

TXÔPAY ITOHÃ: O CRISTO-XAMÃ NA COSMOVISÃO PATAXÓ

*Helânia Thomazine Porto*¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar uma análise semiológica do mito Txôpay Itohã, pertencente ao povo Pataxó da Bahia, registrado por Kanátyo Pataxó (1997). A *Transmetodologia* é a proposta teórico-metodológica empírica adotada, por meio da convergência de diversos movimentos de pesquisa – pesquisa teórica, de contextualização, empírica/exploratória em contexto linguístico e extralinguístico. A semiologia dos signos verbais e não verbais presentes no mito permite entender os meios espirituais em que as vivências míticas produzem sentidos e projetam realizações de temporalidades – passado, presente e futuro – na formação da consciência-coração pela identificação plena com as divindades (míticas e cristãs), por meio de *plasmação cultural*, que nas experiências dos Pataxós traduziu-se na construção do Cristo-Xamã.

Palavras-chave: Mito Txôpay Itohã. Povo Pataxó. Semiologia.

ABSTRACT

This article aims to present a semiological analysis of the myth Txôpay Itohã belonging to the Pataxó people of Bahia, recorded by Kanátyo Pataxó (1997). Transmetodology was the theoretical-methodological-empirical proposal adopted, through the convergence of several research movements, theoretical research, contextualization, empirical / exploratory in a linguistic and extralinguistic context. The semiology of verbal and non-verbal signs present in the myth allowed us to understand the spiritual means in which mythic experiences produce meanings and project realizations of temporalities - past, present and future - in the formation of the heart-consciousness through full identification with the divinities (mythical) and Christians), by means of cultural plasmodation, which in the experiences of the Pataxós translated into the construction of the Christ-Shaman.

¹ Professora e pesquisadora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Campus X. Licenciada em letras (FAFIC-ES), especialista em linguística aplicada ao estudo de português (UESB-BA) e em psicopedagogia (UESC-BA), mestre em educação, administração e comunicação (UNIMARCO-SP) e doutora em ciências da comunicação (Unisinos-RS). E-mail: hthomazine@hotmail.com

Religião, Língua e Literatura

Keywords: Myth Txôpay Itohã. Pataxó people. Semiology.

1. Introdução

Minha caminhada entre os indígenas da Bahia começou há mais de 40 anos. Aos 13 anos de idade, em uma viagem com meus pais e irmãos, experimentei viver como *hippie* pela Bahia, transitando em uma Kombi pelo litoral e Recôncavo baianos. O início do acampamento foi em Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália), após paragem no Parque Histórico Monte Pascoal. Em Santa Cruz Cabrália, o acampamento se deu na praia Coroa Vermelha, junto aos Pataxós (com suas poucas barracas de artesanatos). De lá, segui por todo o litoral, permanecendo maior tempo na Ilha de Itaparica e Salvador; e, após 20 dias, o retorno foi pelo Recôncavo, com paragens por sítios da família de meu pai. Era o ano de 1978.

Naquele período, não tinha noção do que esses contatos e interações significariam para mim, pois era muito natural tomar banho e pescar com os ribeirinhos e nativos daquelas localidades, desde as praias do Extremo Sul às praias da Ilha de Itaparica, dentre elas a praia de Cacha Pregó, Salinas das Margaridas, Cações e Itaparica. Na memória, momentos não tão agradáveis, pois no acampamento em praia de Cacha Pregó adoeci, tive uma terrível desidratação. Não havia hospitais, tampouco postos de saúde, e fui tratada por benzedeadas e pela medicina natural de mulheres sábias que me assistiram.

Para onde aquela viagem em família me levaria, naquela época eu não sabia, ao menos conscientemente. Ainda hoje me surpreendo com a sincronicidade dos diversos acontecimentos, principalmente nos tratamentos com ajuda de curandeadas indígenas.

Posso pontuar que, durante esses 40 anos, houve uma imersão mais intensa com os povos indígenas em janeiro de 1996, às margens da praia do Rio do Peixe Pequeno, na vila de Cumuruxatiba, pertencente ao município do Prado (BA), quando conheci *Luciana Pataxó*, que ainda morava em uma pequena residência, à sombra de árvores, de frente para o oceano Atlântico. Ela, uma senhora de aproximadamente 70 anos, deixava expostos em varais colares feitos de sementes da Mata Atlântica e cortinas feitas com conchinhas do mar. Assim, movida pela curiosidade em conhecer aqueles adereços e aquele ambiente, tornei-me familiar a uma das matriarcas da etnia Pataxó do extremo sul baiano, Dona *Luciana Machado*, conhecida por seu nome indígena *Zabelê Pataxó*.

Naquela vila, ela era considerada como a guardiã da memória e dos saberes ancestrais de seu povo. À medida que nossos laços de amizade se estreitaram, ela se tornou minha curandeira e mestre de fitoterapia.

Os Pataxós da Bahia são classificados como *Pataxós meridionais*, desde o passado viviam entre os rios São Mateus (ES) e Santa Cruz Cabrália (BA), distinguindo-se dos *Pataxós Hã-Hã-Hãe*, que ocupavam a região entre os rios de Contas e Pardo, mais ao norte da Bahia. Este povo é pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, registrado por pesquisadores estrangeiros desde o século XVI como pertencente ao grupo dos *Aimorés*, como são os Maxakalis. Entretanto, conforme seu mito, é um povo escolhido por *Txôpay* para ocupar o território brasileiro.

