

ESPAÑO

AMERINDIO

VOLUME 16 | Nº 2

MAIO/AGOSTO 2022



E-ISSN 1982-6524

# ÍNDICE

## APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero (i-iii)

## ARTIGOS

### **JAXY E JAXY JATERÊ**

O PONTO DE VISTA GUARANI E DE OUTROS POVOS AMERÍNDIOS SOBRE A ORIGEM DA LUA, AS CONSTELAÇÕES E O SACI-PERERÊ (SEGUNDA PARTE)

Rogério Reus Gonçalves da Rosa (1-32)

### **Os “BRANCOS NÃO SABEM”**

A IGNORÂNCIA BRANCA CULTIVADA E A SAGACIDADE TENTEHAR NAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS.

Emerson Rubens Mesquita Almeida, Larissa dos Santos Martins (33-57)

### **CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS ARTICULAÇÕES ENTRE ORGANIZAÇÃO (COSMO)POLÍTICA, RITUAL, EDUCAÇÃO ESCOLAR E RETOMADA(S) LINGUÍSTICA(S) KIRIRI**

Gabriel Novais Cardoso, Marco Tromboni de Souza Nascimento (58-89)

### **CULTURA CORPORAL INDÍGENA**

EXPERIÊNCIAS DOS ESTUDANTES INDÍGENAS DA ALDEIA RIO PEQUENO NA REDE PÚBLICA DE PARATY

Carlos Alberto Figueiredo Da Silva, Fabrícia Estevam de Oliveira (90-112)

### **JELLYFISH ANTICS [LAS TRAVESURAS DE LAS MEDUSAS]**

BELLEZA, INDIVIDUACIÓN Y EXPERIENCIAS TRANS EN EL CARIBE INSULAR COLOMBIANO

Ange La Furcia (113-161)

## **O NEOLIBERALISMO E OS LIMITES DA ATUAÇÃO COLETIVA NA PANDEMIA DE COVID-19 NO BRASIL**

Lorena Rodrigues Tavares de Freitas, Elisa de Campos Borges **(162-182)**

### AUTORES INDÍGENAS

#### **POVO XOKLENG**

TERRITORIALIDADE, EDUCAÇÃO E ESCOLA

Woie Kriri Sobrino Patté **(183-194)**

### ENSAIOS BIBLIOGRÁFICOS

#### **PIERRE CLASTRES E A FÓRMULA “CONTRA-ESTADO”**

ANTROPOLOGIA DA RESISTÊNCIA E DO MOVIMENTO

Antonio Henrique Maia Lima, Silvana Tótora **(195-223)**

#### **AS VIRTUDES DA FLORESTA**

OUTRAS NOTAS SOBRE ANTROPOLOGIA E “ANTROPOLOGIA”

Leif Grunewald **(224-244)**

### RESENHAS

#### **FLORES DE MARI HI**

Daniel Revillion Dinato **(245-250)**

### ORIENTAÇÕES PARA COLABORADORES

**(251-254)**

### COMO REFERENCIAR ARTIGOS

**(255)**

## APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO<sup>1</sup>

EDITOR

<http://orcid.org/0000-0003-4111-9895>

---

Este novo número da revista *Espaço Ameríndio* apresenta um total de 10 textos originais, produto do trabalho de autoras/es de diversas instituições e regiões diferentes do Brasil e do exterior – mais especificamente, do Canadá e da Inglaterra. Como sempre, os povos indígenas também são os protagonistas deste número da revista, que traz importantes trabalhos relacionados com esta temática. Constituem os textos deste número: seis artigos, um artigo de autor indígena, dois ensaios bibliográficos e uma resenha. Excelentes contribuições que compreendem temáticas vinculadas às cosmologias, aos estudos de relações interétnicas e às dinâmicas culturais de diversas populações indígenas, incluindo trabalhos sobre corporalidades e ensaios teóricos que revisitam autores consagrados de corte estruturalista e pós-estruturalista, como é habitual no meio antropológico brasileiro.

Como em todos os números, gostaríamos de agradecer a todas/os as/os autores que submeteram seus artigos, assim como as/os pareceristas que doaram seu tempo para avaliar os textos. Agradecemos também, com afeto, à equipe que fez possível esta edição. Neste sentido, agradecemos o trabalho editorial, sempre excepcional, de Guilherme Sant´Ana na revisão e diagramação dos textos, seguido pelo trabalho de Eduarda Heineck Fernandes na confecção da capa a partir de uma foto capturada por Pablo Quintero na comunidade de Warao de Curuçambá no município de Ananindeua/PA.

\* \* \*

O atual número é aberto com a segunda parte do artigo de Rogério da Rosa, intitulado *Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o Saci Pererê*, que teve sua primeira parte publicada no número anterior da revista. O trabalho revisa, a partir de um vasto material etnológico, a figura do “Saci-

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). E-mail: [pablo.quintero@ufrgs.br](mailto:pablo.quintero@ufrgs.br)

Pererê” como o núcleo estruturante de modelos cosmológicos e mitológicos que fundamenta uma “astronomia cultural” Tupi-Guarani.

O segundo artigo, “*Os brancos não sabem*”. *A ignorância branca cultivada e a sagacidade Tentehar nas relações interétnicas*, de Emerson Rubens Mesquita Almeida e Larissa dos Santos Martins, aborda algumas dinâmicas estratégicas agenciadas pelos Tentehar da Terra Indígena Araribóia/MA na sua relação com os brancos e no contexto mais abrangente das relações interétnicas na região. O texto se tece através da categoria “sagacidade” para analisar diversas práticas e discursos deste grupo étnico que o autor principal vem acompanhando em diversas pesquisas nos últimos anos – uma das quais foi publicada, em parceria com Alcida Ramos, no segundo número do décimo-quarto volume da revista *Espaço Ameríndio*.

Em *Considerações sobre algumas articulações entre organização (cosmo)política, ritual, educação escolar e retomada(s) linguística(s) Kiriri*, Gabriel Novais Cardoso e Marco Tromboni de Souza Nascimento interessam-se por analisar os processos de distinção interétnica atrelados a diversas dimensões da sociedade Kiriri inseridas nas lógicas e dinâmicas segmentares. Os autores argumentam que tais processos atravessam a totalidade das áreas da existência social Kiriri e, precisamente por isso, podem ser percebidos e analisados em cenários e contextos tão diversos.

O artigo seguinte, de Carlos Alberto Figueiredo da Silva e Fabrícia Estevam de Oliveira, com o título *Cultura corporal indígena: experiências dos estudantes indígenas da aldeia Rio Pequeno na rede pública de Paraty*, comprova como a cultura corporal Mbyá-Guaraní, e suas diversas possibilidades, são desconsideradas pelo currículo escolar da área de educação física, estabelecendo uma crítica a tais programas e propondo a revalorização da cultura corporal desta Terra Indígena do Rio de Janeiro.

Na sequência, o texto de Ange La Furcia, *Jellyfish Antics: belleza, individuación y experiencias trans em el Caribe insular Colombiano*, apresenta uma análise densa e interessante sobre as experiências biográficas de mulheres trans da ilha de San Andrés na Colômbia. Através de reconstrução das suas trajetórias, e tendo como centro a construção da “belleza”, o texto desenvolve importantes reflexões tanto sobre a identidade trans quanto sobre diversas estratégias trans de luta contra as formas de discriminação social.

Encerrando a seção de artigos, o pertinente texto de Elisa de Campos Borges e Lorena Rodrigues Tavares de Freitas, intitulado *O neoliberalismo e os limites da atuação coletiva na pandemia de Covid-19 no Brasil*, representa uma análise inovadora no contexto pandêmico sobre as formas e modalidades de articulação e luta política por parte dos movimentos sociais no país, considerando os diversos impactos que as políticas neoliberais têm tido tanto na econômica quanto nas subjetividades da população geral, incluindo a dos próprios movimentos sociais. Neste sentido, o artigo expõe e explica a “captura neoliberal” que boa parte dos movimentos sociais tem sofrido.

Na seção Autores Indígenas, este número apresenta uma importante contribuição da liderança Xokleng e cacique da retomada em São Francisco de Paula/RS Woie Kriri Sobrino Patté. No seu texto, intitulado

*Povo Xokleng: territorialidade, educação e escola*, o autor desenvolve uma caracterização do seu povo à luz da historicidade e contemporaneidade dos territórios Xokleng na região Sul, mais mais especificamente no RS. O artigo, que teve sua origem numa aula proferida por Patté na Faculdade de Educação da UFRGS, representa uma importante contribuição que se soma aos estudos críticos sobre a população Xokleng.

A seção Ensaio Bibliográfico deste volume contém dois textos. O primeiro deles, denominado *Pierre Clastres e a fórmula contra-Estado: antropologia da resistência e do movimento*, de autoria de Antonio Henrique Maia Lima e Silvana Tótora, apresenta mais uma avaliação da obra do antropólogo francês, destacando as principais ideias da sua antropologia política.

Já no segundo texto desta seção, Leif Grunewald, em seu ensaio *As virtudes da floresta: outras notas sobre antropologia e "antropologia"*, retoma algumas reflexões sobre certos modelos do conhecimento antropológico, compreendidos em suas distinções significativas *com e sem aspas*.

Este número encerra-se com a resenha *Flores de Mari Hi*, de Daniel Revillion Dinato, baseada no livro da antropóloga Hanna Limulja intitulado *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*.

Como sempre, desejamos uma proveitosa leitura dos textos, com a esperança de que possam contribuir com novas reflexões antropológicas e políticas críticas.

# JAXY E JAXY JATERÊ: O PONTO DE VISTA GUARANI E DE OUTROS POVOS AMERÍNDIOS SOBRE A ORIGEM DA LUA, AS CONSTELAÇÕES E O SACI-PERERÊ (SEGUNDA PARTE)

ROGÉRIO REUS GONÇALVES DA ROSA<sup>1</sup>

UFPEL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5116-5150>

---

**RESUMO:** *O Saci-Pererê é um personagem admirável. A contribuição ameríndia à vida dessa figura – nomeada também de Jaxy Jaterê, Mati-taperê, Xaxim-Tarerê, Yasy-yaterê, Kambá'í, Saci-ave, Matinta-Perera, entre outros nomes – é instigante e paradigmática. O presente texto, que se divide em duas partes, enfatiza as narrativas sobre Saci, publicadas nas áreas de mitologia, etnologia ameríndia e astronomia cultural, as mesmas produzidas a partir de interlocutores afro-americanos e ameríndios (Tupiniquim, Tupinambá, Kayowa, Taurepang, Surui-Paiter, em especial, Mbyá e Chiripa). Na Primeira Parte, publicada no número anterior da Revista Espaço Ameríndio, os objetivos foram os seguintes: apresentação da diversidade de Saci-Pererê que vive na América Latina e outros continentes; indicação da importância da mitologia enquanto teoria e método de tradução desses personagens, além de trazer dados etnológicos sobre os Guarani; revelação da relação do Saci com a origem da lua, além de uma apresentação das constelações tupi-guarani. Agora, na Segunda Parte, no artigo apresentado ao leitor neste instante, os objetivos são: destacar a importância do Saci-Pererê e dos personagens pernetas, além da origem do corte da sua perna; a partir da categoria já (dono, mestre) dos Guarani, demonstrar a ligação das divindades Ñanderú, Tupã kuéry, Karáí, Kuaray e Jaxy com as plantas, os animais, o Saci-Pererê e o Curupira; por fim, revelar as conexões do Saci-Pererê à categoria afroindígena.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Jaxy Jaterê, Saci-Perere, Mbyá-Chiripa, Mitologia, Afroindígena.*

**ABSTRACT:** *Saci-Pererê is such an incredible character. The South American indigenous people's contribution to the social construction of this being – JaxyJaterê, Matitaperê, Xaxim-Tarerê, Yasy-yaterê, Kambá'í, Saci-ave, Matinta-Perera, amongst other names, is paradigmatic and thought provoking. The present study unfolds in two parts. It focuses on texts about Saci which have been published in mythology, South American indigenous ethnology and cultural astronomy. All texts analysed based on Afro-Americans and South American indigenous peoples' oral and written narratives (Tupiniquim, Tupinambá, Kayowa, Taurepang, Surui-Paiter, and particularly, Mbyáand Chiripa). In the first section of this article, which you read in the previous publication Revista Espaço Ameríndio, the aims were the following: i have focused on black Saci and indigenous one to introduce the different types of Saci that live in South American cultural tradition and in other continents. I have attempted to demonstrate the relevance of mythology as a theoretical and methodological tool to translate these characters; besides putting together ethnological data about the Guarani; revealing the relation between Saci and the origin of the moon, and introducing the tupi-guarani constellations. In this second section of the article, the paper you are reading now, the aims are to focus on the relevance of Saci and other legless characters, beyond the reasons for having him portrayed with one of his legs cut; starting from the Guarani category já (the owner, the master), to demonstrate the link between the divine characters Ñanderú, Tupãkuéry, Karáí, Kuaray and Jaxy with the plants, animals, Saci-Pererê*

---

<sup>1</sup> Professor do Bacharelado em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt), além de pesquisador do NETA da Universidade Federal de Pelotas. Email: [roggerriorosa@gmail.com](mailto:roggerriorosa@gmail.com)

Espaço Ameríndio

*and Curupira; to finally, uncover connections between Saci-Pererê and the afro-indigenous category.*

**KEYWORDS:** Jaxy Jaterê, Saci-Perere, Mbyá-Chiripa, Mythology, Afro-Indigenous.

---

Este texto é uma continuidade da primeira parte do artigo de mesmo título publicado na Revista Espaço Ameríndio, v. 16, n. 1 (2022). Ele é o resultado de ideias trabalhadas, sobretudo, nas disciplinas *Mitologia e Ritual* e *Etnologia Ameríndia I* do Bacharelado em Antropologia, além do grupo de estudos *Intelectuais e Epistemologias Ameríndias: um saber intercultural em foco*<sup>2</sup>, vinculado ao Núcleo de Etnologia Ameríndia – NETA da Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

Nesta segunda parte os objetivos são: destacar a importância do Saci-Pererê e dos personagens pernetas, além da origem do corte da sua perna. A partir da categoria *já* (dono, mestre) dos Guarani, demonstrar a ligação das divindades *Ñanderú*, *Tupã kuéry*, *Karái*, *Kuaray* e *Jaxy* com as plantas, os animais, o Saci-Pererê e o Curupira. Por fim, revelar as conexões do Saci-Pererê à categoria afroindígena.

## O Saci e Outros Personagens Pernetas

Saci-Pererê — na condição de “fragmento de Lua”, “olho doente”, “olho inquieto”, bípede ou pernetas — e *Tudja'i* — com a estrela vermelha Beltegeuse onde sua perna foi decepada — são personagens fora do comum. Cabe dizer que eles não são os únicos, pois há inúmeros outros seres ligados ao tema da cabeça cortada e da perna amputada a acompanhá-los no pensamento mitológico ameríndio (QUITO *apud* LOBATO, 2008, p. 111; CHIARADIA, 2008, p. 569; AFONSO, 2006, p. 55; 2013, p. 5; MOREIRA & MOREIRA, 2020, p. 68; LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 79-101).

No primeiro volume das *Mitológicas*, Claude Lévi-Strauss pondera sobre a importância dos personagens mancos, cegos, vespas e manetas dispersos nos mitos pelo mundo afora. Afinal, a singularidade de um ser com algum elemento subtraído torna-o positivo às demais pessoas e criaturas, na medida em que ele representa os modos da mediação (LÉVI-STRAUSS, 2004A, p. 76). Nas palavras desse antropólogo:

Encaramos o aleijão e a doença como privações do ser, e, portanto, um mal. Entretanto, se a morte é tão real quanto a vida e se, conseqüentemente, só existe o ser, todas as condições, mesmo as patológicas, são positivas a seu modo. O “ser menos” tem direito a ocupar um lugar inteiro no sistema, pois é a única forma concebível de passagem entre dois estados “plenos” (LÉVI-STRAUSS, 2004A, p. 76).

