças e da construção de alianças com outros grupos indígenas e organizações não indígenas, tanto em escala regional quanto nacional. Nesse contexto, foi no âmbito de uma assembleia do Conselho de Caciques, realizada na véspera da dita “comemoração” dos 500 anos de “descobrimento” do Brasil, em Porto Seguro, que, em meio às discussões a respeito da luta pelo direito à demarcação das Terras Indígenas, os Pataxó deram início a um intenso movimento de reivindicação para reaver suas terras expropriadas (Cancela, 2020, p. 20).

Tais reivindicações, sistematizadas e transcritas em uma Carta Aberta às Autoridades Brasileiras, além de influenciarem e serem influenciadas por diversas ações de retomadas indígenas em outras partes do Sul da Bahia, como nos territórios tupinambá e pataxó hãhãhãi, culminaram também em um processo de retomada na área considerada o “coração” do território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó (Sampaio, 2000) – ou seja, as matas do Parque Nacional do Monte Pascoal. Na referida carta, e de modo bastante sugestivo, os indígenas afirmam que, baseados na história dos anciões e protegidos pela memória viva dos seus antepassados, deliberavam, naquele momento, pela retomada imediata do seu território:

Depois de muita conversa bonita, cansados de esperar por nossos governantes, e conscientes que o suposto Parque Nacional está dentro dos limites da nossa terra, conforme a história dos nossos anciões, decidimos imediatamente retomar o nosso território, neste dia 19 de agosto de 1999, quinta-feira, protegidos pela memória dos antepassados, protegidos pelo direito Constitucional e forçados a dar respostas aos atos falhos do Estado brasileiro e os seus governantes que nunca olharam nem se preocupam com a nossa situação (Carta do povo pataxó, 1999, grifo meu)¹⁹.

Como descreve Cardoso (2016), o movimento de retomada teve início com a ocupação da sede do Parque Nacional do Monte Pascoal, e em seguida diversas famílias se espalharam por áreas do território então degradadas por pastagens e monoculturas de cacau, café e eucalipto – cultivos centrais da economia regional. Além disso, embora as retomadas deste período não tenham sido eventos extraordinários ou inéditos na história pataxó – já que, desde os anos posteriores ao Fogo de 51, muitas famílias insistiram em reabitar a aldeia Barra Velha – é indiscutível que elas desencadearam o que Sampaio (2000) definiu como uma “marcha das retomadas”, pois ao reocuparem antigas aldeias e fundarem novas comunidades na região, várias famílias indígenas acabaram por “reconfigurar” completamente o espaço (Assis, 2004).

19 A versão original e completa desta carta pode ser acessada em: <https://cartasindigenasabrasil.com.br/cartas/do-povo-pataxo-para-as-autoridades-19-08-1999/>.

Esses lugares, “cuidadosamente escolhidos” para serem retomados, localizam-se em diferentes municípios do extremo sul da Bahia, como Prado, Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, e atualmente encontram-se em distintas etapas do processo demarcatório (Parra, Pinheiro & Cardoso, 2017)²⁰. Nomeados, pelos Pataxó, como “*lugares dos antigos*”, eles abrangem não apenas áreas oficialmente reconhecidas pelo Estado, mas também locais “vividos e perdidos no passado” (Cardoso, 2016, p. 355), que expressam as territorialidades indígenas, cuja presença no extremo sul da Bahia, como mencionado no início, consta nos registros desde o século XVI. Mas, devido a um conjunto de ações violentas promovidas pelos brancos, se viram forçados a não somente deixar suas terras, refugiando-se em cidades e nas matas, mas também a silenciar sua língua ancestral e adotar o português como estratégia de sobrevivência e resistência em um contexto de guerra, sofrimento e perseguição. Contudo, e a despeito das violências que buscaram suprimir tanto a territorialidade quanto a língua pataxó, os lugares dos antigos permaneceram preservados na história e na memória coletiva enquanto locais de habitação dos parentes. Tanto que, ao descrever esses lugares – marcados por vestígios arqueológicos de habitações, artefatos, roças e quintais – as pessoas sempre evocam o seu nome e a idade vinculando-os às pessoas que os abriram (Sotto-Maior, 2007).

Nesse sentido, podemos afirmar que em sentido análogo à retomada linguística, as retomadas territoriais vão além da recuperação da terra como mero substrato material, buscando restituir modos de existência vinculados à memória e à história de um povo (Cardoso, 2016; Gonçalves, 2022). Seguindo a descrição de Daniela Alarcon (2014, 226) para o caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, tratam-se de ações voltadas não somente à reconquista de áreas tradicionais em posse de não indígenas ou à pressão do Estado pela demarcação das Terras Indígenas. Mas também à construção de “projetos de vida autônoma” – o que, nesse caso, envolve o retorno a práticas cotidianas, rituais e, não menos importante, ao uso de línguas antes silenciadas. Assim, as retomadas de terra contribuem para restaurar vínculos de pertencimento e ancestralidade que, por estarem inscritas na história e na memória coletiva, são fundamentais para o fortalecimento da cultura e da identidade indígena.