Reconhece-se que o povo Pataxó foi forçado a viver isolado, refugiado em áreas próximas ao litoral baiano, e como grupo periférico foi ignorado pelo corpo político do Estado até metade do século XIX. Em 1861, ocorreu o aldeamento compulsório do grupo Pataxó “pacificado” na aldeia Barra Velha, Terra Indígena de Porto Seguro. Período de intenso processo de integração desses indígenas com Tupiniquins, Maxakalis e Kamakãs, consequentemente relações interétnicas por alianças parentais (PORTO, 2019).

Os Pataxós (falantes do tronco linguístico Macro-Jê) se distinguiam dos indígenas falantes do tronco Tupi, como os Tupiniquins, que desde o início do período colonial estabeleceram contatos ininterruptos com não-indígenas, abarcando a formação catequética jesuítica. E foi por intermédio de Tupã (deus Tupiniquim) que os missionários ingressaram no universo religioso desse grupo. Traduzindo-o como ser sagrado, misterioso e extraordinário (METRAUX, 1979). Assim, a construção identitária religiosa a partir da influência cristã foi possível para os demais grupos que passaram a conviver com os Tupiniquins, restando aos Pataxós, que eram maioria na aldeia Barra Velha, a construção de si próprios como filhos de um deus divino. Questão a ser retomada na análise de seu mito da criação – *Txôpay Itohã*.

Em 2011, a convite de pesquisadores de Santa Catarina, conheci o povo Xokleng (autodenominado de La-klãnõ)² na Terra Indígena de Ibirama-La Klãnõ, à margem esquerda da Barragem Norte de José Boiteux. Nessas interações com famílias da aldeia Palmeirinha, uma família Xokleng me recepcionou e, apesar de serem cristãos evangélicos

² Que significa povo que caminha abaixo do sol, rumo a dias melhores.

Religião, Língua e Literatura

pentecostais, utilizavam da medicina fitoterápica. Nesse encontro, a meu pedido, fui medicada com ervas, com vistas a tratamento de Síndrome do Ovário Policístico.

Da efusão de ervas a mim ofertada pela matriarca,³ não me foi explicada a sua origem. As mulheres da casa falaram que era xarope feito de plantas da mata, e que era um conhecimento ancestral. Retornei à Bahia e, após realizar novos exames, recebi como resultado ausência de qualquer distúrbio ginecológico. Estava curada e intrigada com a utilização de medicamentos ancestrais, mesmo em contexto de práticas religiosas originárias de outros povos.

Ainda em peregrinações, incluindo movimentos de pesquisas exploratórias realizadas no doutoramento (2015-2019), participei de vários encontros em Territórios Indígenas de Porto Seguro, como visita à aldeia Barra Velha e Reserva da Jaqueira (Coroa Vermelha/Santa Cruz Cabralia), momentos em que os benzimentos das matriarcas Taquara Pataxó e Coruja eram buscados.

Em 2018, em retorno a aldeia Barra Velha, conhecida como aldeia-mãe, entre as lideranças com as quais conversei estava Raoni Braz Vieira – jovem que vem assumindo a realização de práticas espiritualísticas, dentre elas, o Awê, a cada primeira noite de lua cheia, em espaço de culto aos ancestrais.

Em diálogos estabelecidos com Raoni Vieira (2018), ele falou da importância da prática da espiritualidade pela transcendência, bem como de suas interações com os “encantados”, apresentando outras lógicas de interações interpessoais, pois, para ele, “a morte marca um espaço entre o fim da existência terrestre e o início da existência da espiritualidade”. Lembrei-me do mito *Txôpay Itohã*, como a perspectiva de Raoni, a vivência do Awê possibilita o acesso aos espíritos, isto é, aos encantados.

Em 2019, por força da participação no 3º **Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina** (CIPIAL), na Universidade de Brasília, tive uma oportunidade ímpar, conhecer Álvaro Tukano, um xamã da região da Amazônia que se encontrava na reserva indígena Kariri-Xocó e Tuxá do Bananal, a 20 quilômetros do Distrito

³ A medicina nativa que desenvolve com auxílio de ervas e banha de animais, vinculados ao *habitat* ecológico, constitui um domínio de informações que foge ao âmbito deste artigo.

Federal. O xamanismo amazônico, de tradição milenar, abrigado na periferia de Brasília.

Nessa experiência, conheci mais sobre o uso da *ayahuasca*, do tabaco e do rapé. E sob a supervisão do xamã Alvaro Tukano vivenciei o ritual de autoconhecimento, a partir do consumo de xarope de folhas de *Psychotria viridis* – um arbusto da família Rubiaceae – que produz a ayahuasca. Essa planta é utilizada há milhares de anos pelos indígenas para acesso aos portais da espiritualidade, pois a ayahuasca traz a potencialidade de produzir visões ou mirações, em decorrência de um dos seus principais ingredientes, a *N,N-dimetiltammina (DMT)*, um alucinógeno potente e de ação rápida, absorvido naturalmente pelo cérebro no mesmo instante de seu consumo (HANCOCK, 2011).

Por meio dessa “ciência sagrada” (RIBAS, 2008), as práticas xamânicas buscam tratar não apenas uma parte do corpo, mas a sua totalidade. Para o xamã Álvaro Tukano, a cura significa recuperar o equilíbrio, que de alguma forma foi abalado, para, então, se restabelecer a saúde emocional, a psíquica e também a física.