<sup>2</sup> Agradecimento especial aos/às discentes do Bacharelado em Antropologia, à Janie Cristine do Amaral Gonçalves pelo *Abstract*, a Pedro Castilhos da Rosa referente às imagens, a Sergio Baptista da Silva e Pablo Quintero pelo incentivo da Revista Espaço Ameríndio; no mesmo sentido, à Lori Altmann, a Martín César Tempass, a Robert R. Crépeau e à Rojane Brum Nunes pelas sugestões teóricas. Esta versão está vinculada ao projeto *Etnologia Ameríndia e Mitologia: O ponto de vista autóctone sobre xamanismo, espiritualidade, epistemologia ameríndias, relações interétnicas, recuperação de saberes e políticas públicas na América do Sul* (Código 4351 – PRPPG/UFPel).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Entre os Surui-Paiter, no estado de Rondônia, povo ameríndio cuja cultura e língua estão vinculadas aos grupos Tupi Mondé, existe o personagem de nome Santi. Conforme mito narrado pelo Dikboba à etnóloga Betty Mindlin, os Surui estão em luta com outro grupo. Nesse momento, um guerreiro sonha com sua esposa, esse evento produz desespero aos demais homens, é presságio de uma guerra perdida: “Sonhei que minha mulher tão juvenzinha estava fazendo sopa de mandioca na minha roça!” (MINDLIN & narradores Suruí, 1996, p. 47).

Na noite seguinte, outro Surui escuta o nambu piar. Pela manhã, ele vai ao encalço da ave e desaparece assassinado pelo inimigo. Um dia após, a cena se repete. Dessa vez é o piado do mutum. Mais uma noite, outro homem recebe a visita da coruja, a Mokoba, ele a desdenha, dizendo que sua face tem a aparência de uma vagina. Sublinha, então, o interlocutor: “A Coruja ficou triste, escondendo o rosto com as mãos: – Por que hão de querer caçoar assim de mim?”. Com Raiva, Mokoba chama Serelepe (ou *Garagap*, *caxinguelê* ou *cuatipuru*), ela demanda uma vingança: o corte da perna do homem que a insultara! (MINDLIN & narradores Suruí, 1996, p. 48).

Serelepe rói a perna desse homem, deixando no lugar um osso afiado parecendo uma lança. O homem retorna pulando, outros guerreiros gargalham da sua condição, com fúria ele mata a todos com seu osso cortante, a seguir, devorando-os. Em uma segunda aproximação, os homens novamente não seguram o riso, mas, dessa vez, um guerreiro escondido corta-lhe a perna-lança com um machado (MINDLIN & narradores Suruí, 1996, p. 47-49). Nas palavras do narrador Dikboba:

Sem perna, ele entrou na árvore abora, o pau barrigudo, e virou Santi, o pai do mato, sempre tentando matar os homens. Foi assim que Santi, o perneto do mato, que antes não existia, surgiu no mundo. Santi pega as pessoas no mato, mas é o espírito protetor invocado pelos pajés para cura e apoio aos vivos (MINDLIN & narradores Suruí, 1996, p. 49).

A partir dessa narrativa dos Surui-Paiter, percebe-se que Santi — o “perneto do mato” ou o “pai do mato” — tem origem a partir de Serelepe. Aproximando os dois nomes chega-se a Santi Serelepe, junção que se aproxima de Saci-Pererê. Pela lógica da gemelaridade, Santi e Serelepe podem ser reparados como “irmão menor” e “primogênito”, algo também visto na relação de *Jaxy* e *Kuaray*, onde o primeiro se origina do segundo. Por equivalência, como em Santi dos Surui, é de *Jaxy* – e da disjunção perna cortada – que provém o Saci perneto dos Guarani, conforme visto na primeira parte desse artigo (ROSA, 2022, p. 25-6).

Pela mitologia e pela astronomia cultural, a relação entre personagens pernetas e movimentos de inversão entre Taurepang-Arekuna e Guarani também chama a atenção. Os primeiros estão situados ao norte do Brasil (Roraima), tendo sido pesquisados pelo etnólogo

alemão Theodor Koch-Grünberg<sup>3</sup>, na virada dos séculos dezenove e vinte, pertencendo à família linguística Karib. Tratando-se dos pernetas, entre os Taurepang existe o *Jilikawa*<sup>4</sup> (ou *Jilijoaiibu*, *Jilijuaipu*; *Jilike-Pupaí*, termos esses traduzidos por “cabeça estrelada”), enquanto que, para os Guarani, aparece *Kamba’i*, *Jaxy Jaterê* e *Tudja’i* (KOCH-GRÜNBERG, 1953, p. 29; LIMA et al, 2014, p. 112; JEKUPÉ, 2015, p. 28; 2006, p. 40; MOREIRA & MOREIRA, 2020, p. 68; AFONSO, 2006, p. 55; 2013, p. 5).

No que diz respeito à origem desse pernetá, em *Mitos e Lendas dos Índios Taurepang e Arekuna*<sup>5</sup>, Koch-Grünberg, através dos talentos narrativos dos interlocutores Mayuluaípu e Akúli, traz o personagem *Jilijoaiibu* que se transforma em *Tamekan*. O motivo: *Jilijoaiibu* muda seu status após sua perna ser cortada pela esposa ao inverso. Eis a versão narrada pelo Mayuluaípu:

Uma vez existia um homem chamado Jilijoaiibu; este tinha uma mulher, Waiúlabe, que não queria saber dele. Ele tinha um irmão bonito, a quem ela amava.

Numa ocasião Jilijoaiibu trepou numa árvore para tirar abacates. Ela tinha levado um machado e o mantinha escondido. O homem subiu na árvore para buscar as frutas. Jogou as frutas para baixo e ela juntou-as, aguardando o momento de ele descer. Ele começou a descer. Quando estava a meio do tronco, ela tomou o machado e decepou-lhe a perna direita, como ainda se pode ver. Ela voltou para casa.

O irmão estava trabalhando na roça. Lá estava, numa árvore, o pequeno pássaro Kóezag, cantando: “Jiríjowaíd!” (o chamado desse pássaro) O irmão perguntou: “Que diz o pássaro?” Este veio para mais perto, bateu as asas e cantou: “A perna do teu irmão, a mulher decepou, com o machado!” O irmão jogou fora a enxada e correu para casa, enfurecido.

Waiúlale estava deitada na rede. Levantou-se quando ele veio e lhe deu caxiri. Ele perguntou: “Onde está meu irmão?” Ela disse: “Ele ficou por lá, tirando frutas!” Ele ficou triste e deitou-se na rede. Ela veio e deitou-se

<sup>3</sup> Segundo o antropólogo Erik Petschelies, Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) trata-se de um pesquisador alemão que se ocupou da produção de textos etnográficos para o Museu de Antropologia de Berlim, tendo realizado trabalho de campo, observação, coleta e descrição de dados primários sobre os povos indígenas no extremo norte e noroeste amazônico do Brasil, Amazônia colombiana e venezuelana (PETSCHELIES, 2019, p. 20, 21, 26, 89, 98; KOCH-GRÜNBERG, 1953, p. 45-153).

<sup>4</sup> Durante a leitura de *Astronomia Indígena. Relações céu-terra entre os indígenas no Brasil: distintos céus, diferentes olhares* (LIMA et al, 2014, p. 111-2) reparei na existência dos pernetas *Jilikawai* e *Jilizoaiibu*, analisados originalmente pelo Koch-Grünberg, vinculados às Plêiades.

<sup>5</sup> Em 2020, devido ao fechamento das bibliotecas e museus durante a pandemia, foi uma aventura acessar *Mitos e Lendas dos Índios Taurepang e Arekuna*, publicado pelo Museu Paulista. Aproveitei a oportunidade para agradecer a Águido Akell Santos de Carvalho, Alexandro Machado Namen, Alfredo Martin Gentini, Elena Fioretti, Erik Petschelies, Flavia Pedroza Lima, Graciela Chamorro, Kimiye Tommasino, Lucio Tadeu Mota, Manuela Castilhos da Rosa, Rafael Corteletti, Rodrigo Venzon e Wilmar da Rocha D’Angelis pela atenção e empenho nesse sentido. Ao final, tal obra foi disponibilizada on-line na Biblioteca Digital Curt Nimuendaju.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

sobre ele. Ele queria pular para fora, mas ela o embrulhou na rede. Anoiteceu. Ela não o queria deixar sair da rede, a danada, nem para mijar.

O homem ficou no mato, gritando de dor. Ela disse: "Deixa teu irmão! Talvez ele fosse pescar. Quando ele vier, sairei da rede. Mas o irmão sabia de tudo, porque o passarinho lho havia contado.

No meio da noite ele pediu Tamorita (comida apimentada), a fim de conseguir tempo para ir mijar. Ela deixou a rede. Então veio o homem, arrastando-se e gritou: "Oh, meu irmão, a minha perna foi decepada com o machado! Mata essa mulher!" O irmão perguntou à mulher: "Que fizeste com teu marido?" Ela respondeu: "Nada fiz com ele! Deixe-o para trás, pescando e tirando frutas." Assim que ela sempre enganava o irmão. Ele respondeu: "Tu fizeste alguma coisa com meu irmão! O passarinho me contou a história!" Ela disse: "Mentira! Nada fiz com ele! Nada lhe fiz de mal!"

Enquanto o marido gritava lá fora de dor, ela de novo foi para junto do irmão na rede, enlaçando-o tão forte que não podia sair. O irmão disse: "Fizeste alguma coisa com o homem! Não estás ouvindo como ele grita?" Mas a mulher não deixou o irmão sair da rede, enquanto o outro ficou deitado defronte da casa, gritando: "Meu irmão, meu irmão, acode-me, meu irmão!" Este não podia vir para fora.

O irmão ferido tinha uma flauta de bambu. Ficou deitado e gritou até meia-noite. Aí o irmão lhe respondeu: "Não te posso ajudar! A tua mulher não me deixa sair da rêde!" Ela havia fechado a porta, que amarrou com cordas. Então o irmão disse: "Vou te vingar um dia! Fica sofrendo lá fora! Tua mulher um dia terá que sofrer também!" Bateu na mulher, mas esta não o soltou.

O ferido lá fora se ergueu no esteio da porta, subiu no teto, tocou na sua flauta de bambu "tin-tin-tin". O irmão dentro da casa chorava, pois tinha pena dele. Este tirou a flauta da boca e disse para o irmão: "Fica na casa! Cria bons filhos e boas filhas! Muita saúde e felicidade! Vou-me embora! Junta uma boa família, mas tem cuidado com a mulher e desconfia sempre dela!" O irmão perguntou: "Para onde vais?" Ele respondeu: "Vou para o céu. Quero ser Tamekán, corpo com uma perna que fica para trás!" Então o irmão respondeu: "Ficarei aqui por algum tempo, enquanto não tiver aborrecimento e nenhuma desgraça me acontecer. Fico triste porque estás sofrendo tanto! Tua mulher um dia pagará pelo que te fêz! Tenho muita pena de ti!" Então o outro disse: "Quando eu chegar ao céu, haverá muita tempestade e chuva. Então virão os cardumes de peixes e tu comerás muitos!" Até hoje Tamekán marca a chegada do inverno (KOCH-GRÜNBERG, 1953, p. 66-7).

Em outras versões míticas, Koch-Grunberg remete a novos personagens com membros cortados e relacionados às constelações Plêiades e Cinturão de Órion: *Akawoío*, *Serikoai*, *Jilikawai* e *Makunaíma*<sup>6</sup> dos Taurepang-Arekuna; *Nohi-a-bassi* (literalmente: "Perna-metade") dos Warrau; *Epetembo* dos Kalinya (Galibi, Karaíb) do Suriname; *Mabukuli*, o pernetá dos Arowak; e, mulher sapo, chamada *Ueré*, esposa do *Pechioço* dos Macuxi (1953, p. 162-168).

Com a mesma estrutura narrativa do mito de *Tamekán* dos Taurepang, uma versão mais curta é apresentada pelo etnoastrônomo Germano Bruno Afonso, enquanto explicação de seus interlocutores guarani à origem da constelação — pernetá — *Tudja'i*:

Conta o mito guarani que essa constelação representa um homem casado com uma mulher muito mais jovem do que ele. Sua esposa ficou interessada no irmão mais novo do marido e, para ficar com o cunhado, matou o marido, cortando-lhe a perna na altura do joelho direito. Os deuses ficaram com pena do marido e o transformaram em uma constelação (AFONSO, 2006, p. 55).<sup>7</sup>

No sentido simétrico inverso à narrativa dos Taurepang e Guarani, com apontamentos homólogos à perna de osso dos Surui-Paiter, Curt Nimuendaju apresenta o mito Perna de Lança, esse obtido no diálogo com seu interlocutor Tupiniquim, de nome Januário, homem expulso da aldeia Trancoso e refugiado no Posto Paraguaçu, na década de 1930.

---

<sup>6</sup> Na edição da Revista Iluminuras intitulada *Imagem e Descolonização: imaginários plurais em movimento*, organizada pela etnóloga Ana Elisa de Castro Freitas (2018), há o artigo *Makáunaima, O Meu Avô Em Mim!*, assinado pelo artista Makuxi Jaider Esbell. Trata-se de um material que reúne texto, mitos, poemas e impressionantes imagens de *Makáunaima*. Esbell declara seu vínculo de parentesco com o herói *Makáunaima*. Em suas palavras: “Devo lhe avisar que estas estórias são parte da minha vida e que realmente Makunaima é meu avô; isso é um fato. Makunaima e muitos outros vovôs são daqui do extremo norte da Amazônia. Nós temos uma história e uma geografia. Somos parentes diretos. É uma relação biológica, genética, material e uma parte substancial em espírito, ou energia. [...] Tanto quanto outros ou todos os atores fantásticos colonizados com nossa gente Makunaima deve ser retirado da ala dos folclores. [...] Makunaima sabia sempre o que fazia; parto deste pressuposto. Ele expôs-se sozinho e em estratégia. Agora é outro tempo. O tempo que ele pensou que chegaria não levou nem um século. Onde me couber, vou. Vou além de minha relação direta com ele. Como artista também dou um salto na colonização e vou antes do tempo disso tudo. Acredito e sinto que em determinado momento posso estar em um tempo anterior, em um tempo de nossas diversidades pré-colonialistas. [...] Fiz-me em meu avô, somos agora um só, de fato. Então, sou artista assim como meu avô; sou meio como o meu avô. Seguro no dedo do meu avô e vamos seguindo. Com o tempo vou crescendo e meu avô Makunaima vai diminuindo e vamos indo até ele virar criança e eu me tornar um velho e inverter a lógica da vida e da existência seguindo assim para sempre” (ESBELL, 2018, p. 12-15).