20 A Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, onde se localiza a aldeia-mãe Barra Velha, foi reconhecida em 2008 com uma extensão de 52.748 hectares, abarcando também o Parque Nacional do Monte Pascoal. O reconhecimento resultou do reestudo da revisão de limites iniciado após as primeiras ações de retomada. Contudo, o processo segue inconcluso, aguardando a emissão da Portaria Declaratória. Diante desse quadro, os Pataxó continuaram realizando retomadas territoriais nos anos de 2008, 2014 e 2022 (as quais continuam em curso) como estratégia de pressão política sobre o Estado para o avanço da demarcação desta e de outras Terras Indígenas localizadas no extremo sul da Bahia (ver Cardoso, 2016; Kurowicka, 2024).

É precisamente porque essas ações não se limitam à recuperação do território em sua materialidade, mas se orientam para o fortalecimento do coletivo em sua dimensão existencial, que o movimento de retomada da língua pataxó deve ser situada no contexto de uma política indígena mais ampla. Política esta que tem a dimensão territorial no centro, e demonstra, de maneira contundente, que nem a retomada territorial nem a retomada linguística seriam possíveis sem a poderosa ferramenta que consiste a história e a memória do(a)s anciã(o)s. Tudo se passa como se, da mesma forma que o território, ainda que espoliado e expropriado, tenha permanecido latente e pôde ser reivindicado e retomado tendo a história e a memória dos antigos como principais fundamentos (Sotto-Maior, 2007), a língua, embora silenciada, também tenha se mantido viva em virtude do(a)s mais velho(a)s.

Em outras palavras, se os Pataxó falam de um território que, apesar de invadido e expropriado, permaneceu coletivamente vinculado àqueles que o trilharam, abriram e habitaram – e não apenas pode como deve ser retomado – também falam de uma língua que, embora silenciada e adormecida, vem sendo reconstruída por meio de metodologias inventivas e inovadoras. Mas isso, sem ignorar as dinâmicas da história de um povo que nos ensina que retomar a língua também consiste em um movimento pela reconstituição da vida. Com efeito, pode-se afirmar que a retomada linguística, assim como a luta pela terra, constitui um movimento entrelaçado, inserido em um continuum de estratégias de resistência que os Pataxó vêm desenvolvendo para reativar, assegurar e valorizar os seus modos de existência (Braz, 2016).

Essa resistência, ressalte-se, pode ser compreendida enquanto uma forma de “fazer o caminho de volta” para criar novos possíveis (Rubim, Bomfim & Meirelles, 2022). Não como um “gesto nostálgico de repetição do passado”, como adverte Renato Sztutman (2018 p. 341), mas uma iniciativa norteada pelo pragmatismo. Trata-se, assim, de uma aposta na “política do possível contra a política do provável” (Sztutman, 2018, p. 348), buscando reconstituir, reaver e recobrar aquilo que primeiro foi “negado” e depois julgado “perdido” (Bomfim, 2017). E sendo ambos movimentos de recriação que se articulam para afirmar e valorizar a luta pela vida, daí a proposta, que neste artigo busquei elaborar, de que a língua pataxó em processo de retomada, constitui, à medida que se articula com a sua luta pela terra, uma política indígena criativa de reconstituição de um território tanto geográfico quanto existencial. Afinal, como já afirmara o professor Itajá Braz à Anari Bomfim: ensinar a língua pataxó é como lutar pela terra.

Considerações finais

Como busquei demonstrar nesse artigo, assim como ocorre entre outros povos indígenas, há uma íntima conexão entre língua e terra que está inscrita na memória e na história dos Pataxó. Por isso, da mesma forma que não é possível compreender o silenciamento e o adormecimento da sua língua sem considerar o despojo territorial – caracterizado por invasão, aldeamento forçado, massacre e sobreposição – a eles imposto, seria também um equívoco refletir sobre a retomada linguística sem situá-la em um conjunto de estratégias voltadas à reativação dos modos indígenas de existência e à valorização de uma identidade historicamente negada. Se a luta territorial consiste na principal expressão da política pataxó, o patxohã revela-se como um movimento correlato em termos simbólico, ideológico e político. Língua, retomada, terra e luta, aqui, não são categorias isoladas, mas componentes indissociáveis de um mesmo campo semântico, que refletem uma agência política e histórica marcada pela criatividade coletiva dos povos indígenas.