Dentre os apelos do xamã ao ministrar a *ayahuasca* e o rapé está o de que se tenha uma nova postura de respeito com a terra-mãe, com todas suas criaturas, em suas diversas formas de vida. Sendo a chave de acesso a essa evolução espiritual a chama do amor que há em cada um.

O consumo da ayahuasca entre povos da Amazônia é um dos métodos mais antigos. Hancock (2011) identificou registros de mais de 30 mil anos. E, apesar da concentração de DMT solúvel na infusão da ayahuasca, essa bebida não é classificada como droga ilegal no Brasil.

Em países limítrofes à bacia amazônica, contudo, onde a ayahuasca foi parte integrante da cultura indígena por milhares de anos, seu uso não é ilegal; pelo contrário, no Peru, Brasil, Colômbia e Equador seu consumo é protegido por leis de liberdade religiosa individual (HANCOCK, 2011, p. 57).

Não cabe aqui falar de minhas mirações e aprendizagens, entretanto a participação nesse ritual e nos demais contribuiu para retomar a questão do xamanismo na cosmovisão dos Pataxós da Bahia, que tem formas particulares de construção, sem desconsiderar que a espiritualidade está presente no cotidiano desses indígenas, não somente em seus rituais.

Neste texto, empregarei a palavra xamã em lugar de pajé, considerando que o emprego do termo pajé, traduzido pelos jesuítas como

Religião, Língua e Literatura

feiticeiro, não corresponde a “homem-sacerdote” provido de grandes poderes sobrenaturais, que, tendo experimentado sonhos e visões, crê ser destinado a conduzir seu povo ao caminho da espiritualidade e da cura. No contexto do xamanismo sul-americano, xamãs são *homens idealizados pelos seus devotados como homens-deuses*, com ampla sabedoria e poderes, que se expressam em suas danças, cantos, rezas e palavras (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

A dialética de minhas experiências com os saberes dos Pataxós, neste texto, será apresentada a partir do ritual acadêmico, sendo a *Transmetodologia*⁴ a metodologia de pesquisa adotada. Esta, como uma proposta teórico-metodológica empírica e de interpretação em perspectiva qualitativa, vem permitindo a convergência de diversos movimentos de pesquisa, tais como pesquisa teórica, de contextualização, empírica/exploratória em contexto linguístico e extralinguístico.

A *transmetodologia* apresenta também importantes fundamentos para uma nova lógica de investigação científica que rompa com padrões e formas conservadoras, estabelecendo diálogos com métodos de pesquisa nada ortodoxos, como da aproximação com experiências subjetivas e místicas.

Quanto à constituição das argumentações teóricas e metodológicas, estabeleci diálogos interdisciplinares com os conhecimentos científicos da Antropologia, Cultura, Semiótica, Etnografia e Religião. Assim, para entendermos acerca do xamanismo da América Latina elegi Drouot (1999), Eliade (1992, 1978, 1972), Hancock (2011), Lobato (1997), Friedrich (2012), Ribas (2008), Godoy (2003), Lévi-Strauss (1981, 1970), Viveiros de Castro (1986), Langdon (1996), Jensen (1966) e Métraux (1979).

Quanto à análise da produção textual, adotei a semiologia da cultura e a filosofia da linguagem de Bakhtin (2010), pois, enquanto a *semiótica da cultura* configura-se como uma metodologia de interpretação de signos não verbais, a filosofia da linguagem auxilia na interpretação histórico-dialética das enunciações.

⁴ Sobre premissas que configuram a transmetodologia consultar Maldonado (2013).

2. Xamanismo e religiosidade

Atualmente ouve-se sobre holismo, como algo da Nova Era, avançado e moderno, entretanto para os indígenas essa experiência faz parte de seu *modus vivendi*, rege seus ideais de vida e meta de imortalidade.

Para os não indígenas esses saberes tomam visibilidade quando, por exemplo, o ator global Fábio Assunção⁵ busca, na espiritualidade indígena, a cura para sua dependência química, como em sua participação em rituais xânicos, com a utilização de beberagem de *ayahuasca*,⁶ na Aldeia Morada Nova, junto ao povo *Shanenawa*, no estado do Acre.

Eventos dessa natureza trazem para o campo da ciência discussões sobre a atuação da espiritualidade e da religiosidade nos comportamentos e crenças dos sujeitos, revelando que o sistema “ocidental” de interpretações do mundo, embasado só na lógica racional, não é suficientemente.

É sabido que o homem andino, assim como muitos outros povos antigos, possuía outra visão de mundo, entre seus ensinamentos, encontra-se o profundo respeito a todas as manifestações e formas de vida. Enxergava na natureza o sagrado e, dessa forma, estruturava e organizava seu universo a partir de uma ética ecológica que a civilização industrial moderna parece ainda desconhecer quando agride e despreza a “Mãe-Terra”.

Nós, os índios, em especial os dos Andes e em geral os da América, somos uma alternativa de vida por causa de nosso respeito ao equilíbrio dinâmico e diante do iminente perigo que nos cerca, o perigo que a humanidade ainda não conheceu (TÚPAC KATARI apud RIBAS, 2008, p. 17).

Friedrich (2012), em seus estudos e experiências em aldeias no Brasil e no México, diz que há movimentos na contemporaneidade que buscam, através do *neoxamanismo*, seguir o próprio coração, a intuição, estar ligado a todas as forças da natureza, dos astros, da vida, da Mãe-Terra e do Pai-Céu. Nesse sentido, pode-se entender o *neoxamanismo* como uma dialética entre as culturas do presente e do passado que se organizam pela

⁵ Conforme registro de Gustavo Ribeiro (2019) na página <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2019/03/5625369-fabio-assuncao-busca-cura-para-dependencia-quimica-em-ritual-com-ayahuasca.html>.