<sup>7</sup> Os indígenas Tamanako, que vivem na Venezuela, narram o seguinte: “Dizem que certo índio foi pescar com a sua mulher. Mas, apesar de estarem bem dispostos, eclodiu uma luta entre eles quando estavam sozinhos na margem de um lago. A mulher [...], com o machado na mão, cortou-lhe rapidamente a perna. Mas o marido vingou-se: pois, tendo-se erguido do chão, e tendo ido para o alto, depressa se tornou uma estrela, a que chamaram o Sgambato” (*tradução livre*, LEHMANN-NITSCHKE, 1924, p. 103-4).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Um homem estava acampado na mata com seu cunhado, passando a noite deitados na beira do fogo. Vendo o cunhado metendo a perna na fogueira, ele o acordou para que retirasse o pé. Algum tempo depois, porém, ele meteu-o novamente na fogueira. Quando a carne da perna estava assada, ele se sentou, cortou-a do osso e a comeu. "Que está fazendo?", perguntou o outro. "Cunhado", respondeu ele, "eu tenho tanta fome!" Quando só restava o osso limpo, ele pulou numa perna só a uma laje de pedra onde amolou a extremidade do osso, fazendo uma ponta bem fina. Feito isto, ele pulou até um pé de barriguda (*Cavanillesea arborea*) e lhe aplicou tamanha estocada com a ponta do osso que esta penetrou profundamente na madeira. Seu cunhado, vendo isto, ficou com medo e fugiu para casa. Quando chegou sozinho, a avó do cunhado lhe perguntou onde tinha ficado seu neto, e ele respondeu que este, provavelmente, tinha se perdido na mata. Então a avó fez beijos de mandioca, colocou-os na cabeça, e foi para o mato, gritando: "Meu neto! Meu neto". Não demorou muito e este chegou, pulando numa perna só. "Meu neto", gritou a velha ao avistá-lo, "vem, que eu te trouxe beijos de mandioca!" – "Minha avó", respondeu ele, "eu quero comer a ti mesma!" Dizendo isto, ele trespassou-a com a ponta de osso e a devorou. Seu cunhado, então, coletou uma grande quantidade de cera de abelhas e com ela fez um boneco do tamanho de um homem, que ele colocou num caminho do mato. Depois ele chamou pelo Perna de Lança, escondendo-se depressa. Este veio pulando e, tomando o boneco por um homem, deu-lhe uma estocada. Mas a ponta de osso ficou presa na cera e ele não se pôde mais livrar. Seu cunhado então saiu e o matou (Nimuendaju *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 72-3).

A passagem do mito taurepang e guarani ao mito tupiniquim, que aborda antagonismos sociais internos, como adultério, ciúme e brigas familiares, leva à inversão do/a mutilador/a de perna da jovem esposa – qualificada metaforicamente como "mulher grudenta" (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 12) – para o neto, por consequência, do vínculo de aliança para o de filiação. A respeito da ênfase desses personagens, Lévi-Strauss menciona que cada um dos mitos ligados a diferentes culturas oportuniza uma solução original para destacar a passagem da quantidade contínua – nesse caso, o corpo inteiro – para a lógica do discreto ou do personagem subtraído – à condição pernetas (LÉVI-STRAUSS, 2004A, p. 76-7; 2006, p. 95-6; SCHADEN, 1949, p. 41; CHIARADIA, 2008, p. 569).

Cabe dizer ainda que, tratando-se de mitos e personagens pernetas vinculados a diferentes troncos lingüísticos, culturas, territórios e histórias, é admirável reparar que a repetição, essa categoria da mitologia, tem lugar nos estudos das constelações, ou seja, na

astronomia cultural. Por exemplo, nos Taurepang, segundo os saberes de Mayuluaípu e Akúli, interlocutores de Koch-Grunberg, o perneto *Jilikawai* é formado a partir de Plêiades, Aldebaran e Órion. Por sua vez, entre os Guarani, a partir dos interlocutores de Germano Afonso, o perneto *Tudja'i* se remete a *Eixu* (Pleiades), *Tapi'i rainhykã* (Hyades, incluindo Aldebaran) e *Joykexo* (Cinturão de Órion) (KOCH-GRUNBERG, 1953, p. 29; AFONSO, 2013, p. 5-6). Nessa tríade astronômica, segundo Lévi-Strauss: “A perna é sempre Orion, a esposa é sempre as Plêiades e o tapir é sempre as Híades [...] Para *Orion* = *perna*, o culpado, que sempre se comporta ao inverso de uma esposa, pode estar fora ou dentro do sistema”<sup>8</sup> (2006, p. 40).

Por sua vez, na relação entre constelações e estações do ano dos povos do norte e sul do círculo Equador da Terra, a inversão também se faz reparar, evidenciando uma vez mais o quanto os saberes da mitologia e da astronomia ameríndia estão entrelaçados. Segundo Germano Afonso: “Na segunda quinzena de dezembro, quando o Homem Velho [*Tudja'i*] surge totalmente ao anoitecer, no lado Leste, indica o início do verão para os índios do sul do Brasil e o início da estação chuvosa para os índios do norte do Brasil” (AFONSO, 2013, p. 5-6; KOCH-GRUNBERG, 1953, p. 29; MOREIRA & MOREIRA, 2020, p. 68; LIMA et alii, 2014, p. 112).

Enfim, a partir desse conjunto de mitos que enfatizou o recorte anatômico da parte debaixo da cintura, ou seja, a decapitação da perna de *Santi*, *Jilijoáibu* e Perna de Lança, aparecem nítidas equivalências para se pensar na origem mitológica dos Saci-Pererê pernetas pela América.

O passo seguinte será olhar para o poder de tais personagens pernetas. Para essa reflexão, retomando os Guarani, serão realizados dois movimentos. Primeiro, reagrupar *Nanderú*, *Karai*, *Tupã*, *Kuaray* e *Jaxy* em busca de novas conexões e mediações. Segundo, no esforço de estender a dimensão de divindade a Saci-Pererê, pensar esse ser a partir da lógica da categoria *já* (dono, mestre).

### Saci e *Tudja'i* Também São *Já* (dono)!

A ideia dos Tupinambá e Mbyá-Chiripa de que *Tudja'i* é um guardião, o espírito dono de todas as constelações presentes no Caminho da Anta – dos bichinhos do céu *mboré* (anta), *taytetu* (javali), *jaixa* (paca), *guaxu* (veado), *apykaxu* (pomba), *guyra nhandu* (avestruz), *eixu* (vespa), *mboi* (cobra), *Tapi'i rape* (tapir) e *toró* (búfalo) (MOREIRA & MOREIRA, 2020, p. 68) – aproxima esse ser das concepções guarani sobre *Nanderú*. Desse modo, na condição de simétrico inverso de *Tudja'i*, o mesmo princípio deverá referenciar *Jaxy Jaterê* e Saci-Pererê.

<sup>8</sup> No mesmo sentido, conforme texto de Lehmann-Nitsche, “segundo o mito dos Tamanako, a respectiva ‘estrela’ são as ‘las cabrillas’ (as Plêiades). Resulta que as Plêiades representam a cabeça, as Híadas o corpo e o Cinto de Órion a perna restante do herói mutilado; que o respectivo mito pode se comprovar para muitas tribos dos grupos lingüísticos aruaco e caribe e para o grupo warrau; que a respectiva designação indígena, que varia segundo os três idiomas, significa ‘o sem perna’, ‘metade de perna’, etc.; e, detalhando a constelação principal relacionada com o tema (Órion), a já analisada constelação dos indígenas da Guiana pode chamar-se: El sgambato oriônico” (*tradução livre*, LEHMANN-NITSCHKE, 1924, p. 104).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. *Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte)*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

É importante destacar que, por diversas vezes, o poder do Saci-Pererê é pensado a partir de um objeto ligado ao seu corpo: no Saci negrinho é a carapuça vermelha usada na cabeça; no Xaxim-Taterê, o “bastãozinho que leva consigo” pela mão; e, no Saci índio, o colar baêta pendurado no pescoço (LOBATO, 2008, p. 276; SCHADEN, 1974, p. 157; JEKUPÉ, 2002, p. 6).

A partir desses apontamentos iniciais, valendo-me da mitologia, da etnologia e, agora, da ornitologia, considerando as ideias de gemelaridade, parentesco e saberes sobre pássaros – igualmente, conectando as divindades *Ñanderú*, *Karai*, *Tupã*, *Kuaray*, *Jaxy* – eu visarei aproximar, em especial, Saci-Pererê e Curupira à categoria *já*. Para Martín Tempass, *já* corresponde a “donos e controladores das almas de tudo o que é tradicional no mundo Mbyá-Guarani” (2010, p. 360; 2012, p. 201).

Em sua cosmologia, os Guarani postulam a presença de três domínios: a sociedade (Mbyá, Chiripa, Kayowa e Chiriguano), a natureza (animais e vegetais) e a sobrenatureza (divindades *Ñanderú*, *Karai*, *Tupã*, *Jakaira*, *Kuaray* e *Jaxy*). Tais domínios não são nem estanques, nem separados, mas entrelaçados e interdependentes (TEMPASS, 2012, p. 200).

No mesmo sentido, as divindades possuem prerrogativas que as distinguem dos demais seres humanos e não humanos que vivem na *Yvy Pyau* (terra atual). Segundo Tempass, a primeira é que as deidades habitam “em todos os lugares que os Mbyá-Guarani e os animais ‘moram’, mas os Mbyá-Guarani e os animais não podem ‘morar’ em todos os lugares onde os deuses ‘moram’” (2012, p. 201). A segunda, que os seres sobrenaturais são responsáveis pela criação, pela alimentação e pela reprodução tanto dos Mbyá como dos animais e dos vegetais. Ainda nas palavras desse etnólogo:

Então, os alimentos estão em um mundo, mas os seus donos, seus controladores ou seus protetores residem em outro. Desta forma, o cultivo de qualquer alimento tradicional pelos Mbyá-Guarani passa obrigatoriamente pelo domínio do sobrenatural, por um respeito às prescrições divinas. Ocorre que ao “dispor” os alimentos na *Yvy Pyau* os deuses também estabeleceram as formas que estes devem ser cultivados (TEMPASS, 2012, p. 142).

Como é de conhecimento, as divindades mbyá estão organizadas de forma vertical e cooperativa. Nesse sentido, atribuindo-se a ênfase à condição *já* – ou seja, de proteção e controle – *Ñanderú*, como de praxe, ocupa a posição ápice; *Tupã kuéry* (o conjunto subordinado à *Tupã*, como o *já* da chuva, além da própria chuva) e *Karai*, o degrau seguinte; por sua vez, *Kuaray* e *Jaxy*, o plano abaixo (TEMPASS, 2012, p. 149, 147; ASSIS, 2006, p. 92).

Em tal lógica, *Ñanderú* é o líder, ele assume a condição de *já* de todos os *já*. O dono dos donos. Por sua vez, considerando o protagonismo de *Kuaray* e *Jaxy*, compete a esses gêmeos dotarem os alimentos de nomes e, por conseguinte, vincularem os mesmos às suas

divindades e *já* (TEMPASS, 2012, p. 149, 147; CRÉPEAU, 2015, p. 240). Isso consta no extrato mitológico a seguir:

Quando os jaguares estavam atravessando a ponte os dois irmãos a derrubaram, jogando os jaguares na água. Porém, nem todos morreram afogados e o plano dos irmãos de extinguir os jaguares fracassou. Assim, eles decidiram sair de perto dos jaguares procurando seu pai, morador de uma outra comunidade. No caminho os irmãos vão dando os nomes para as plantas e animais, nomeando também os alimentos. Só depois que o Sol e a Lua vão para o céu, partilhando a função de iluminar o mundo (TEMPASS, 2010, p. 109).<sup>9</sup>

Ainda em relação à cooperação, a conexão de *Ñanderú*, *Tupã kuéry*, *Kuaray* e *Jaxy* enquanto *já* decorre de forma compartilhada em uma mesma planta ou em diferentes animais. Por outras palavras, tratando-se das plantas cultivadas ou coletadas, além das árvores, essas divindades assumem, no geral, uma fração da agência na medida que moram ou circulam somente por determinadas partes, ou seja: raiz, caule, galhos, folhas ou flores (TEMPASS, 2012, p. 142, 145, 146; LITAIFF, 2018, p. 34). Robert Crépeau complementa esse aspecto:

O *já* de uma planta muda em função de seu crescimento ou de seu consumo. A planta ou a parte consumida adquire um novo *já*. De fato, tudo que é transformado em alimento adquire ou desenvolve um novo *já* uma vez que a mudança de nome implica uma mudança de alma (*tradução livre*, 2015, p. 239)

Esse princípio é dotado de outras sutilezas. Tratando-se dos *já* dos animais, quanto mais donos envolvidos na cadeia alimentar, maior a sua posição hierárquica. Segundo Tempass, “as plantas são as mais simples, posto que não se alimentam por meio de outros *já*. Agora, os animais comem a partir dos *já* das plantas e/ou do *já* de outros animais” (2012, p. 237-8). Por esse motivo, uma atividade de caça é considerada de maior complexidade que uma de coleta de plantas na floresta ou na roça.

Considerando esses aspectos, a ligação dos Mbyá com os *já* de plantas e animais resulta em ritos de plantio, caçada e consumo alimentar – o que redundava na preservação da flora e da fauna, haja vista o sentimento de respeito aos donos. Aliás, são os *já* que convertem os animais em caça, colocando-os no caminho dos Mbyá, evento esse revelado antecipadamente ao *karai* através de sonhos e/ou viagens xamânicas (TEMPASS, 2012, p. 160, 171, 210, 213; ARPIN-SIMONETTI, 2020, p. 19). Nas palavras de Tempass:

<sup>9</sup> Claude D’Abbeville, a partir dos interlocutores tupinambá no Maranhão, escreveu o seguinte sobre a Lua: “[Jaceí] Jaci de yá (fruto) e cy (mãe): mãe dos frutos. Na mitologia tupi, a Jaci coube a missão de criar os vegetais, ou os frutos. Significa também ‘mês’. Tradução Rodolfo Garcia (*apud* LIMA & MOREIRA, 2005, p. 6).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Se o *já* de uma determinada espécie julgar que os Mbyá-Guarani estão retirando da mata mais do que necessitam, se estiverem colocando em risco de extinção esta espécie, eles irão castigar os Mbyá-Guarani (2012, p. 170-1).

Além disso, há determinadas situações em que os *já* são as próprias plantas ou animais (TEMPASS, 2012, p. 148). No conjunto, tal aspecto é fundamental para se compreender as formas de aparições do Saci-Pererê aos Guarani, além do parentesco desse personagem em relação a outros seres e, conseqüentemente, ao seu poder. Para avançar nesse tema, considerando inicialmente as plantas, é necessário ter em mente o diálogo de León Cadogan com os Guarani Pablo Vera (de Yro'ysã), Kachirito (de Paso Jovái), Cacique Che'iro (de Alto Monday), Mayor Francisco ou Chiko i (de Tava'i), Tomás y Cirilo (de Yvytuko) e Higinio e Mario Higinio apresentado no livro *Ayvy Rapyta Fundamento da Linguagem Humana*<sup>10</sup> (1959, p. 10-11; ZWETSCH, 2017, p. 2).

No mito dos gêmeos registrado por Cadogan, o personagem que simboliza o irmão primogênito tem o nome *Pa'i* (ao invés de *Kuaray*). *Pa'i* é quem dá origem ao irmão menor, a partir de uma planta: “*Después de ésto hizo a quien le serviría de compañero, de hermano menor; él mismo, de su propia divinidad, creó de una hoja de kurupika'y a Futura Luna*”<sup>11</sup> (1959, p. 74; 1971, p. 23).

Além disso, segundo Cadogan, para os Guarani de Guairá, a árvore sagrada de *Ivy Tenonde* de nome *kurupika'y* trata-se de uma divindade ligada à alta moralidade. Por sua vez, a partir do folclore paraguaio, sabe-se que *kurupika'y*, de cujas folhas o herói *Pa'i* cria seu irmão caçula Lua, é árvore símbolo do Kurupi, personagem conhecido no Brasil como Curupira (1950, p. 329; 1959, p. 74; ASSIS, 2006, p. 266).