Referências

- Alarcon, Daniela. F. (2014). A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram: participação de seres não humanos nas retomadas de terras da aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 13 (1), pp. 212-246.
- Assis, Luís. G. (2004). *A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal*. Monografia de Graduação, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Bakhtin, Mikhail (1981). *Problemas da poética de Dostoiévski*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Bomfim, Anari. B. (2012). *Patxohã, "língua de guerreiro": um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.
- _____. (2017). Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, 13 (1), pp. 303-327.

Braz, Uilding. C. (2016). *Iõ étxawê ūpú Atxôhã Patxôhã uĩ Kijétxawê Txihihãi Pataxó Arahuna'á Makiami: Hătö uhădxê ūpú nioniémã fap'bwá uĩ atxôhã Patxôhã – O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha: Uma proposta de material didático específico*. Monografia de Conclusão de Curso. FIEI/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Carvalho, Maria. R. G. (1977). *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

_____. (2009). O Monte Pascoal, os índios pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Cadernos CRH*, 22 (57), pp. 507-521.

_____. (2024). Apresentação do dossiê Matas e Matos, Bichos e Encantos: estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que-humanos entre os povos indígenas no Leste do Brasil. *Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes*, 21 (1), pp. 5-33.

Cardoso, Thiago. M. (2016). *Paisagens em Transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Cardoso, Thiago M.; Pataxó, Kaiones S.; Pataxó, Raoni B.; Pataxó, Maria das Neves. (2019). Os Pataxó frente ao naturalista Maximilian zu Wied-Neuwied: subversão do tempo, retomada da “cultura” e os museus etnográficos. *Cadernos de Campo*, 28 (1), pp. 155-183.

Cancela, Francisco. E. T. (2020). História dos Pataxó no Extremo Sul da Bahia: Temporalidades, Territorializações e Resistências. *Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens*, 1 (2), pp. 18-49.

_____. (2015). Bebedeiras, batuques e supertições: práticas espirituais e intercâmbios culturais nas vilas de índios de Porto Seguro. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 21, pp. 97-113.

César, América. L. S. (2011). *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Salvador: EDUFBA.

Conceição, Natália. B. D. (2016). *Uma reflexão sobre a variação linguística na língua Patxohã do povo pataxó*. Monografia de Conclusão de Curso, FIEI/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Cunha, Jonatan. B. (2018). *Iẽ atxôhã patxôhã: upãp hãwmãytây itsã ãpiäkxex - A língua Patxôhã: das palavras aos números*. Monografia de Conclusão de Curso, FIEI/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Durazzo, Leandro; Bonfim, Evandro (2023). A área etnolinguística das línguas encantadas. In C. Severo & M. Buzato (orgs.), *Cosmopolítica e linguagem* (pp. 129-141). Araraquara: Letraria.

Franchetto, Bruna (2020). Língua(s): Cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. *Campos - Revista de Antropologia*, 21 (1), pp. 21-36.

Gonçalves, Antônio. A. O. (2022). *Trioká Xohã – Caminhar guerreiro: a retomada pataxó de Geru Tucunã*. Tese de doutorado, PPGAS/Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil,

Gorete Neto, Maria. 2022. Reflexões Sobre o Português Falado por Povos Indígenas: resistência e ressignificação. *Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade*, 31 (67), pp. 214-231.

GOW, Peter (1991). *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

Grossi, Gabriele. (2004). *Aqui Somos Todos Parentes: os Pataxó de Barra Velha, Bahia*. Tese de doutorado, École des Hautes études en Sciences Sociales, Paris, França

____ (2008). Entre santos, espíritos e encantados: os Pataxó de Barra Velha, Bahia. In P. M. Agostinho da Silva et alli. (orgs.), *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis* (pp. 279-301). Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades.

Grünewald, Rodrigo (1999). *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Tese de doutorado, PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Kurowicka, Anna (2024). Etnografia dos processos de territorialização dos Pataxó de Barra Velha do Monte Pascoal. In *34ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Belo Horizonte. Loukotka, Čestmír (1939). A língua dos Patachos. *Revista do Arquivo Municipal*, 55, pp. 5-15.

Melatti, Julio. C. (2016). Capítulo B2 – Leste. In J. C. Melatti (org.), *Áreas Etnográficas da América Indígena Leste*. Brasília: UnB.

Paraíso, Maria. H. B. (1994). 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*, USP, 4, pp. 173-187.

Parra, Lilian. B; Pinheiro, Maíra. B; Cardoso, Thiago. M. (2017). Retomadas em movimento: notas sobre a territorialização Pataxó. In *VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária*, Curitiba.