⁶ Na língua quíchua/quéchua/quechua, pertencente ao tronco linguístico da América do Sul, *ayahuasca* vem de <aya>, que significa espírito ou ancestral, e <huasca’>, vinho ou chá.

Religião, Língua e Literatura

negociação das fronteiras, conforme observa García Canclini (2008, pp. 18-19), pelos “cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam”, isto é, “estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Na perspectiva de Friedrich (2012), muitos já compartilham dessa nova visão, pois a humanidade encontra-se em portal de um novo tempo, uma vez que as profecias trazem o fim de um *Velho Mundo*, para que surja, a partir dele, e de suas cinzas, um *Novo Mundo*, criado pelas e para as pessoas de puro coração. “O Caos é o Princípio, do Fim surge o Início” (p. 78).

O estudioso Hancock (2011) considera que o xamanismo sempre esteve na humanidade como um antigo sistema metodológico de tratamento da mente, corpo e alma. São pelo menos 32 mil anos de registros iconográficos em cavernas da Europa, Ásia, África e Américas, identificados e catalogados em suas pesquisas. Para ele, essas práticas xamânicas são os fundamentos da construção das religiões de todos os povos.

[...] se rasparmos a superfície de qualquer religião profundamente cedo ou tarde chegaremos ao xamanismo e aos notáveis domínios, seres e fenômenos sobrenaturais que os xamãs em toda parte encontraram nas suas visões”.

Antes do cristianismo houve o judaísmo, e antes do Novo Testamento houve o Velho Testamento. Também nessas fontes mais antigas há fatura de alusões xamânicas, seres sobrenaturais [...] (HANCOCK, 2011, p. 612).

Os estudos do referido autor apontam que o xamanismo não é exclusividade dos povos nativos, contudo ele considera que os povos tradicionais, entre eles os indígenas, foram os que mais preservaram esse conhecimento e forma de curar ligada à Espiritualidade e à Divindade. Nessa linha de pensamento, Drouot (1999) e Lobato (1997) defendem que o xamanismo foi a primeira chave que permitiu ao ser humano compreender seu meio ambiente e viver em harmonia com ele, portanto uma filosofia de vida muito antiga, o que permitiu o reencontro do homem com os ensinamentos e fluxo das energias puras da natureza e dos espíritos, e com seu próprio mundo interior.

Eliade (1992, 1978, 1972) – um dos grandes estudiosos do xamanismo em meio aos povos siberianos e centro-asiáticos – considera o xamanismo como uma experiência extática, sendo esta um conhecimento religioso por excelência. Nesse contexto, o xamã é visto como um grande

mestre do êxtase, capaz de controlar tecnicamente o seu êxtase e dos demais. Em seus estudos, o xamanismo imprime a sua marca essencial de forma exterior à sociedade, no seu domínio sobrenatural e sobre-humano. Já Viveiros de Castro (1986), a partir do contexto religioso dos Tupi-Guaranis, entende a figura do xamã como pai espiritual, distante das feições mágicas ligadas ao *éthos* guerreiro do xamã descrito por Eliade (1986). Entretanto, a identidade de poder do xamã por sua relação com a natureza e como expressão de sobrenatural é semelhante na perspectiva dos dois teóricos.

Langdon (1996) também situa o xamã como aquele que tem o poder de mediar entre o mundo humano e o espiritual. Sendo o xamanismo um modo de consciência que une o sujeito ao cosmo, isto é, ele como parte do todo. A consciência ecológica em sua essência mais profunda é espiritual. Para o xamanismo, as coisas, todos os vegetais, todos os animais, todas as pedras, tudo no universo tem seu lado material e sua contrapartida espiritual (RIBAS, 2003). Nessa percepção, o sol, a lua, o vento, o trovão e todas as forças da natureza têm seus espíritos. Essa energia que existe em tudo, que é a vibração de cada corpo, de cada ser, é o que se pode chamar de espírito.

Hancock (2011) também identifica essa crença em mitos amazônicos, e explica que os xamãs acreditam em uma teia da vida onde todas as coisas são interdependentes e interconectadas, havendo uma relação de causa e efeito entre as diferentes dimensões, forças e entidades no cosmo, como, por exemplo, na mitologia dos indígenas Urubu, que vivem ao longo do rio Gurupi na Amazônia brasileira, “os verdadeiros pais de todos os xamãs são espíritos – ainda que o intercuro que gera sua concepção ocorra entre corpos espirituais no mundo espiritual” (p. 403).

Sobre essa teia da vida, os Pataxós, através de seu mito, também consideram que somos uma única rede de relacionamentos que se inter cruzam ao mesmo tempo, entre o passado, o futuro e o presente, pois em cada tempo tem-se energias e presença espiritual de seus ancestrais, e esses saberes devem ser cuidados para serem de domínio das próximas gerações.

Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados O índio reuniu os outros e falou: – Olha, parentes, eu cheguei aqui muito antes de vocês, mas agora tenho que partir (PATAXÓ, 1997, p. 18).

Tais relações permitem que a utopia se introduza nas formas de resistência dos Pataxós, e direcionam as formas peculiares de formatar a

Religião, Língua e Literatura

identidade étnico-cultural, sendo o mito nessa historicidade como uma expressão real de esperança e de intersubjetividades.