A propósito, Cadogan define os seres Kurupi enquanto “*seres inmortales, habitantes de grandes cavernas*”<sup>12</sup> (1959, p. 104). Por sua vez, Câmara Cascudo apresenta o Curupira como “um dos mais espantosos e populares entes fantásticos das matas brasileiras. De *curu*, contração de

<sup>10</sup> Segundo Roberto Ervino Zwetsch: “*Cadogan solo ha tenido acceso a esos mitos narrados por diferentes sabios indígenas porque desarrolló con ellos una relación que fue más allá de una mera amistad. Escribe él que después de establecer relaciones permanentes con varias comunidades y mostrar su interés en conocer mejor su lengua y sus tradiciones espirituales, pudo obtener junto a las autoridades del país que se hiciera justicia en los reclamos indígenas. En recompensa, los sabios indígenas empezaron a introducirlo en sus textos sagrados. Después que Cadogan consiguió reunir muchos importantes materiales de la cosmovisión indígena, empezó a publicarlos en una serie de artículos desde 1945. En este entonces, él se había ya constituido como una especie de tutor ‘ad honorem’ de esta etnia en Paraguay*” (2017, p. 2).

<sup>11</sup> Em outra versão desse mito, dessa vez narrado por Mario Higinio a Cadogan, o irmão menor é construído a partir de um grão de milho criado por *Pa'i* (CADOGAN, 1959, p. 86).

<sup>12</sup> A partir de pesquisas realizadas na língua Ñe'engatu, em estudos realizados pelos lexicógrafos Octaviano Mello e Pe A. Lemos Barbosa, *curumi* é “menino”; *cururu*, “resmungão”; *cururuca*, “resmungar”; e, *curupira*, “corpo de menino”, “gênio protetor de floresta” e “nome de um duende da mata” (CADOGAN, 1971, p. 51). Por sua vez, o etnólogo Barbosa Rodriguez classifica também “un homúnculo a quien se atribuyen todos los ruidos de la selva” (*apud* CADOGAN, 1971, p. 51).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

*corumi*, e *pira*, corpo, corpo de menino [...] é representado por um anão, cabeleira rubra, pés ao inverso, calcanhares para a frente” (2001, p. 172).

**Figura 1: Árvore *kurupika'y* e Ser Curupira**



Fonte: Pedro Castilhos da Rosa

Em se tratando da importância da árvore *kurupika'y* (*Sapium glandulatum*)<sup>13</sup>, destaca-se que a partir dela, os Guarani constroem importantes peças do seu artesanato: os *vicho ra'anga*. A etnóloga Valéria Soares de Assis menciona o seguinte: “*vicho ra'anga* significa ‘imagem de pequeno animal’ (vicho = corruptela do espanhol e/ou português ‘bicho’, pequeno animal; *ra'anga*, *a'anga*, *ta'anga* = imagem, representação, imitação)”. A *kurupika'y* possui uma madeira “mole”, que se molda simples ao talento do artesão (ASSIS, 2006, p. 246, 265).

Em sintonia com a origem de *Jacy* através da folha de *kurupika'y* ou Curupi<sup>14</sup>, na Terra indígena Sapucaia (estado do Rio de Janeiro), Maurício Gonçalves Karai relata a Aldo Litaiff uma versão onde *Kuaray* origina *Jacy* a partir da casca do Cedro (*Cedrela fissilis*)<sup>15</sup>. Nas palavras de Karai: “Ele pegou

<sup>13</sup> Agradeço a Irajá Ferreira Antunes e a Gilberto Antônio Peripolli Bevilaqua, da EMBRAPA Clima Temperado (Pelotas), pelos dados relacionados às plantas. Antunes e Bevilaqua têm protagonismo na área de agroecologia, o primeiro coordena o projeto *Rede Socio-Técnica de Guardiões de Sementes Crioulas Para Ampliação da Agrobiodiversidade, Segurança e Soberania Alimentar*.

<sup>14</sup> Nome atribuído pelo meu interlocutor Máximo Pereira Nunes, no município de São Francisco de Assis, região noroeste do Rio Grande do Sul.

<sup>15</sup> Segundo Paulo Basto et al (2020, p. 267), para os Guarani “o cedro tira mal olhado e restaura o corpo, é bom para as pessoas que não se sentem bem. Espanta a inveja e é utilizado para o batismo da *oga pysy* (casa de reza). É chamado de *y ary*, casca de cedro para usar no batismo da casa de reza e, também é utilizado para o batismo de crianças”.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. *Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte)*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

a casca do cedro e fez um tipo de santinho como este aqui<sup>16</sup>. Então, Jaxy não tinha nem pai nem mãe, mas somente um irmão mais velho” (LITAIFF, 2018, p. 60).

No mesmo sentido, Cadogan faz referência à relação de *Kurupika'i* e Cedro: “*El Kurupika'i... a igual que el Cedro, crece en el paraíso. De una utilizaron la savia lechosa para preparar resina y la madera, a igual que la del cedro, para fabricar tambores*” (1971, p. 23). Cabe dizer que, além de tambores, o Cedro é importante matéria-prima para esculpir o *petyngua* de madeira (cachimbo).

No Trabalho de Conclusão de Curso do Guarani Wera (Belarmino Silva), intitulado *Petyngua – Símbolo da Vida Guarani*, é possível reparar a importância desse elemento sagrado na formação da pessoa guarani:

Muitos Guarani fazem uso diário do *petyngua* para inspiração nos estudos, na educação dos filhos, aconselhamento, organização do pensamento para o dia, para as decisões, para as previsões futuras. Também crianças usam o *petyngua*. O *petyngua* é muito usado ao redor do fogo, quando há conversas com os mais velhos, nos rituais e para expressar o pensamento para a família e para a comunidade. Seu uso se dá entre os Guarani Mbya, sendo um elemento fundamental e importante para manter a tradição do povo (SILVA, 2015, p. 7-8).

Com base na etnologia e na mitologia guarani, considerando a origem de *Jaxy*, *Jaxy Jaterê*, Curupira e Saci-Pererê – tanto da árvore *Kurupika'i* como do Cedro – pode-se afirmar que os dois últimos assumem o domínio de plantas, símbolos, *já* (dono) e divindades. Nesse sentido, considerando as narrativas acima de Cadogan e dos Guarani Karai e Wera, seguindo a lógica de *Ñanderú* e *Tudja'i*, o Curupira é o *já* do Saci-Pererê. Assim, não por acaso, as equivalências entre tais personagens impressionam: ambos são pequenos, de cabeleira ou touca rubra, profunda afeição ao tabaco<sup>17</sup> e deformação ligada aos membros inferiores: o primeiro tendo os pés ao inverso, com os calcanhares à frente; o segundo, perneta. Por tudo isso, Camara Cascudo não hesita em considerar que “encontramos o Curupira, verdadeiro pai do Saci-pererê” (2002, p. 134, 137, 172).

<sup>16</sup> Litaiff explica seu formato: “uma pequena escultura em madeira de cedro na forma da letra T, que ele carrega preso a um cordão amarrado ao seu pescoço” (2018, p. 60).

<sup>17</sup> Qualquer pessoa que vai para a floresta à noite deve carregar consigo um pouco de fumo para dar como presente ritual caso de se defrontar com o Saci-Pererê ou com o Curupira. No nordeste brasileiro, quando alguém usa tabaco de forma compulsiva, os demais não deixam de comentar “fumar assim só a Caipora...” (CASCUDO, 2002, p. 137).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Figura 2: Árvore Cedro e Saci-Pererê



Fonte: Pedro Castilhos da Rosa

Como já visto na situação de *Jilijoáibu* e Perna de Lança, a relação de parentesco e *já* (dono) do vegetal *Kurupika'i* e Cedro com Curupira e Saci-Pererê pode passar tanto por uma inversão – da ordem da filiação à aliança<sup>18</sup> – como por uma reversão – a planta assumindo as características físicas do personagem principal. Desse modo, a etnóloga Lígia Rodrigues de Almeida, que pesquisou sobre o sonho e as múltiplas dimensões do movimento da pessoa, entre famílias tupi-guarani da aldeia *Ywy Pyháu*, situada no município de Barão de Antonina, sudoeste do estado de São Paulo, escreve o seguinte:

Não ouvi referência ao conceito de “donos” (-*ja* ou -*jara*) e as suas especificidades. [...] As únicas referências que obtive acerca da maneira como os nomeiam e os descrevem, vieram na forma [de] guardiões, havendo, inclusive, lugar para o *Caipora*, que não tolera a morte excessiva de animais e em retaliação costuma transformar os caçadores em presas, e depois de matá-los pendura seus fígados no alpendre de sua casa. Ou, então, o *Saci*, que costuma aparecer para *brincar* com as pessoas, mas que acaba machucando aqueles que

<sup>18</sup> Se em determinadas versões o Saci-Pererê aparece como filho do Curupira, em outras ele contrai matrimônio e gera prole, por exemplo. No livro de Pedro Miguel Miralante e Thiago Vaccani (2012), intitulado *O Casamento do Saci-Pererê*, o Saci se apaixona pela... prima do Curupira: a Curupira!

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

não o respeitam e que ao andar na mata, no escuro, pisam na *noiva do saci\** [(\*) rodapé: Trata-se de um cogumelo de tronco escuro e que possui uma cobertura avermelhada como um chapéu, o qual é coberto ainda por um fino véu branco] (ALMEIDA, 2016, p. 167)

No mesmo sentido que os interlocutores de Almeida (2016), Litaiff (2018) e Cadogan (1949), Martín Tempass especifica que os *já* podem ser também animais. Trata-se do caso do *koxi* (porco-do-mato) mencionado como o próprio *Ñanderú* pelos Mbyá (2012, p. 148, 201). Ainda em relação a isso, Valéria Assis apresenta uma sutil reversão desse dado na medida em que *koxi* é exposto como “animal de estimação de Karai (uma das divindades) ou então que Karai é o seu criador [...] entre os animais, seria aquele afim mais próximo aos Mbyá” (ASSIS, 2006, p. 92).

O ponto de vista de *já* e divindade guarani enquanto animal também se faz presente na tese de doutorado de Flávia Cristina Mello (2006), a partir da análise de uma ilustração produzida pela Guarani Luciana Pereira, na qual trouxe a concepção das pessoas mais velhas sobre o cosmos, em especial, de Eduardo Karai Guaçu Martins. Nas palavras dessa etnóloga:

O primeiro plano representa *yvy vaí*, este mundo. Nele temos representadas as águas e os continentes, que são pensados como grandes ilhas. Há também várias pequenas ilhas representadas. As *tekoá* são pensadas como ilhas, nos quais os deuses *nhanderukuery*, no momento da criação, iam parando em suas viagens e fundando locais adequados para novas *tekoá* que ficavam em um grande céu, preenchido por uma grande água, que conecta suas extremidades. Nestas *tekoá* já habitavam *ra'angá* (cópias ou imagens imperfeitas e perecíveis de seres que existem nos outros planos superiores a este), com a forma de humanos, animais e plantas. *Yvy vaí* é o único plano destrutível do cosmos. As outras esferas cósmicas são indestrutíveis ou eternas, não sofrem a ação da força destrutiva que o tempo exerce aqui. A maioria dos seres criados pelos *nhanderukuery* para viver em *yvy vaí* existem em suas formas “perfeitas” nos outros mundos, apesar dos seres destes planos terem poderes de transformação inesgotáveis. O transformacionismo é um artifício dos *nhanderukuery* para realizar suas viagens pelos diferentes mundos. Em suas viagens eles mudam a forma de seus corpos. Esta transformação é seu *mbaeru* (ao mesmo tempo a roupa e o veículo de viagem). As formas de aves e humanos são as formas corporais mais comuns que os *nhanderukuery* usam para visitar este mundo (MELLO, 2006, p. 256).

As frases finais de Mello são fundamentais para se compreender a passagem das divindades guarani da *Ivy Tenonde* para *Ivy Pyau*. Se as divindades *Ñanderú* e/ou *Karái* se transvestem em *koxi* (porco-do-mato), digo que *Jaxy kuéry* – formado por *Jaxy Jaterê*, Saci-Pererê, *Tudja'i* e Curupira – descem à *Ivy Pyau*, através da lógica da reversão, por exemplo, na corporeidade de homem velho, criança e pássaro<sup>19</sup> (TEMPASS, 2012, p. 201; ASSIS, 2006, p. 92; CICCARONE, 2001, p. 135).

Acerca do pássaro, Câmara Cascudo, em *Geografia dos Mitos Brasileiros*, reserva um tópico inteiro ao Saci-ave, sendo que as informações sobre nomes, genealogia e território se desdobram em várias espécies (2002, p. 122-6). A seguir, apresento uma lista a partir de informações desse folclorista e do biólogo Rodolpho von Ihering, além de uma narrativa mítica publicada pelo Cadogan:

Saci-Ave	Descrição
Marrequita do Brejo, Marrequinha do Brejo ( <i>Sinallaxis cinnamomea</i> ) ou Curutié, Pichororé, turucué, curutié, bentererê, João-teneneném ( <i>Sinallaxis</i> <sup>20</sup> )	Passaros que habitam tanto as matas como as capoeiras, sua cor predominante é o castanho-claro, tendo asa e cauda mais escura (VON IHERING, 1968, p. 541; CASCUDO, 2002, p. 123).
Alma de Caboclo ou alma de gato <sup>21</sup> , Atingaí, Rabo-de-escrivão, Rabilonga, Tinguauçu, Chincoã, Meia-pataca (na Amazônia)	Seu comprimento atinge cinquenta centímetros, sua atividade alimentar consiste de carrapatos do gado e gafanhotos. Pertence à família <i>Cuculídeos</i> (VON IHERING, 1968, p. 82; CASCUDO, 2002, p. 123).
Ticoã ou Tincõã, conhecido popularmente como Pássaro-feiticeiro, Pássaro-pajé, uirapajé ( <i>Cuculus cornutus</i> )	É caracterizado como guardador do espírito dos mortos, sendo que “chupa a alma dos defuntos”, segundo Batista Caetano de Almeida Nogueira ( <i>apud</i> CASCUDO, 2002, p. 123).
<i>Tapera naevia</i> : nordeste brasileiro, conhecida por Peítica ( <i>Empidonomus varius Vieill</i> ) Sem-Fim e Maria-já-é-dia (ou Maria-é-dia, na Bahia)	família <i>Tiranídeos</i> , <i>Elaeena</i> . As penas da cabeça são estreitas e alongadas, formando topete (VON IHERING, 1968, p. 437; CASCUDO, 2002, p. 123).
Saci-ave Mati-taperê, Matinta-perere, Matinta-Perera <sup>22</sup> , Matimpererê, Matintapereira	Na Amazônia e no Sul é Saci. Nome onomatopéico, dois assobios e a seguir as demais sílabas que originam seu nome. Alguns dizem que “a ave emite primeiro um assobio estridente, seguido, em voz

<sup>19</sup> Nas palavras de Celeste Ciccarone, “Os pássaros estão mais próximos dos deuses que dos humanos, possuem uma alma divina e não são seres telúricos como exige a noção indígena de animalidade” (2001, p. 135).

<sup>20</sup> “Espécime dos dendrocolaptídeos, família de aves passeriformes, trepadoras, de tarso endaspidiano e bico ger. curvo, longo e forte. São, p. ex., os arapaçus” (Dicionário Eletrônico Aurélio Versão 7. Pesquisa realizada em 16 de junho de 2020).

<sup>21</sup> No Rio Grande do Sul e São Paulo conhecida por Anu-branco (IHERING, 1968, p. 82).