Pedreira, Hugo P. S. (2013). *"Saber andar": refazendo o território pataxó em Aldeia Velha.* Monografia de Graduação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Portugal, Larissa. M. (2022). *"Abaixo de Deus eu tenho fé nesses matos": uma etnografia do regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata.* Dissertação de mestrado, PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil.

Rodrigues, Eunice. M. D. R. (2018). Português Tapuia: um signo de resistência indígena. *Revista Porto das Letras*, 4 (1), pp. 133-154.

Rolim, Eduardo. B. M. (2019). *Retomada Cultural Pataxó: do aldeamento cultural à indianidade antropofágica.* Tese de doutorado, Universidade de Coimbra, Coimbra, PT.

Rubim, Altaci. C.; Bomfim, Anari. B.; Meirelles, Sâmela. R. D. S. (2022). Década internacional das línguas indígenas no Brasil: o levante e o protagonismo indígena na construção de políticas linguísticas. *Work. Pap. Linguist*, 23 (2), pp. 154-177.

Rubim, Altaci. C. (2016). O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e o Peru. Tese de doutorado, Universidade Federal de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Sampaio, José. A. L. (2000). Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, (5) 6, pp. 31-46.

Santos, Ariane. J. D. (2016). *A contação de histórias tradicionais do povo pataxó na reserva da Jaqueira: a oralidade através dos tempos.* Monografia de Conclusão de Curso, FIEI/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Santana, Cleidiane. P. (2016). *Cantos Tradicionais Pataxó na Língua Patxôhã.* Monografia de Conclusão de Curso, FIEI/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Souza, Arissana. B. B. (2012). *Arte e Identidade: adornos corporais pataxó.* Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Souza, Ana Cláudia. G. D. (2001). *Escola e Reafirmação Étnica: O Caso dos Pataxó de Barra Velha.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Sotto-Maior, Leila. B. (2007). *Relatório circunstanciado de revisão de limites: Terra Indígena Barra Velha Monte Pascoal.* Brasília: Funai.

Silva, Paulo de Tassio. B. (2022). "Inteirando" a Língua: O Patxohã e suas paisagens híbridas no Território Kaí-Pequi (Comexatiba). *ODEERE*, 7 (3), pp. 7-24.

Sztutman, Renato (2018). Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistências – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, pp. 338-360.

Wied-neuwied, Maximilian (1989). *Viagem pelo Brasil*. São Paulo: EDUSP, Belo Horizonte: Itatiaia.

Recebido em 15 de fevereiro de 2025.

Aceito em 15 de julho de 2025.

Retomar a língua, lutar pela terra: uma reflexão a respeito da língua pataxó em processo de retomada

Resumo

Esse artigo propõe uma reflexão sobre o Patxohã – língua dos Pataxó em processo de retomada. Filiados ao tronco Macro-Jê, família linguística Maxakali, o povo Pataxó vivencia um processo de retomada linguística, desde que um grupo de pesquisadores indígenas iniciou o trabalho de imersão na língua, cultura e história do seu povo. Argumento que, da mesma forma que o silenciamento e adormecimento da língua estão diretamente conectados ao esbulho e a expropriação dos seus territórios, localizados no extremo sul da Bahia, a língua em retomada está articulada a uma política indígena mais ampla que tem a dimensão territorial no centro. Nesse sentido, buscarei demonstrar de que maneira o movimento de luta pela terra se articula com a experiência de retomada linguística, compondo, assim, uma política indígena criativa de reconstituição de um território – tanto geográfico quanto existencial – que tem a história e a memória do(a)s mais velho(a)s como eixo referencial.

Palavras-chave: Língua; Território; Retomada; Memória; Política.

Reclaim the language, fight for the land: a reflection of the Pataxó language
in the process of being reclaimed

Abstract

This article proposes a reflection about Patxohã, the language of the Pataxó people in the process of being reclaimed. Affiliated to the Macro-Jê branch, the Maxakali linguistic family, the Pataxó began a process of linguistic reclaiming, when a group of indigenous researchers began immersing themselves in the language, culture and history of this people. I argue that, in the same way that the silencing and numbing of the Pataxó language is directly connected to the dispossession and expropriation of their territories, located in the extreme south of Bahia, the language being reclaimed is linked to a broader indigenous policy that has the territorial dimension at its center. In this sense, I will try to demonstrate how the movement to fight for land is linked to the experience of linguistic reclaiming, thus composing a creative indigenous policy of reconstituting a territory – both geographic and existential – which has the history and memory of the ancients as its referential nexus

Keywords: Language; Land; Reclaim; Memory; Policy.