Apoiada, por enquanto, nessa breve interpretação de xamanismo, como práticas que se organizam como um conjunto de atividades locais e contingenciais, não especificamente por uma instituição étnica ou nacional, conforme a religiosidade cristã, proponho uma análise semiológica do referido mito.

A interpretação que se pretende realizar está sustentada na maneira como o mito registrado por Kanátýo Pataxó representa a vivência espiritual pelo discurso, considerando que “palavra e sabedoria caminham conjuntamente e retratam a intimidade com que a alma e o espírito se objetivam” (GODOY, 2003, p. 15).

Por se tratar de fenômenos ligados ao mundo mítico com que os Pataxós descobrem as suas razões de viver, este artigo apenas introduz o leitor nos fundamentos da espiritualidade desse povo. Contento-me em traduzir os signos que tratam do passado e do presente mítico, por meio das raízes religiosas expressadas pela memória coletiva de seus anciãos e pela reprodução da cultura na vivência divina que guia por continuidade e tradição a vida dos Pataxós.

3 Txôpay Itohã: o mito de criação do povo Pataxó

Tem-se no mito *Txôpay Itohã* uma história contada por Apinhaera Pataxó (Sijanete Alves dos Santos) e registrada por Kanátýo Pataxó (Salvino dos Santos Braz) em 1997, e publicada pelo Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais – SEE/MG, a partir do convênio da Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, Fundação Nacional do Índio. Na narrativa, a magia da criação de um povo, por ato de amor incondicional, apresentada na perspectiva de quem ouviu falar de um pai, que, em espírito, esteve aqui e compartilhou o paraíso com seus irmãos.

A escrita e as ilustrações são realizadas por Kanátýo, esses textos cumprem uma função social interessante, de um lado, o registro do mito de conhecimento coletivo, de formato oral; e, de outro, sua publicação como material didático adotado pela Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais, na perspectiva do letramento de discentes do ensino fundamental de escolas indígenas,. Apesar dessa finalidade, a escrita mantém o estilo de

composição oral, de forma coloquial, o que revela a aproximação do discurso com a cultura não letrada, da qual mito e autor são pertencentes.

Esse mito é rico em signos não verbais que recuperam cenas apresentadas no texto escrito. *Txôpay Itohã* e os demais mitos são as histórias sagradas de um povo e gozam desse predicado porque, por meio das imagens produzidas, os povos se reconhecem em seus princípios e crenças. Lévi-Strauss (1981, p. 240) diz que “o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele nos dá a conhecer, pois ele provém do discurso” [...] e “o mito está na linguagem e além dela”.

O mito *Txôpay Itohã* faz referência a um tempo remoto em que um deus guerreiro indígena – *Txôpay*⁷ – pisou na terra, esta habitada por diferentes espécies de animais e plantas.

Txôpay viveu um bom tempo por aqui, o que lhe possibilitou a criação de uma “ciência indígena”.⁸ E, quando estava tudo arrumado, conforme se esperava de um paraíso, *Txôpay* resolveu compartilhar todas essas maravilhas com os seus parentes. Para que esse desejo se concretizasse, ele realizou um ritual para o qual se adornou com seu cocar e suas pinturas. Acendeu uma fogueira e, de posse de seu *maracá* (chocalho), dançou a noite toda (na perspectiva dos Pataxós seria a dança o *Awê* ou o *Toré*) até que se formasse no céu uma grande chuva. À medida que *Txôpay* cantava e dançava, pingos de chuva que caíam e se misturavam com a terra davam origem a vários indígenas. Quando já havia uma nação indígena, *Txôpay* juntou todos eles e lhes ensinou a “ciência sagrada”. Todos ficaram felizes e organizaram uma grande festa para o guerreiro *Txôpay*, que, após a confraternização, retornou para o seu *Itohã* (o mundo dos espíritos e para onde vão os que morrem), deixando com os Pataxós o

⁷ Os Pataxós apresentam outros nomes para o deus da criação, além de *Txôpay*, referem-se a *Tupã* ou *Niamissum*.

⁸ No Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas denominado por *Aragwaksã* (CARDOSO; PINHEIRO [Orgs.], 2012), essa “ciência do índio” deixada por *Txôpay* é retomada quando explicitam acerca dos ciclos lunares para as atividades agrícolas. “A prática de se esperar a Lua boa para plantar é bem comum, e desobedecer esta regra é fato raro, pois significa a perda total da plantação. O reconhecimento das fases da Lua leva em consideração o quadrante em que ela surgiu no céu, o momento em que surge e o tamanho do disco lunar. Sabe-se que de sete em sete dias, em média, ela vai passar para uma nova fase. A Lua desta forma passa da Lua nova para a crescente, depois para a cheia ou *caruda* e, por fim, para a minguante” (p. 64).

Religião, Língua e Literatura

seu *maracá*, instrumento para o acesso ao mundo dos espíritos/dos ancestrais.

O princípio ordenador e dirigente do mito se baseia na mensagem social, cultural, ética e moral do que é ser indígena, utilizando-se de elementos fabulosos que lhes permitem explicar e legitimar suas concepções cósmicas e de humanidade, pois através de seus mitos os indígenas sonham seus mundos, os interpretam e nomeiam seus espaços, dialogam com eles, convivem entre si (VALLE, 2008).

3.1 Semiólogias do mito

A narração do mito se inicia com marcas temporais de um tempo longínquo (“antigamente”, “naquele tempo”), sem precisão, conforme se estruturam as narrativas orais. Há situações enunciativas em que os discursos tendem a ser traduzidos como representações temporais ligadas às condições idealizadas – “depois que a chuva parou”. As expressões temporais indicam também acontecimentos de princípio e colocam ênfase na realidade projetada, com a apresentação do espaço e do tempo primordiais, como da criação da Terra.