<sup>22</sup> “Emília Snethlage diz que a Matinta-Perera é nada mais e nada menos que a própria *Tapera naevia* que tem, no Amazonas, o pseudônimo de ‘Fem-fem’, possivelmente o ‘Vem-vem’ do nordeste” (CASCUDO, 2002, p. 123).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

	cavernosa, dos dizeres silabados” (VON IHERING, 1968, p. 445-6; CASCUDO, 2002, p. 123).
<i>Yasy-yatere</i>	“Segundo o mito de Guachu Ya Ete, uma mulher com uma criança nos braços entrou em uma fazenda para pegar feijão, sendo transformada pelos deuses em veado – guasu. Seu filho pequeno, a quem seria injusto punir, foi metamorfoseado em um duende, o Guachu Ya Ete, o verdadeiro dono do veado. No entanto, havendo algo impuro na criança, ela assumiu a forma de um pássaro muito tímido e esquivo da família acima mencionada. Um camponês disse que há uma notável semelhança entre o canto deste pássaro e o assobio agudo atribuído ao Yasy-Yatere, o duende travesso com cachos dourados e uma bengala dourada do folclore paraguaio” ( <i>tradução livre</i> , CADOGAN, 1950, p. 332-3).

Ainda acerca dos Saci-ave, os ornitologistas fazem dois comentários: primeiro, através de cantos dispersos e melancólicos, tais Saci disfarçam a sua posição; segundo, seu assobio, sendo escutado por todos os lados, é um elemento desorientador, fazendo as pessoas se assustarem na floresta (CASCUDO, 2002, p. 123-4). A partir disso, impossível não lembrar o interlocutor Dikboba que narra à Betty Mindlin os percalços e as mortes dos Surui na guerra devido aos sinais emitidos à noite pelo nambu, pelo mutum e, em especial, pela coruja Mokoba – sendo que essa aciona a origem do Santi Serelepe (MINDLIN & narradores Suruí, 1996, p. 47-9).

Retomando os Guarani, considerando os aspectos destacados acima – que as divindades estão em todos os lugares onde vivem os Mbyá-Chiripa, os animais e as plantas; que os domínios sociedade, natureza e sobrenatureza são entrelaçados e interdependentes; que um *já* remete à definição do nome/alma, do comportamento e do habitat da flora, fauna e estrelas (*Tudja’i*); que a autorização da coleta e da caça é dada pelos *já*; e, finalmente, que os *já* podem ser, inclusive, a própria planta (*kurupika’y*, Cedro e milho) e animal (*koxi* e aves) – é possível reparar que o Saci tem “poderes de transformação inesgotáveis” ou seu *mbaeru*, portanto, para além dos objetos que carrega consigo (MELLO, 2006, p. 256; JEKUPÉ, 2006, p. 40; AFONSO, 2013, p. 5-6, MOREIRA & MOREIRA, 2020, p. 68).

Esse conjunto de dados reforça o vínculo de Saci-Pererê com os Guarani, mesmo na situação onde se poderia apresentar algum mal-entendido, ou seja, na ideia de mobilidade<sup>23</sup>. O fato de esse personagem

<sup>23</sup> Segundo Elizabeth Pissolato: “Mobilidade refere-se não só à movimentação efetiva de grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas antes a uma capacidade pessoal que se conquista ao longo da vida e cuja atualização produz resultados importantes para os ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

ser perneta – e, por isso, ao invés de ele caminhar, saltitar – não acarreta nenhuma incompatibilidade com os Mbyá-Chiripa, pessoas cuja vida se faz e desfaz na mobilidade (PISSOLATO, 2007, p. 38). Isso se deve ao fato de o Saci ser uma criatura mitológica, uma deidade e, assumir, poderes inimagináveis. Ou seja, segundo o etnólogo Evaldo Mendes da Silva, a partir do interlocutor Nhandéva Cornélio Alves e demais Guarani na tríplice fronteira Brasil, Paraguai e Argentina:

As divindades, assim como os homens, vivem em movimento, percorrem dia após dia as *yvarape*, os “caminhos dos céus”, parando de vez em quando para descansar ou visitar seus parentes nos *amba*, as “moradas” divinas. [...] Eles não tocam o chão com seus pés, flutuam bem acima da superfície da Terra e abaixo dos céus (SILVA, 2007, p. 77).

Esse tópico, que se baseou no cruzamento de dados etnológicos, mitológicos e ornitológicos, parte do pressuposto que Saci-Pererê (oriundo de *Jaxy kuéry*, *Jaxy Jaterê*, Curupira e Cedro) faz parte de uma quarta geração de divindades. Desse modo, priorizando a categoria *já* é possível pensar na seguinte relação no panteão guarani: primeira geração: *Nãnderú* (ou *Nhãmandú*); segunda: *Nhãmandú*, *Karai*, *Tupã* e *Jakairá*; terceira: *Kuaray* e *Jaxy*; e, quarta, enquanto parte *Jaxy kuéry*: *Jaxy Jaterê*, Saci-Perere, Curupira, *Tudja'i*, entre outros seres. Desse modo, da condição de criança serelepe, presente na primeira parte (ROSA, 2022), o Saci cruza o domínio divino, devido ao fato de ele ser um *já*. Sendo assim, esse tópico amplia a percepção de poder acerca do Curupira e do Saci-Pererê – e todos os seres vinculados à *Jaxy kuéry*.

É chegado o momento de nos despedirmos dos grandes personagens do texto e seus interlocutores/as. Devido à importância desse acontecimento, alguns orixás afro-americanos e o interlocutor Dó Galdino foram convidados à “festa”. Com certeza, a conexão do Saci-Pererê com a lógica afroindígena se fará presente (PRANDI, 2001, p. 158; MELLO, 2014, p. 234; PERRONE-MOISES, 2015).

## O Saci-Pererê Afroindígena

A partir do conjunto de mitos selecionados, o presente texto, assim como sua primeira parte (ROSA, 2022), deparou-se com muitos Saci-Pererê e outros seres. Ou seja, o personagem principal do artigo se mostrou por diversos nomes – *Atsýyguá*, *Jacy Jaterê*, *Kambá'í*, *Matinta-Perera*, Saci negrinho, *Ticoã*, *Tudja'i*, *Yasy-yateré*, *Santi* e *Serelepe* – e singularidades (JEKUPÉ, 2002; 2006; 2015; d'Abbeville *apud* LIMA & MOREIRA 2005; AFONSO, 2006; 2010; CADOGAN, 1950, p. 332-3).

Nas palavras de Luiz Gustavo Souza Pradella:

---

indivíduos envolvidos, simultaneamente configurando, de maneira mais ou menos visível, situações coletivas em espaços e tempos diversos” (2007, p. 123).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Enquanto alguns deles assumem características de *tricksters*<sup>24</sup> armando brincadeiras para os *humanos*, outros possuem a capacidade de se metamorfosear em humanos (ocultar sua aparência verdadeira) para seduzir aqueles que caminham pela floresta. Há ainda os que agem como protetores da mata, com os pés voltados para trás, perseguem os que pensam persegui-los, vingando-se contra os caçadores e coletores que são abusivos com plantas e animais. Mas existem também aqueles que favorecem e protegem os que lhes fazem oferendas (2009, p. 89).

Há que se destacar que, a única versão feminina que teve acesso desse personagem foi *Matinta-Perera*. No livro *Histórias Que Eu Ouvi E Gosto de Contar*, de Daniel Munduruku, a *Matinta* é poderosa, bípede, assustadora, ela assobia ou grita em noite sem lua, sempre disposta a dar um susto em quem lhe desobedece. Fumante compulsiva, tal criatura chega sem pressa pelo telhado das casas ou no peitoril da janela para pedir um punhado de fumo à sua vítima amedrontada (2004, p. 11-17).

Como mencionado, a mitologia é uma linguagem com gramática específica, além de coerência e autonomia interna. A partir disso, temas e personagens cruzam pela perspectiva da nebulosa e pelo recorte anatômico, não se atendo, inclusive, à exclusividade de grupo étnico, cultura, tronco lingüístico ou território. Segundo Robert Crépeau, a mitologia trata-se de “uma intertextualidade sem fronteiras, liberada das exigências pragmáticas locais às quais são confrontados os informantes do etnólogo” (CRÉPEAU, 1997A, p. 182; RODRIGUES, 2015, p. 176-8; LÉVI-STRAUSS, 2004A, p. 21; 2011; AFONSO, 2006, p. 52-3).

Considerando isso, eu retomo o ponto do Saci negrinho, mas a partir de outro domínio. Em *Mitologia dos Orixás*, Reginaldo Prandi apresenta o panteão de orixás<sup>25</sup>, sendo esses cultuados através de mitos e ritos celebrados por diferentes coletivos negros na África<sup>26</sup> e nas Américas. De imediato, um orixá chama atenção devido a determinadas características acima destacadas. Trata-se de *Ossain*<sup>27</sup>. Nas palavras de Prandi:

<sup>24</sup> Segundo Beatriz Perrone-Moisés: “os enganadores dos mitos podem surpreender positivamente, ou seja, podem revelar-se ‘positivos’ quando se desconfiava de que fossem ‘negativos’; frustram expectativas tanto positivas como negativas. Caracterizados pela ambiguidade, nunca se pode prever se são sinceros ou mentirosos, se seus gestos correspondem a suas intenções, se essas intenções são boas ou más... o que eles operam, é justamente a coexistência de sinais contraditórios, o embaralhamento de distinções, posto que são mediadores, por excelência, entre opostos lógicos. Diante deles, uma única certeza: eles zombam de todos, confundem a todos, enganam sempre. Enganadores são gozadores, malandros, imprevisíveis e espertos. Entre nós, o mais conhecido desses enganadores é, sem dúvida, Macunaíma” (*apud* LÉVI-STRAUSS, 2004A, p. 16).

<sup>25</sup> São os/as seguintes orixás: *Exu, Ogum, Oxóssi, Erinlé, Logun Edé, Otim, Ossain, Iroco, Orixá Ocô, Orô, Oquê, Nanã, Obaluaê, Oxumarê, Euá, Xangô, Oiá, Obá, Oxum, Iá Mi Oxorongá, Ibejis, Iemanjá, Olocum, Onilé, Ajê Xalugá, Odudua, Oraniã, Orunmilá, Ajalá, Ori, Oxaguiã e Oxalá* (Sumário In: PRANDI, 2001).

<sup>26</sup> Agradeço a Paulo Ricardo Pezat pela literatura disponibilizada sobre *Ossain* e demais orixás afros. Pezat é professor de História da África na UFPel.

<sup>27</sup> Angélica da Rosa Silva Mortagua, aluna do Bacharelado em Antropologia, foi quem me chamou atenção à presença de *Ossain* na religião afro-americana (comunicação pessoal). Angélica produziu o projeto de ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Ossaim é o conhecedor do poder mágico e curativo das folhas e sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona. Ossaim é cultuado em todos os templos de orixá no Brasil, assim como em Cuba, mas a confraria africana dos olossains, seus sacerdotes herboristas, não sobreviveu entre nós. Orunmilá foi muito esquecido no Brasil, mas ainda é celebrado em antigos templos de Pernambuco e em terreiros que procuram recuperar tradições perdidas (2001, p. 23).

Em linhas gerais, *Ossain* é o orixá dono das plantas medicinais e litúrgicas. Desse modo, segundo Pierre Verger, “nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença”. Seu símbolo é uma haste de ferro, tendo um pássaro na extremidade superior. A ave é considerada mensageira, ela vai a toda parte, retorna à floresta, empoleira-se na cabeça de Ossain e transmite suas informações (VERGER, 2002, p. 53). Ainda segundo Verger:

Ossain vive na floresta, em companhia de Àrònì, um anãozinho, comparável ao saci-pererê, que tem uma única perna e, segundo se diz no Brasil, fuma permanentemente um cachimbo feito de casca de caracol enfiado num talo oco cheio de suas folhas favoritas. Por causa dessa união com Àrònì, Ossain é saudado com a seguinte frase: “Holá! Proprietário de uma única perna que come o proprietário de duas pernas!” alusão às oferendas de galos e pombos que possuem duas patas, feitas a Ossain Àrònì, que possui apenas uma perna (2002, p. 54).

No livro já referido *Mitologia dos Orixás* é apresentado o mito *Ossaim Vem Dançar na Festa dos Homens*, uma narrativa publicada originalmente pelo Souza Carneiro, em 1937:

Houve um tempo em que os deuses não atendiam mais aos pedidos dos homens.  
Tudo o que era pedido saía às avessas.  
Os homens, então, organizaram festas para os orixás.  
Cada semana um orixá era homenageado.  
Assim andavam as coisas quando um babalaô advertiu:  
“Nós teremos uma surpresa vinda do mundo dos orixás”.  
Certa noite, quando estavam homenageando Ossaim, a festa foi interrompida pela chegada de um homem estranho, de traje e modos nobres, montado em um antílope.  
Os homens não o reconheceram, mas o receberam muito bem, pois parecia ser alguém importante, apesar de ter uma perna só.

---

TCC *O Cruzamento das Religiões Afro-brasileiras de Pelotas Com O Personagem Mitológico Saci-Pererê* (2019).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

Os sacerdotes mostraram-lhe todo o lugar e contaram-lhe seus problemas em relação aos deuses.  
A festa recomeçou muito animada e o estranho homem era o que mais dançava.  
Ele parecia nunca se cansar.  
Quando ele já havia dançado toda a noite e todos já estavam exaustos, a montaria do homem falou:  
“Vamos, já está na hora de voltarmos”.  
Ele foi embora e todos ficaram admirados em ver um animal falar.  
Os homens, então, descobriram que aquele homem que viera dançar era Ossaim.  
Ossaim gosta de passar despercebido.  
Ossaim também gosta de fazer surpresas.  
Ele viera dançar com os homens e quem sabe levaria os seus pedidos aos outros orixás (*apud* PRANDI 2001, p. 158).

Como destacado por Verger, Souza Carneiro e Prandi, a partir da perspectiva da mitologia afro-americana, o orixá *Ossain*<sup>28</sup> possui profundas relações com o Saci-Pererê, considerando características de ordem física, como a sua perna subtraída, o fato de ele ser o dono das ervas, viver na floresta, a relação especial com pássaros, etc. Eles estão na ordem da gemelaridade. A sua imagem é arrebatadora:

**Figura 3: Orixá *Ossain***



Fonte: Ilustração de Pedro Rafael. In: PRANDI 2001, p. 151

<sup>28</sup> Betty Mindlin escreve o seguinte sobre *Ossain*: “Lydia Cabrera, a grande especialista em religião africana em Cuba, descreve o Dono das Ervas, Ossain, o orixá bruxo, médico e clarividente, como sendo estropeado, coxo e manco, brincando e pulando numa perna só; aparece de noite aos viajantes, pedindo fogo para seu pito, e é muito temido” (*apud* JEKUPÉ, 2002, p. x).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

A partir disso, retorno aos Guarani. O orgulho dos Kayowa, Chiriguano, Mbyá e Chiripa pelas suas divindades é reverenciado na etnologia ameríndia. No mesmo sentido, essas pessoas sentem respeito pelo *Jaxy Jaterê* e Saci-Pererê. A propósito, é fascinante saber do encontro do tupiniquim Rui Sérgio Ferreira com o Saci negrinho de gorro vermelho, conhecer a constelação tupi-guarani *Tudja'i* formada pela estrela vermelha Beltegeuse na perna decepada, sentir a relação do orixá *Ossain* com o Saci-Pererê.

Além disso, é importante enfatizar que índios e negros são dois grupos historicamente, economicamente e culturalmente excluídos na África e nas Américas pelos Estados-nação que as constituem. Segundo o afro-brasiliense Márcio Goldmann:

Ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. Desses, uns 4 milhões chegaram ao que hoje chamamos de Brasil — onde, sabemos, já viviam milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, nunca é demais lembrar, ao lado da diáspora africana sustenta a constituição do mundo moderno. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade (2014, p. 215).

Nos últimos séculos nas Américas, nas florestas e litoral, os povos ameríndios – Tupinambá, Guarani, Taurepang, Surui, entre tantos outros – relaciona(r)am-se com os milhares de negros, negras e com os seus/suas orixás poderosos/as, como o pernetá *Ossain*. Assim sendo, ameríndios e afro-americanos estão entrelaçados, de forma virtual e inconsciente, a Saci-Pererê e a *Ossain* – divindades que, entre outras características, fazem circular a lógica afroindígena.

A respeito de “*afroindígena*”<sup>29</sup>, a antropóloga Cecília Campello do Amaral Mello, a partir de um estudo etnográfico junto ao Movimento Cultural Arte Manha, coletivo de artistas afroindígena situado em Caravelas, no extremo sul da Bahia, destaca o ponto de vista de seus interlocutores – em especial, Dó Galdino – acerca dessa noção. Valho-me de suas palavras:

*Afroindígena* não diz respeito à ideia de raça tomada como uma expressão de um fenótipo, fundada em diferenças naturais. Não se trata de um modelo, a partir do qual seria possível identificar uma etnia ou classificar ou reconhecer um grupo em uma base natural de identificação. Afroindígena não é tampouco algo da ordem da identidade (ou da identificação), nem mesmo do pertencimento, produto de uma série de “influências” que poderiam ser remetidas a origens bem delineadas

<sup>29</sup> Mantenho aqui a grafia êmica trazida pela Cecília Mello (2014).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

ou “autênticas” e a um processo de “imitação” das técnicas ou de “identificação” com uma matriz original. Como afirma Dó Galdino, “afroindígena é uma linguagem”, um meio para se expressar algo, uma forma de *manifestação* nos múltiplos sentidos embutidos neste termo: manifestação enquanto expressão ou revelação de um pensamento, de uma ideia, de uma criação artística; manifestação enquanto ato político de se fazer reconhecer em público e manifestação como incorporação, meio pelo qual uma entidade espiritual se dá a conhecer no mundo sensível (MELLO, 2014, p. 227).

Seguindo Dó Galdino e Cecília Mello, a noção afroindígena trata-se de um intercessor por onde passam ideias, linguagens, ações políticas, obras de arte, seres do cosmos, podendo ser pensada também como um produto inacabado, de encontros provisórios que envolvem história, memória, pessoas, técnicas, alianças, misturas, processos artísticos de criação, etc. Olhando para os participantes do Bloco de Índio do Movimento Cultural que estabelecem relações com a umbanda e com o candomblé, a antropóloga faz menção a uma “zona de indiscernibilidade (ou de continuidade cosmológica) [...] *afroindígena* aponta para uma relação virtual entre negros africanos e índios sul-americanos entendida como anterior à conquista europeia” (2014, p. 230, 227).

O artigo de Cecília Mello (2014) é sensível. Há um momento onde ela descreve a criação da obra “*Bailarino Russo*”, realizada pelo Dó. Repare o que ambos dizem sobre a construção dessa escultura:

[Mello] O pedaço de madeira de reaproveitamento levava Dó a enxergar apenas um pé de cama com um abajur acoplado à cabeceira. Até que um dia, assistindo à televisão, viu uma apresentação de um bailarino russo que teve suas pernas amputadas e que, ao contrário de todas as expectativas, foi capaz de continuar seu trabalho de dança, executando os movimentos somente com a força dos braços. Aquilo afetou intensamente Dó e o levou a trabalhar febrilmente numa escultura, denominada *Bailarino Russo*. Trata-se de uma escultura impactante e de grandes proporções, de um homem fazendo um movimento de torção do corpo, como se jogasse capoeira ou dançasse. [...] A escultura produz no espectador uma espécie de ilusão de ótica: à primeira vista, não se nota que o bailarino só tem um braço e uma perna. Devido ao efeito de movimento que o artista conseguiu imprimir à escultura, tem-se a sensação de que ele possui todos os membros intactos.

[Dó] Então, o dançarino, esse ser humano que tem uma dificuldade perante essa situação toda, encontrou na arte a solução. Oxumaré que é a questão de religiosidade e de humanismo nessa questão toda, que é delicada. Os exus na mitologia africana são elementos que vêm dar

proteção aos seres discriminados, desprotegidos, como crianças menores, homossexuais, mendigos. O Exu é um garoto avante dentro da mitologia africana. Às vezes pregam, dependendo da circunstância, que ele pode fazer um mal, mas em situação de combate, como proteção. Mas é um orixá que vem a dar proteção para os excluídos, os desprotegidos (MELLO, 2014, p. 234).

Assim como na mitologia ameríndia, em uma breve passagem pelas narrativas afro-americana e *afroindígena*<sup>30</sup>, os personagens responsáveis pela proteção da floresta e dos excluídos, através de processos de homologia, não param de se multiplicar. Do Saci-Pererê cruzamos por *Orunmilá*, *Oxumaré*, *Exu*<sup>31</sup> e, em especial, os pernetas *Ossain* e *Bailarino Russo* (PRANDI 2001, p. 150-61; MELLO, 2014, p. 234; LÉVI-STRAUSS, 2004A; CRÉPEAU, 1994; 2008).

Na perspectiva da mitologia, pode-se dizer que o Saci-Pererê possui infinitas origens, sendo personagem, linguagem, sistema, poder, força, mediação, dono, mestre, divindade e orixá – ligado à lua e à nebulosa, possuindo uma fisicalidade cuja ênfase se dá tanto na disjunção “*cabeça + olhos*” (olhos vazados) quanto na disjunção “*coxa + perna*” (pernetas). O Saci, na condição de ser celestial, espírito, criança, velho, constelação, planta, pássaro, entre tantos outros, configura uma moral, respeito, religião, arte, irreverência, gesto, ação política, proteção a humanos, não humanos e seus territórios. Assim sendo, ele se vincula aos ameríndios, aos afro-americanos, aos povos tradicionais e às pessoas em geral de forma visível e consciente, mas, sobretudo, virtual e inconsciente.

Em especial, na ordem da sucessão dos acontecimentos dos ameríndios, a origem desses seres e tal sistema é anterior à chegada dos europeus na América do Sul e no Brasil. A menção dos Tupinambá à *Tudja’i*, a arte rupestre produzida pelos antepassados dessas pessoas, o grande conjunto de narrativas mitológicas e performances são provas incontestáveis disso<sup>32</sup> (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 94-5; AFONSO, 2013, p. 5-7; LIMA et alii, 2014, p. 107-8; AFONSO & NADAL, 2014, p. 82).

Ainda pela mitologia, circunscrevendo a América Latina, embora os Saci-Pererê assumam nomes, origens e condutas diversas, eles estão unidos

<sup>30</sup> Somente para constar, o atual estado da Bahia é território sagrado dos Tupinambá e dos *afroindígenas* do Bloco de Índio do Movimento Cultural.

<sup>31</sup> Segundo Prandi, *Orunmilá* é um orixá do oráculo. Em Cuba é chamado de Orula. No Brasil se faz presente em xangôs de Pernambuco e em candomblés africanizados. *Oxumaré* é o orixá do arco-íris. Por sua vez, *Exu* é o dono das encruzilhadas, pois é o orixá mensageiro. Sendo guardião da porta de entrada, sempre é o primeiro homenageado da casa (2001, p. 569, 570, 565).

<sup>32</sup> Tratando-se do Curupira, Câmara Cascudo escreve: “foi o primeiro duende selvagem que a mão branca do europeu fixou em papel e comunicou aos países distantes. Em carta de São Vicente, em 31 de maio de 1560, José de Anchieta o citava. A maioria dos cronistas coloniais inclui seu nome entre os entes mais temidos pela índia. Os guerreiros, aliados aos portugueses, no convívio dos acampamentos nas marchas conversavam, confidenciando pavores. Curupira aparecia nos lábios com assustadora frequência. Começando a dominar as árvores, terminou estendendo o reino aos animais, submissos ao seu gesto. Anhangá que devia dirigir a caça de porte, Caapora, a caça miúda, Mboitatá as relvas e os arbustos, cederam caminho ao Curupira que ficou chefiando, indiscutivelmente, todos os assombros da floresta tropical. O erudito Barbosa Rodrigues filia-o aos mitos asiáticos, vindo nas invasões pré-colombianas. Dos Nauas passara aos Caraíbas e destes aos Tupi-Guaranis” (2002, p. 105).

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

por relações de continuidade histórica e metafísica, com ênfase na ideia afroindígena (LÉVI-STRAUSS, 2004A, p. 76-7; MELLO, 2014, p. 227). Por sua vez, considerando as disjunções ligadas aos temas da cabeça cortada e da perna amputada, além de constelações e poderes de transformação das divindades, oriundas da categoria *mbaeru* dos Guarani, esses seres assumem a descontinuidade corporal e sociológica nos diversos contextos em que eles se relacionam com humanos, não humanos e sobrehumanos (CRÉPEAU, 1997A, p. 182, p. 22; PREUX, 2018, p. 75, 121; LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 79-101; 2011, p. 650; CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 122-6; MELLO, 2006, p. 256).

Enfim, a partir dos exemplos de *Jaxy Jaterê* e *Saci-Pererê*, é imprescindível que os “brancos” respeitem os conhecimentos milenares oriundos de *nhande rekoram idjipy* (mito), considerado pelos Guarani como seu sistema, sua cultura e sua verdade (LITAIFF, 2018, p. 26). Como escreve o Guarani Samuel de Souza:

Todas as histórias, quando são contadas, começam com outro tema, outro seguimento para chegar às histórias em que a gente pesquisa. Todas são interligadas, mas com um só significado, falam de verdades, sobre o conhecimento Guarani. Por isso os mais velhos quando contam as histórias, contam dando voltas para ver se a gente está atento ao que eles estão dizendo. Por isso não se pode chegar direto no sábio e querer saber só de um assunto, mas sim de tudo que eles querem transmitir (2020, p. 210).

Apoiando-me nas palavras acima e encantado com as inúmeras conexões e lugares para onde o *Saci-Pererê* me conduziu, encerro essa publicação (primeira e segunda parte) com afeto e gratidão a Adolfo Vera, Akúli, Alcindo Whera Moreira, André Capeta, Antônio Inácio Kuaray, Cornélio Alves, Dikboba, Dó Galdino, Geraldo Moreira Karai Okenda, Jaider Esbell, Karai Miri Poty, Manoel Firmino, Marcelo Bitú, Mayuluaípu, negra Joana, Nhô Samé, Nhô Urbano, Nhô Vadô Rodrigues, Olívio Jekupé, Onório Benites, Quito, Rosa Mariani Cavalheiro Poty Djá, Rui Sérgio Ferreira, Timóteo Karai Tataendy, tio Cosme, Wanderley Cardoso Moreira Karai Yvyju Miri, entre outros – notáveis narradores de *Akawoío*, *Atsýyguá*, *Bailarino Russo*, *Epetembo*, *Jacy Jaterê*, *Jilikawai*, *Kambá’í*, *Mabukuli*, *Makáunaima*, *Matinta-Perera*, *Nohi-a-bassi*, *Saci índio*, *Saci negrinho*, *Santi*, *Serelepe*, *Serikoai*, *Ticoã*, *Tudja’i*, *Yasy-yateré* e *Saci-Pererê*.

**Figura 4: Saci-Pererê *kuéry***

Fonte: Saci Negrinho e Curupira (Pedro Castilhos da Rosa), Saci Índio (Olavo Ricardo | Projeto Design – Mariano L. de Andrade Neto | Editora UEL), Constelação *Tudja'i* (Geraldo Moreira | MOREIRA; MOREIRA, 2020, p. 56) e *Ossain* (Pedro Rafael | PRANDI, 2001, p. 151)  
Montagem: Pedro Castilhos da Rosa

## Referências bibliográficas

AFONSO, Germano Bruno. Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani. **Scientific American Brasil**, v. 14, p. 46-55, 2006. Disponível em: <https://sciam.com.br/mitos-e-estacoes-no-ceu-tupi-guarani/> . Acesso em 07 jul. 2016.

AFONSO, Germano Bruno. **Astronomia Indígena**. In: Revista de História, v. 1, 2010, p. 62-65.

AFONSO, Germano Bruno. Internet. As Constelações Indígenas Brasileiras. 2013. In: **Telescópios na Escola**. Rio de Janeiro, p. 1-11. Disponível em: <http://telescopiosnaescola.pro.br/indigenas.pdf> . Acesso em 15 mar. 2017.

AFONSO, Germano Bruno & NADAL, Carlos Aurélio. Arqueoastronomia no Brasil. In: MATSUURA, Oscar T. (Org.). **História da Astronomia no Brasil**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2014, p. 50-85.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. *Estar em movimento é estar vivo*. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani. 2016. 252f. **Tese** (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, USP, São Paulo, SP, 2016.

ARPIN-SIMONETTI, Emiliano. 2020. L'Amazonie, vivier de cosmologies: entrevue avec Robert Crépeau. **Relations**, (810), 19–20.

ASSIS, Valéria Soares de. Dádiva, Mercadoria e Pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani. 2006. 326p. **Tese** (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2006.

BASTO Paulo, SOUZA, Islândia, BENITES, Aparecida e BEVACQUA, Ananda. **Pohã Ñana; nãombarete, tekoha, guarani ha kaiowá arandu rehegua = Plantas medicinais: fortalecimento, território e memória guarani e kaiowá**. Recife: Fiocruz-PE, 2020.

CADOGAN, León. El culto al árbol y a los animales sagrados en el folckore y las tradiciones guaraníes. **America Indigena**, Vol. X, N° 4, Octubre, 1950.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959.

CADOGAN, León. *Ywyrá Ñe'Ery. Fluye del árbol la palabra*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Catolica “Nuestra Señora de la Asuncion”, 1971.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2001.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global, 2002.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (segunda parte). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 1-32, mai./ago. 2022.

CHIARADIA, Clóvis. **Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena**. São Paulo: Editora Limiar, 2008, pg. 569.

CICCARONE, Celeste. Drama e Sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani. 2001, 468f. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) – PEPG, PUC, São Paulo, SP, 2001.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997A. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831997000200009> . Acesso em: 10 jan. 2022.

CRÉPEAU, Robert R. Le rite comme contexte de la mémoire des origines. **Archives de sciences sociales des religions**, Paris, n. 141, p. 57-73, jan.-mar. 2008. Disponível em: <http://assr.revues.org/index12552.html> . Acesso em: 18 mai. 2018.

CRÉPEAU, Robert R. “Les animaux obéissent aussi à la religion”. Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, n. 39 (1-2), p. 229-249, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/1030847ar> . Acesso em: 18 mai. 2018.

ESBELL, Jaider. 2018. Makunaima, O Meu Avô Em Mim! **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 11-39, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/8524> . Acesso em 9 fev. 2021.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. 2018. Imagem e Descolonização: imaginários plurais em movimento. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 5-10, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/85226/49064> . Acesso em 10 fev. 2021.

GOLDMANN, Márcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23(23), p. 213-222, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98442> . Acesso em: 14 out. 2021.

IHERING, Rodolpho Von. **Dicionário dos Animais do Brasil**. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 1968.

JEKUPÉ, Olívio. **O Saci Verdadeiro**. Londrina, Eduel, 2002.

JEKUPÉ, Olívio. **Ajuda do Saci Kamba'i**. São Paulo: DCL, 2006.