Antigamente, na terra, só existiam bichos e passarinhos, macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, *capivara*, cutia, paca, tatu, sariguê, teiú... (p. 7).

Cachichó, cágado, quati, mutum, tururim, jacu, *papagaio*, aracua, macuco, gavião, mãe-da-lua e muitos outros passarinhos (p. 8).

Naquele tempo, tudo *era* alegria. Os bichos e passarinhos viviam numa grande união (p. 9).

Cada *raça* de bicho e passarinho era diferente, tinha seu *próprio* jeito de *viver* a vida (p. 10).

Essas descrições têm como base outras referências da existência de *Hamãy* – a deusa protetora dos animais. *Hamãy* também protege os humanos, entretanto ela pode ser punitiva com aqueles que maltratam os animais (PATAXÓ et al., 2000).

O consumo de caça, grande ou pequena, faz parte da tradição dos Pataxós. Além de ser utilizada como alimentação, os ossos, dentes, e plumagens dos animais servem para a confecção de produtos artesanais. Para essa etnia, todas as formas de vida estão interligadas e o equilíbrio

mutuamente sustentado entre esses mundos é fundamental para a sua sobrevivência.

Nesse sistema de crenças, os humanos não são superiores nem aos animais nem às plantas, pois necessitam deles para a sua sobrevivência física e espiritual. Assim, imortalidade se conquista no esforço dos viventes na sua condição de aperfeiçoamento, pelo entendimento da sabedoria e do respeito a todos os seres.

Na progressão da narrativa, *um dia qualquer*, formou-se uma nuvem no céu, dela começou a cair uma chuva, da qual nasceu o ser humano – um índio:

Um dia, no azul do céu, formou-se uma grande nuvem branca, que logo se transformou em chuva e caiu sobre a terra.

A chuva estava terminando e o último pingo de água que caiu se transformou em um índio (p. 11).

No tempo da origem não há separação entre o homem e os demais seres. Todos estão integrados ao cosmo. Entretanto, o homem pertencente à fonte originária formou-se de cada pingo de chuva que, ao cair do céu, se transforma em gente.

O primeiro homem que pisou na Terra traz consigo todo um saber que lhe permite “caçar, plantar, pescar e cuidar da natureza” (p. 14).

Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia seu *corpo*. Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam suas noites mais alegres e bonitas. Quando *era* à tardinha, apanhava lenha, acendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado (p. 15).

O silêncio e a reflexão traduzem o interior do índio-xamã, o dom espiritual que toma conta do seu interior se deriva originalmente da consciência interior e se exprime como “estar aquecido” pelo sol “que iluminava seu caminho e aquecia seu corpo” e, de noite, “acendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado”.

O silêncio e a reflexão nas demais crenças servem para o espírito ficar forte, indicam uma forma de equilíbrio mental, no xamanismo esse equilíbrio tem sua sede na consciência-coração. Pois o xamanismo supõe a recriação de ideais proféticos sob a forma de devoção e impõe-se como um presente expresso pelos anseios dos místicos, nesse caso, de Txôpay.

Religião, Língua e Literatura



Fonte: Kanátyo Pataxó (1997, p. 15).

Na narrativa o homem que habita a Terra tem uma vida muito tranquila e saudável como dos indígenas antes da ocupação de seus territórios. “Ele adorava olhar o entardecer, as noites de lua e o amanhecer.” No entanto, esse homem que vem do céu, trazido pela chuva, alcança um estatuto de sagrado e de protetor, assim como um xamã realiza o ritual.

Um dia, o índio estava *fazendo ritual*. Enxergou uma grande chuva. Cada pingo de chuva *ia* se transformar em índio (p. 17).

Na cosmovisão dos Pataxós seria o *Awê* esse ritual. No *Awê* há movimentos circulares ininterruptos, em que se lançam palavras de sentido sagrado, acompanhadas pela cadência rítmica de maracás e de chocalhos, revelando vibrações encantatórias de quem os pratica, pela vocação de uma espiritualidade insubordinada à morte, pela *ordenança* do simbólico e da imaginação criadora (DURAND, 2002, p. 432). Assim,

[...] Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados (p. 18).

A aliança entre divinos e viventes nos cantos e danças confere o dom da paternidade xamânica em Txôpay – “índio *fazendo ritual*, enxergou uma grande chuva” –, traço essencial que dá a ela a definição heroica de um xamã-pai. Não se trata de ver no xamã a figura do Cristo da ressurreição nem a negação de sua vida terrestre, mas de presentificar – através da narração – uma relação estratégica que faz sentido com o mundo espiritual. Assim, no tempo presente, os Pataxós seguem o caminho marcado por

Txôpay em seus cantos, na oferta de essências aos encantados e nas danças que concentrem concepções de plenitude – voltadas utopicamente para um ideal de vida coletiva.

“Cada pingo de chuva *que caía* se transformava em índio”. Seriam os Pataxós originários da água? No contexto político da *etnogênese*, quando ainda não haviam legalizado a questão fundiária, especificamente na região do Monte Pascoal, narrativas parecidas com a do mito foram registradas. Essas outras poéticas que confirmam os *Pataxós* como filhos da natureza/da “mãe-terra”.