JEKUPÉ, Olívio. **O Presente de Jaxy Jaterê**. São Paulo: Rakun, 2015.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e Lendas dos Índios Taulipáng e Arekuná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. VII, p. 9-202, 1953. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:koch-grunberg-1953-mitos> . Acesso em: 8 set. 2020.

LEHMANN-NITSCHKE, Roberto. La Constelación de la Osa Mayor. Mitología Sudamericana. **Revista del Museu La Plata**, La Plata, p. 103-145, 1924. Disponível em: <https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1384> . Acesso em: 12 mai. 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e O Cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004A.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Origem dos Modos À Mesa**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Homem Nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LIMA, Flávia Pedroza; MOREIRA, Ildeu de Castro. Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D'Abbeville. **REVISTA DA SBHC**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 4-19, jan./jun. 2005. Disponível em: [http://www.sbh.org.br/resources/download/1320065767\\_ARQUIVO\\_artigos\\_1.pdf](http://www.sbh.org.br/resources/download/1320065767_ARQUIVO_artigos_1.pdf) . Acesso em: 13 abr. 2020.

LIMA, Flávia Pedroza et al. Astronomia Indígena. Relações céu-terra entre os indígenas no Brasil: distintos céus, diferentes olhares. In: MATSUURA, Oscar T. (Org.). **História da Astronomia no Brasil**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2014, p. 86-129.

LITAIFF, Aldo. **Mitologia guarani: a criação e a destruição da terra**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

LOBATO, Monteiro. **O Saci-Pererê: Resultado de um Inquérito**. São Paulo: Editora Globo, 2008.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, p. 223-239, 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/Rog%C3%A9rio/Downloads/98443-Texto%20do%20artigo-171019-1-10-20150526.pdf> . Acesso em: 15 out. 2021.

MELLO, Flávia Cristina de. Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. 298 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, UFSC, Florianópolis, SC, 2006.

MINDLIN, Betty & narradores Suruí. **Voices da Origem. Estórias sem escrita**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

MIRALANTE, Pedro Miguel; VACCANI, Thiago. **O Casamento do Saci-Pererê**. eBook Kindle, SC Editor, 2012.

MOREIRA KARAI OKENDA, Geraldo; MOREIRA KARAI YVYJU MIRI, Wanderley Cardoso. Calendário Cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão guarani. In: ZEA, Evelyn Schuler; DARELLA, Maria Dorothea Post; MACHADO,

Juliana Salles (Org.). **Guarani**. Florianópolis: Edições do Bosque/UFSC/CFH/NUPPE, 2020, p. 36-102.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias Que Eu Ouvi E Gosto de Contar**. São Paulo: Callis, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Traduzir as Mitológicas. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e O Cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004A, p. 5-18.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Festa e Guerra. **Tese Livre-Docência** - USP, São Paulo, 2015.

PETSCHELIES, Erik. As Redes da Etnografia Alemã no Brasil (1884-1929). 2019. 607f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp, Campinas, SP, 2019.

PISSOLATO, Elizabeth. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá Guarani**. São Paulo: UNESP, 2007.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Entre Os Seus e os Outros. Horizonte, Mobilidade e Cosmopolítica Guarrani. 2009. 166f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2009.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PREUX, Raphaël. Kara et Kakaram. Étude pragmatique de la vie sociale des rêves chez lês Achuar du Pastaza, Équateur. 2018. 150f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – Département d'anthropologie, Udm, Montréal, Canadá, 2018.

RODRIGUES, José Carlos. Lévi-Strauss (1908-2009). In: ROCHA, Everaldo; FRID, Marina. **Os Antropólogos. De Edward Tylor a Pierre Clastres**. Petrópolis-RJ; Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015, p. 167-180.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Jaxy e Jaxy Jaterê: o ponto de vista Guarani e de outros povos ameríndios sobre a origem da lua, as constelações e o saci-pererê (primeira parte). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 1-46, jan./abr. 2022.

SCHADEN, Francisco S. G. Índios e Caboclos. **Revista do Arquivo Municipal**, a. XV, v. CXXV, p. 23-64, jun. 1949. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Aschaden-1949-indios/Schaden\\_1949\\_Indios\\_e\\_caboclos.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Aschaden-1949-indios/Schaden_1949_Indios_e_caboclos.pdf) . Acesso em: 23 mar. 2020.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: E.P.U/EDUSP, 1974.

SILVA, Belarmino da. Petyngua – Símbolo da Vida Guarani. 2015, 18f. **TCC** (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – CFH, UFSC, Florianópolis, SC, 2015.

SILVA, Evaldo Mendes da. Folhas ao vento a micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* (Guarani) na Tríplice Fronteira. 2007. 215f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, 2007.

TEMPASS, Martín César. “Quanto mais doce, melhor”: um estudo antropológico das práticas alimentares da sociedade Mbyá-Guarani. 2010. 395f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2010.

TEMPASS, Martín César. **A Doce Cosmologia Mbyá-Guarani**. Curitiba: Appris, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Documento Curt Nimuendaju 104 mitos indígenas nunca publicados. In: A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 64-111, 1986. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1986-mitos>. Acesso em: 23 jul. 2021.

ZWETSCH, Roberto Ervino. El mito de la creación de los Mbyá-Guarani del Paraguay según León Cadogan. Posible diálogo con el mito del Génesis judío-cristiano. XII Reunión de Antropología del Mercosur – RAM, 4 a 7 de dezembro de 2017, Posadas, Anais, UNaM 2017.

---

Recebido em: 21/08/2022 \* Aprovado em: 01/09/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# “OS BRANCOS NÃO SABEM”. A IGNORÂNCIA BRANCA CULTIVADA E A SAGACIDADE TENTEHAR NAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS.

EMERSON RUBENS MESQUITA ALMEIDA <sup>1</sup>

UFMA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-1047-7577>

LARISSA DOS SANTOS MARTINS <sup>2</sup>

FUNAI, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-2648-3365>

---

**RESUMO:** *Este trabalho concentra-se na análise de uma série de práticas e discursos realizados pelo povo indígena Tentehar, da Terra Indígena Araribóia, no Maranhão, que sugerem a existência de uma suposta “vantagem” que este povo tem sobre os brancos em determinados contextos. Com auxílio da categoria de entendimento sagacidade, proposta por Almeida, analisamos as relações interétnicas vividas entre os Tentehar e os brancos, sendo que os primeiros fazem uso do conhecimento da cultura do outro para conseguir pequenas vitórias sobre os seus adversários. A esperteza, a utilização de imagens, os blind spot constituem algumas das estratégias de relacionamentos que são acionadas pelos Tentehar nas relações interétnicas.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Tentehar, sagacidade, blinds spot, relações interétnicas.*

**ABSTRACT:** *This work focuses on the analysis of a series of practices and discourses carried out by the Tentehar indigenous people, from the Araribóia Indigenous Land, in Maranhão, which suggest the existence of a supposed “advantage” that this people has over whites in certain contexts. With the aid of the category of understanding sagacity, proposed by Almeida, we analyze the interethnic relations experienced between the Tentehar and the whites, with the former making use of knowledge of the culture of the other to achieve small victories over their adversaries. Cleverness, the use of images, the blind spots constitute some of the relationship strategies that are activated by the Tentehar in interethnic relationships.*

**KEYWORDS:** *Tentehar, sagacity, blinds spot, interethnic relationships*

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: [emersonalme@gmail.com](mailto:emersonalme@gmail.com)

<sup>2</sup> Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Indigenista Especializada da Fundação Nacional do Índio desde de 2010. E-mail: [larissamartins.funai@gmail.com](mailto:larissamartins.funai@gmail.com)

## Introdução

O presente artigo tem como fundamentação as pesquisas de conclusão de curso de pós-graduação dos autores, a saber, uma tese de doutoramento e uma dissertação de mestrado. Em certa medida, as discussões levantadas a partir dos objetos de cada um dos trabalhos se desenvolvem de forma sinérgica na medida em que ambas as pesquisas apontam para uma forma peculiar de relação interétnica<sup>3</sup>. Trata-se da análise de uma série de práticas e discursos realizados pelo povo indígena Tentehar, da Terra Indígena Araribóia, no Maranhão, que sugerem a existência de uma suposta “vantagem” que este povo tem sobre os brancos em determinados contextos. Em outras palavras, nas relações interétnicas vividas entre brancos e indígenas, os Tentehar fazem mão do conhecimento da cultura do outro para conseguir pequenas vitórias sobre os seus adversários, notadamente os brancos.

O povo Tentehar é falante de uma língua do tronco Tupi, da família linguística tupi-guarani (RODRIGUES, 1986). Está presente em doze das 19 terras indígenas no Maranhão<sup>4</sup>, contabilizando um número de aproximadamente 27.000 mil pessoas<sup>5</sup>. Os dados apresentados neste artigo dizem respeito, majoritariamente, àqueles Tentehar que vivem na Terra Indígena Araribóia, no município de Amarante do Maranhão, que dista 745 quilômetros de São Luís, capital do estado. Não há como contabilizar um período específico da coleta destes dados, uma vez que eles compreendem tanto aqueles analisados para composição da tese e da dissertação dos autores, como já mencionamos, quanto outros dados que foram compilados em períodos intercalados resultantes do longo período de convivência junto aos Tentehar.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> A sinergia a qual nos referimos está para além do campo científico acadêmico, somos um casal, compartilhamos e tentamos conciliar as demandas familiares e as exigências do trabalho indigenista nas respectivas instituições em que trabalhamos.

<sup>4</sup> Entendemos como terra indígena os territórios ocupados por povos indígenas independente da demarcação administrativa do órgão oficial. Assim, as terras listadas a seguir correspondem a ocupação dos povos indígenas no Maranhão. Caru, Rio Pindaré, Araribóia, Vila Real (em estudo), Cana Brava-Guajajara, Bacurizinho, Rodeador, Lagoa Comprida, Uuruçu Juruá, Morro Branco, Geraldo-Toco Preto, Governador, Krikati, Porquinhos, Canela-Barro Velho, Krenyê, Tremembé (reivindicada, sem estudo), Gamela (reivindicada, sem estudo), Anapurú-Muypurá (sem procedimento) e Kariú-Kariri (sem procedimento)

<sup>5</sup> Tendo se passado mais de dez anos do último recenseamento que contabilizava a população Tentehar no Maranhão em 23.830 pessoas (IBGE, 2010), temos trabalhado com a estimativa populacional elaborada pelo movimento indígena em suas peças técnicas, esta, por sua vez, tendo como referência o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

<sup>6</sup> A relação dos autores com os Tentehar da Araribóia e de outras terras indígenas remonta a mais de 20 anos. Almeida esteve a serviço do Conselho Indigenista Missionário – CIMI entre 1996 a 2005, posteriormente atuou na Secretaria de Estado da Educação – SEDUC-MA, na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, na Universidade Federal do Maranhão – UFMA e no próprio movimento indígena através de assessorias específicas como foi, por exemplo, com a Coordenação das Organizações e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão – COAPIMA, quando o mesmo foi assessor político entre 2005 e 2007. Martins, por sua vez, adentra as terras indígenas ainda durante a graduação de Ciências Sociais, entre 2007 e 2009. Em 2010, ingressou por concurso na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, onde trabalha até hoje. Atualmente, é pesquisadora colaboradora do Grupo de Estudos e Pesquisas Indígenas e Indigenistas no Estado do Maranhão – GEIIMA da Universidade Federal do Maranhão. Ambos, Almeida e Martins, atuam como coordenador e pesquisadora, respectivamente, no projeto de Pesquisa “Povo Indígena Tentehar, direito ao Território e “Rede” de Violência na TI Araribóia no Maranhão” apoiado pelo Departamento de Sociologia e Antropologia – DESOC/UFMA e em parceria com o CIMI-MA.

Neste artigo trabalharemos a partir da categoria que Almeida (2019) chamou de *sagacidade*, para o autor uma das principais características das relações interétnicas protagonizadas pelos Tentehar. A *sagacidade* tentehar resulta das relações históricas que esse povo tem com vários atores sociais, desde a individualidade de seus sujeitos no cotidiano da aldeia, até a complexidade das redes de relações que se formam em níveis mais amplos como, por exemplo, no movimento indígena organizado.

A inspiração para a noção exposta pelo autor foi construída a partir da etnografia de práticas e discurso do cotidiano do povo Tentehar. *Sagacidade*, portanto, pode significar várias coisas, por exemplo, *inteligente, esperto, perspicaz, astuto*. O texto em tela apresentará alguns desses comportamentos como peças ilustrativas dessa categoria.

As observações de Martins (2019) sobre a territorialidade tentehar igualmente dão conta de uma “expertise tentehar” nas relações interétnicas com os karaiw (brancos) e com outros povos indígenas. A constante mobilidade presente na ocupação territorial tentehar é interpretada pela autora como resultado dos processos de formação de chefias e distribuição de poder político. Dentro desta mesma perspectiva, as observações de Martins (2019) sobre a territorialidade tentehar igualmente dão conta de uma certa “vantagem” nas relações interétnicas com os brancos e com outros povos indígenas. Para chegar a este ponto, Martins investe na análise de dois espaços de atuação política ligados à gestão da terra indígena, a Coordenação da Comissão de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia-CCOCALITIA e o grupo de agentes ambientais conhecido como Guardiões da Floresta.

### **Os *blind spots* da relação interétnica entre indígenas e brancos**

Segundo Almeida (2020, p. 23), o termo *sagacidade* define bem o que os Tentehar pensam sobre sua condição humana, de estar no mundo, por ser a palavra em português que mais se aproxima dos termos nativos *irairakatu* (habilidoso, esperto) e *ukwaw katu* (sábio, aquele que sabe). *Sagacidade* vem do latim, *sagatitae*, que alude a alguém dotado de perspicácia ou finura, habilidade para depreender, aprender ou interpretar algo através de indicações simples ou rudimentares. Uma pessoa sagaz tem alguma agilidade de espírito e facilidade de compreensão. A *sagacidade*, portanto, revela-se tanto em pequenos gestos do cotidiano, como em movimentos táticos dos tentehar em contextos interétnicos. Expressa-se como uma “arte de fazer”, como sugere Certeau (2017), mas não para aí: avança em movimentos maiores e articulados que exigem conhecimento e planejamento estratégico. É um *jeito de ser e fazer* (ALMEIDA, 2012) que não é exclusivo dos Tentehar, pois certamente ocorre entre outros povos indígenas.

A utilização de estratégias de atuação frente às relações sociais que denominamos *sagacidade* é operada no sentido de lograr certa vantagem, em situações específicas, sobre os brancos. A experiência de mais de 400 anos de contato faz com que os Tentehar se considerem especialistas em

brancos, ao passo que estes são ignorantes – talvez arrogantes demais – em relação aos Tentehar. Expomos a seguir exemplos que ilustram bem a questão.

Durante uma reunião do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena, em setembro de 2009, representantes indígenas de várias regiões do Maranhão discutiam propostas de orientação do transporte escolar indígena feitas pela SEDUC-MA. Durante a apresentação das propostas, os Tentehar comentavam e riavam entre si: “*nukwaw kwa karaiw a’e wà. Ma’e kwaw par ym wà*”. Quer dizer, “os brancos não sabem, eles são ignorantes!”. O tom de desprezo e chacota, presente nas conversas, refletia a insatisfação com as propostas apresentadas pelos brancos para resolver suas demandas. Esta expressão e outras variações são, frequentemente, proferidas pelos Tentehar em situações de interação com brancos, quando os julgam mal informados, desinteressados ou, pior, arrogantes acerca do conhecimento que têm sobre os indígenas e do conhecimento que os indígenas têm sobre eles próprios. No caso específico relatado, a postura dos indígenas estava permeada pela certeza do descompasso da comunicação entre as duas partes, isto é, ao falar em língua materna os Tentehar excluía da conversação, praticamente, todos os brancos presentes.