Antigamente, os mais velhos falavam que eles moravam na mata do Monte Pascoal e, quando queriam, vinham à beira da praia e pegavam comidas para eles, se alimentavam e depois iam dançar. Lá ouviam o barulho do mar, sentados bem em cima das pedras e prestavam atenção no barulho do mar, no barulho que a água do mar fazia. ‘Então, preste bem atenção no barulho da água’, alguns falavam, *porque as ondas do mar vêm bater na pedra e fazem pa-tá e quando volta fazem xó*.⁹

Certo dia, um grupo de índios estava pescando quando ouviu o som das águas do mar batendo nas pedras. O primeiro encontro da água com a rocha fazia “PA”, as águas subiam e, ao descer, batiam novamente nas pedras fazendo “TA”, e ao retornarem para o mar faziam “XO”. A partir desse momento, aquele grupo nômade que vivia livremente no litoral ficou conhecido como o povo “PATAXÓ”.¹⁰

Valle (2001) considera que essa explicação da relação dos Pataxós com a água tem fundamentos em suas relações com os Maxakalis. Por ser a língua destes da mesma família linguística da dos Pataxós, há a socialização desse universo mítico dos Maxakalis, que é povoado de espíritos. Tugny (2013) explica que, por essa ligação dos Pataxós com a água, seriam eles um *dos Yãmiyxon* (encantados) que constituem o *Yãmiy* (panteão) do reino dos pássaros. Os *Yãmiyxon* são ligados por laços de parentelas, sendo os *Putuxop* aqueles que pertencem ao grupo das aves, uma das explicações para o fato de os *Pataxós*, no passado, rasparem os cabelos e pintarem o couro cabeludo de vermelho, lembrando papagaios, araras e periquitos. Por isso, os *Pataxós* são reconhecidos pelos seus parentes *Maxakalis* como povo de cabeça de pássaros. Portanto, aqueles que podem habitar o *Itohã* (céu).

⁹ Narrativa registrada por grupo formado por professores, lideranças e alunos das aldeias Barra Velha, Boca da Mata, Coroa Vermelha, Mata Medonha, Aldeia Velha, Corumbauzinho e Imbiriba no livro *Leituras Pataxós* (2005).

¹⁰ In: *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do extremo sul da Bahia* (2011).

Religião, Língua e Literatura

Em todas as nuances do mito, o divino preenche a existência e determina o sentido subjetivo da sobrevivência.

Na narrativa o xamã-criador que vivia sozinho, por meio do ritual, traz à Terra outros indígenas para com eles dividir seus conhecimentos. Como pai-xamã, revela-se o canalizador do poder do mundo espiritual para o mundo terrestre, servindo de intermediação entre o mundo do espírito (energia) e o mundo dos humanos. Diante dessa constatação, os Pataxós que agora habitam a Terra questionam: “– *Pra onde você vai?*”. O índio-xamã responde: “– *Eu tenho que ir morar lá em cima no Itôhã (céu), porque tenho que proteger vocês*” (p. 19).

Mais uma vez tem-se a imagem do pai-xamã elaborada e aproximada a Jesus Cristo, pois o mundo espiritual é construído em uma série de níveis integrados por um eixo central, pelos quais só os xamãs têm autoridade de transitar, movendo-se espiritualmente para cima e para baixo através desses níveis cósmicos e, às vezes, de um lado para outro, em mundos alternativos acima da Terra. Entretanto, no mito a relação de autoridade entre Txôpay e seus parentes é horizontalizada, pois foram os indígenas que consentiram a partida dele.

Os índios ficaram um pouco tristes, mas depois *concordaram*.

– Tá bom, parente, *pode seguir sua viagem*, mas não se esqueça do nosso povo (p. 19).

Depois que o índio ensinou todas as sabedorias e segredos, falou: – O meu nome é Txôpay (p. 20).

Nos trechos acima, Txôpay, integrado ao mundo espiritual, pode ir até ele e pode tornar-se humano para dialogar com os seus, de modo que ele pode, ao mesmo tempo, ser o filho dos espíritos (que veio do céu), o pai dos espíritos (grande Pai protetor da nação Pataxó) e o próprio espírito que no desfecho da narrativa se revela como Txôpay. Sendo *Txôpay* o criador; e seus filhos, o povo Pataxó.

De repente, o índio se despediu, e dando um salto, foi subindo... subindo... até que desapareceu no azul do céu, e foi *morar* lá em cima no "Itôhã" (p. 20).

As imagens do Txôpay indo morar no Itôhã remetem o leitor a imagens da desmaterialização do corpo em espírito, que pode se transformar em outro estado da matéria. Txôpay parte sem carregar nada, a

não ser a si mesmo, pois para onde irá não precisará de coisas terrenas, uma vez que ele tem o poder de fazê-las.

O xamanismo como caminho de salvação aqui é retratado no índio-xamã Txôpay, em um contexto cultural étnico em que ele é atraído pela libertação espiritual ao se dirigir para o céu, traduzindo a “escatologia individual da alma como o caminho do sucesso místico” (GODOY, 2003, p. 185) ou de salvação, conforme o destino de Jesus Cristo.

O xamã Txôpay possui um papel social positivo no mito, vem para a Terra trazer a sabedoria e retorna sem exigências e cobranças, pois não houve dor e sofrimento enquanto seu espírito se materializou como indígena. Nesse sentido, acolho como hipótese que houve uma transmutação de conhecimentos místicos ancestrais para o campo de uma espiritualidade fomentada com a inserção do cristianismo nas aldeias. O xamanismo como base da (re)construção da religiosidade cristã dos Pataxós, uma vez que o catolicismo introduzido pelos jesuítas em aldeias do sul da Bahia, desde o início do século XVI, se fez presente em aldeias e educação escolar direcionada aos indígenas até final de 1980.

A construção do *Cristo-Xamã* no mito coloca os Pataxós em aproximação com o sagrado alheio, ao mesmo tempo que o saber ancestral não é descartado. No mito saberes ancestrais são alinhavados com as crenças e espiritualidades do tempo presente. A espiritualidade como um fenômeno constantemente emergente, que se cria e se recria a partir das interações entre sujeitos e culturas, conforme Jensen (1966),

La exigencia religioso-moral primaria en las religiones de los pueblos primitivos obilga antes bien al individuo a tener siempre presente el origen divino del mundo y la participación del hombre en la divinidad. De ahí que la forma más auténtica de la conduta religiosa consita en despertar la conciencia y en mantener vivo un determinado ‘saber’ de la esencia de la realidad (pp. 95-96).

Assim, os signos verbais e não verbais presentes no mito permitem entender os meios espirituais em que as vivências míticas produzem sentidos e projetam realizações de temporalidades – passado, presente e futuro – na formação da consciência-coração pela identificação plena com as divindades (míticas e cristãs), por meio de *plasmação cultural*, que nas experiências dos Pataxós traduziu-se na construção do Cristo-Xamã.

4. Considerações finais

Canclini (2008), quando descreve culturas híbridas, apresenta os espaços sociais como arenas de pluralismo cultural onde coexistem múltiplos sistemas e práticas culturais. É o que se observa na construção do mito Txôpay Itohã, quando se percebe a associação genérica de Jesus Cristo, aquele que fora enviado para prestar ajuda aos seus irmãos terrenos, como Txôpay no universo indígena. Essas deixas oferecem informações sobre o sincretismo religioso, o que não significa repetição e continuidade das mesmas crenças. No referido mito, os indígenas rompem com a ideia de sacrifício e morte para o renascimento – como da morte de Cristo – pelo pecado dos homens e a cruz como símbolo de morte-renascimento.

O mecanismo de aperfeiçoamento da alma desenvolve-se progressiva e hierarquicamente através de poderes que se concentram na figura divina de Txôpay que desce à terra e vive como homem, e, por meio do ritual, faz chover e habita a Terra com seus parentes. O xamã como expressão de paternidade providencial pelo binômio música-dança une a terra ao céu – uma conexão sincrônica que visa a igualar os homens aos deuses, atribuindo-lhes a plenitude que sucumbiu ao destino da morte, pois resolve encantar-se e morar no Itohã.

Nas relações de trocas de saberes entre o xamã e os demais, revela-se a proposta de aperfeiçoamento espiritual e de mediação divina defendida pelo xamanismo, expressada por uma dimensão ligada aos eixos verticais e horizontais das experiências míticas. Pois, ao mesmo tempo que se dirige às divindades que habitam o céu, a racionalidade mística se traduz como meio de equilíbrio da natureza. O eixo horizontal representativo do xamanismo como instituição ligada às criaturas sobrenaturais e aos ataques mágicos se complementa pela memória manifestada nas palavras dos anciãos, estas como fonte de sabedoria.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- DROUOT, P. *O físico, o xamã e o místico: os caminhos espirituais percorridos no Brasil e no exterior*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1999.

- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução Helder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. *M. História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *M. Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FRIEDRICH, N. R. *Educação, um caminho que se faz com o coração: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos*. 346 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. 3. Reimpr. São Paulo: USP, 2008.
- GODOY, M. G. G. *O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- HANCOCK, G. *Sobrenatural: os mistérios que cercam a origem da religião e da arte*. Tradução: Gilson Baptista Soares. Rio de Janeiro: Nova Era, 2011.
- JENSEN, A. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *C. et al. Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasília, 1970.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasília, 1970.
- LOBATO, D. S. *Xamanismo: despertando a força da magia*. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- MALDONADO, A. E. Perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: MALDONADO, A. E.; BONIN, J. A.; ROSARIO, N. M. (Orgs.). *Perspectivas metodológicas em comunicação: novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social, 2013.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. (Brasiliense, v. 267).
- PATAXÓ, K. *Txôpay Itohã*. Programa de implantação das escolas indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte: SEE/MG, 1997.
- PATAXÓ et al. *O Povo Pataxó e suas histórias*. São Paulo: Globo, 2000.
- PATAXÓ et al. *História do povo Pataxó*. Salvador: MEC/ANAI/PINEB – UFBA, 2003.

Religião, Língua e Literatura

PORTO, H. T. *Processos comunicacionais, identitários e cidadãos: Pataxós em “territórios” de resistências e de utopias*. 2019. 273 f. Orientadora: Jiani Adriana Bonin. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2019.

RIBAS, K. W. *A ciência sagrada dos Incas*. São Paulo: Madras, 2008.

VALLE, C. N. do. Histórias brasileiras. *Cronos*, Natal, RN, v. 4, n. 1/2, p. 87-93, jan./dez. 2003.

_____. Txopai Itohã: mito fundador pataxó. *Revista Acta Scientiarum*, Maringá, 2001. Disponível em: <http://www.eduem.uem.br>. Acesso em: 24 fev. 2016.

VELHO, A. P. M. A Semiótica da cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. *Rev. Estud. Comun.*, Curitiba, v. 10, n. 23, p. 249-257, set./dez., 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.