Esse descompasso entre o que dizem os indígenas e o que pensam os brancos foi percebido, em outro contexto, por Felipe Cruz (2017) ao analisar a problemática da histórica invisibilidade indígena e os desafios de afirmação do protagonismo indígena na academia frente às políticas de enunciação consolidadas nas práticas universitárias e à imagética nacional em torno da figura do “índio”(CRUZ, 2017, p.93). Felipe Cruz afirma que a história das relações interétnicas já mostrou que falar de outra forma (não enquadrada nos códigos do ocidente) ou não é considerado legítimo ou é avaliado como inferior. Este ponto nos interessa, pois reforça a ideia de que a “arrogância” dos brancos em relação ao conhecimento indígena constitui entre ambos uma lacuna de entendimento, que aqui denominamos de *blind spots*.

Estes “pontos cegos” tem ligação com a forma como a comunicação entre Tentehar e brancos se configura. A única linguagem e códigos aceitos são aqueles oriundos do conhecimento ocidental, qualquer linguagem fora destes códigos é descartada, na maioria das vezes ignorada por não ser considerada imbuída dos critérios de legitimidade<sup>7</sup>. Retornando ao contexto tentehar, há evidências que os longos anos de convivência com os brancos lhes possibilitaram uma certa expertise sobre esses, ao passo que os Tentehar julgam que não ocorreu o mesmo no sentido contrário. Nossos dados etnográficos supõem que os pontos cegos são maiores por parte dos brancos e que os Tentehar têm consciência disso. Desse modo, utilizam-se desses *blind spots* em seu favor.

Basso (1979) afirma que as concepções que os Apaches Ocidentais fazem do homem branco são construções culturais encontradas entre vários povos indígenas. O autor completa que estas representações não

<sup>7</sup> Por critérios de legitimidade estou me referindo à linguagem imposta por vias oficiais e oficiosas, a língua oficial do Estado e a linguagem acadêmica são dois destes exemplos.

se referem ao homem branco, propriamente dito, mas a uma abstração chamada “homem branco”, um complexo de ideias e valores, um pequeno sistema que Alfred Schutz<sup>8</sup> chamou “tipificações tomadas como certas” que povos indígenas usam para conferir ordem e inteligibilidade a suas experiências com o branco. Enfim, o branco pode ser visto como um modelo não formalizado (BASSO, 1979, p. 04). Deve-se ter o cuidado de não tomar esse modelo de forma genérica para todos os brancos, a exemplo do que muitos brancos fazem com os indígenas. Cada povo indígena tem representações específicas baseadas em suas experiências com os “seus” brancos. A ideia que têm os Tentehar, por exemplo, acerca dos brancos com os quais convivem também é uma construção cultural baseada em suas experiências. Assim, a frase “*nukwaw kwa karaiw a’e wà. Ma’e kwaw par ym wà*” (os brancos não sabem, eles são ignorantes) reflete apenas um aspecto da representação que os Tentehar têm dos brancos. Como parte dessa relação, os Tentehar contestam o entendimento que os brancos dizem ter acerca dos indígenas. Por isso, julgam conhecer mais sobre os brancos do que estes supõem.

Alguns autores atribuem essa diferença de entendimento à suposta incompreensão entre as partes envolvidas. Cardoso de Oliveira (1996, p. 31), por exemplo, em seu estudo sobre os Tikuna do Alto Solimões, argumenta que existe uma contradição entre a “sociedade nacional” e as “sociedades tribais”. Cada uma é caracterizada por um campo semântico que torna difícil a comunicação entre elas. Nessa perspectiva, o entendimento dos Tentehar acerca do branco não passaria de uma incompreensão sobre o mesmo e vice-versa. A nossa convivência com os Tentehar, no entanto, tem demonstrado que se trata de um problema de outra ordem, de modo que, neste ponto específico, nossas observações vão de encontro à afirmação de Peter Gow (1991, p. 12). sobre o Piro do baixo Urubamba. Para Gow, os conflitos entre os indígenas e os brancos ocorrem, exatamente, porque cada um entende muito bem o outro. Diríamos que o caso Tentehar se assemelha ao relatado por este autor. Todavia, há níveis de relações que devem ser observadas.

Nas relações com os regionais no entorno das T.I., essa caracterização se mostra bastante pertinente, pois o nível de interação é intenso e, em alguns casos, a fronteira se torna indistinguível. No Povoado Campo Formoso, situado nos arredores da T.I. Araribóia, é difícil distinguir onde começa um Tentehar e onde termina um sertanejo<sup>9</sup>. As relações são permeadas por redes de parentes que se estendem para ambos os lados. Todos, no entanto, parecem saber, exatamente, seu lugar no sistema de relações com conhecimento expressivo uns dos outros. Assim, como na passagem de Gow (1991), a questão aqui é a proximidade relacional. Sônia Bone Guajajara, ao falar de sua origem, comenta que:

<sup>8</sup> Citado no original, Alfred Schütz foi um filósofo e sociólogo austríaco que tratou das “tipificações gerais” como tarefa de sua sociologia. O autor investigou as tipificações gerais que formam o senso comum.

<sup>9</sup> Os Tentehar chamam genericamente de sertanejos os brancos que moram nas zonas rurais nas proximidades da T.I. Araribóia. As áreas rurais são chamadas de sertão.

Campo Formoso, inicialmente, era também território indígena e depois da demarcação ficou fora por acordo das lideranças indígenas que acompanharam a demarcação na época com os moradores do local. Em algum momento da história, conta-se que era um lugar para ser um reduto dos que eram casados com não índios para não ficar essa mistura dentro do território, então ali seria esse espaço. Campo Formoso foi crescendo e foram chegando tantas outras pessoas indígenas e não indígenas que ficou um lugar meio que indefinido porque estava dentro do território (SÔNIA BONE GUAJAJARA. Entrevista realizada em 15.10.2018)

A indefinição citada por Sônia vai além da definição de lugar, avança sobre a ideia de quem era e não era indígena, conforme as relações se estabeleciam. A afirmação de não haver “misturados” no território atendia às exigências da Funai, na época da demarcação. Nesse período, famílias com casamentos interétnicos foram “convidadas” a deixar a terra indígena Araribóia. Campo Formoso, portanto, aparece para os Tentehar como uma concessão dada aos indígenas que mantinham relações com os brancos. Este ato “benevolente” tinha a intenção de proteger os parentes, ao mesmo tempo que mantinham os brancos numa distância segura. Como afirmamos, portanto, as relações sociais se estendem para os dois lados, criando espaços liminares onde todos circulam, todos pertencem ou não pertencem, conforme o contexto<sup>10</sup>.

Afastando-nos dessas relações mais imediatas, percebe-se que as reservas acerca da ignorância dos brancos ficam mais claras à medida que outros atores sociais são envolvidos como, por exemplo, na relação com agentes de políticas públicas (saúde, educação, segurança), com estudiosos (incluindo antropólogos, historiadores, sociólogos, entre outros), e mesmo com os agentes do órgão oficial indigenista, justamente aqueles que se julgam especialistas em povos indígenas.

Arão Marizê afirma que:

Então, quando eu ouço os estudiosos, os caras que dizem que são expert na história indígena, nas causas indígenas, quando eu me deparo com esse tipo de sujeito nas audiências ou nos seminários, nos congressos e que ele vai para a frente e começa a projetar aquela água projetada, que eu me nego a chamar de lágrima. Eu acho que ele coloca um objeto no olho pra justamente começar a lacrimejar nessa hora igual a jacaré. Para mim,

<sup>10</sup> A relação do Povoado Campo Formoso com as terras indígenas na região pode ser vista em Barata (1989), Melo (2017) e (CARVALHO, 2018). Campo Formoso é um espaço territorial em disputa constante entre indígenas e brancos. Sobre esse lugar existem narrativas do povo Tentehar, como a mencionada acima, narrativas do povo Pykob Kateye (Gavião) e, ainda, narrativas dos moradores brancos que ocupam o povoado. Todas essas narrativas são parte de uma realidade complexa que oscila relações de conflito e intensa interação sociais que envolvem casamentos, comércio, trocas, etc.

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; MARTINS, Larissa dos Santos. “Os brancos não sabem”. A ignorância branca cultivada e a sagacidade tentehar nas relações interétnicas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 33-57, mai./ago. 2022.

aquilo ali é uma falsidade. E, principalmente, quando começa, pega o microfone e nos remete a uma história do passado, (do tempo) de Pedro Alvares Cabral, e nos têm até hoje como tal. Que o índio é aquele que tem que caçar, que tem que andar pelado, é aquele que tem que pescar no rio, é aquele que tem que pegar jatobá ou macaúba para sobreviver. Por isso, que eu te falo bem aqui: eu estou te contando as coisas, mas não estou te contando tudo, pois o ouro fica é conosco mesmo, o diamante é sobre esse aspecto. Nós temos as nossas estratégias próprias, segredos que são nossos. Não é através de livro, através de Google, através de Youtube que vocês vão descobrir isso. Então, eu fico chateado quando eu vejo um doutor, um PhD, sei lá, remeter a nossa atual situação à situação de 518 anos atrás. (ARÃO MARIZÊ. Entrevista realizada em 03.06.2018)

Os atores sociais descritos por Arão são incapazes de compreender os Tentehar. Isso ocorre porque o seu conhecimento estaria comprometido por imagens congeladas no tempo; uma *hiperidealização* do indígena pautada em noções cristalizadas de como o indígena deveria ser e não como é. A crítica de Arão tem os estudiosos como os principais construtores desta *hiperidealização*, pois eles contribuíram para a construção de imagens que mantêm um ideal de indígena que não coincide com as imagens do presente. Em sua visão, a promessa de conhecimento fácil operada pelas redes sociais como Youtube e Google não dão conta da realidade<sup>11</sup>. As imagens que Arão identifica como dos brancos, com os quais convive, revela a superficialidade dos conhecimentos deles para com o seu povo. Arão continua:

Então, essa forma que a gente tem de usar celular, de usar carro (quem tem condição), de usar casa com energia, de usar roupa, até de falar o português... Eu falo português por estratégia de defesa, porque o cara que me vê hoje e acha que eu sou burro, tá enganado. Tu, por exemplo, podes achar que eu sou burro, mas burro é aquele que não sabe falar minha linguagem. Eu falo tanta coisa e ele é incapaz de assimilar, de entender o que eu estou falando para ele. Então, quem é o incapaz nessa história? O incapaz é o cara que veio de Portugal, com sua canoa toda quebrada, fica aqui durante 518 anos e não consegue sequer me cumprimentar na minha linguagem. Quem é o incapaz nessa história? Sou eu ou é a pessoa que

<sup>11</sup> O recente trabalho de Leandro Silva sobre a resistência e o protagonismo do movimento indígena na Amazônia Maranhense demonstra que os indígenas estão ocupando, também, esses espaços para desfazer tais imagens. Para saber mais ver Silva (2021), *FRONTEIRAS EM MOVIMENTO: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia maranhense*.

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; MARTINS, Larissa dos Santos. "Os brancos não sabem". A ignorância branca cultivada e a sagacidade tentehar nas relações interétnicas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 33-57, mai./ago. 2022.

veio para cá com toda bagaceira possível achando que ele era o detentor de tudo e, até hoje, ele não consegue me cumprimentar na minha linguagem. (ARÃO MARIZÊ, entrevista realizada em 04.06.2018)

Arão avalia a premissa bastante difundida no senso comum de que os indígenas são “incapazes”. Os questionamentos apresentados por ele, de um lado, invertem a relação de capacidade de cada indivíduo na interação, mas, de outro lado, expõem a arrogância dos brancos que, aparentemente, demonstram desinteresse por aprofundar seu conhecimento acerca dos indígenas, contentando-se com imagens semiprontas do passado, pois julgam não haver mais o que saber sobre eles, ou se há, não é importante o suficiente.

O uso da língua é um fator distintivo das capacidades e dos interesses de cada ator social na relação. Enquanto os Tentehar falam o português, os brancos não conhecem o tupi dos Tentehar. Entendemos que a “incapacidade” dos brancos em falar a língua dos Tentehar decorre da imagem de supérflua atribuída à língua tentehar. Neste campo de “desinteresse” dos brancos se formam os *blinds spot* que os Tentehar usam em seu favor. O incômodo de Arão com a academia parece ser ainda maior, pois, trata-se de uma batalha pelo *lugar-de-fala* (RIBEIRO, 2019) Arão sente-se incomodado pela incompreensão dos brancos, pela arrogância e por não permitirem, em algumas ocasiões, que os Tentehar falem por si mesmos. Por isso, os Tentehar acreditam que sabem mais sobre os brancos do que estes jamais saberão sobre os indígenas, pois mesmo quando há interesse por parte dos brancos, estes acabam subestimando os indígenas ou superestimando o que sabem sobre os últimos. Não se trata apenas de mensuração de saberes, mas de equacionar interesses na relação. Ao desmistificar a ideia de que os indígenas são ignorantes, Arão questiona o lugar de quem fala pelos indígenas. A questão, portanto, não está centrada nos estudiosos, mas em quem são esses estudiosos. Felipe Cruz afirma que:

Boa parte da problemática de se abrir para o Outro e olhá-lo de forma igual está na necessidade de, primeiramente, reconhecê-lo como tal – diferente, mas equivalente – ou ao menos de reconhecê-lo como alguém que tem algo a dizer e permitir que esse algo seja dito, sem benevolência, sem condescendência. (CRUZ, 2017, p. 97)

O autor refere-se às dificuldades encontradas em contextos acadêmicos. Todavia, elas podem ser pensadas no contexto descrito por Arão, pois ambos concordam que na relação travada entre brancos e indígenas, incluindo os Tentehar, não há a tal equivalência, nem interesse em que ela se faça. A inquietação de Arão, portanto, aponta para uma certa usurpação da fala tentehar por parte dos brancos. Ademais, aponta, também, para a sagacidade contida nos “interesses” de cada um na relação. Afinal, os brancos podem não compreender os indígenas, mas

sabem sobre suas próprias coisas e os Tentehar têm interesse em determinadas coisas do branco. Cíntia Silva é enfática ao dizer que os “*brancos sabem as coisas deles, eles não sabem as nossas*” (Entrevista realizada em 14.06.2018).

Ramos (2014, p. 8-9) explorou o fenômeno conhecido por termos como *méconnaissance*, *cross purposes*, *mal-entendidos produtivos*, *compatibilidades equivocadas*, etc.. Segundo a autora, todos se referem às consequências sociopolíticas da comunicação imperfeita no contexto das relações interétnicas entre povos indígenas e os não indígenas. Três conceitos, pelo flagrante contraste entre as interpretações indígenas e não indígenas, foram selecionados pela autora, quais sejam, democracia, poder e nepotismo. Segundo Ramos,

Os três conceitos aqui tratados estão intimamente interligados e compõem uma vasta paisagem de mal-entendidos onde os indígenas enfrentam um verdadeiro campo de fricção epistêmica. É deles o ônus de se ajustar à semântica sociopolítica da sociedade dominante, pois não é o Estado nem a Nação que se dispõe a desfazer esses mal-entendidos (RAMOS, 2014, p. 25)

Não entraremos na discussão dos conceitos propostos como exemplo pela autora. Interessa-nos pensar que o não entendimento interétnico pode, em certa medida, funcionar como instrumento estratégico da relação para ambos os lados. Acreditamos que é nessa distância, entre *o que sabem os indígenas sobre os brancos* e *o que sabem os brancos sobre os indígenas*, é que se encontra o interstício onde a ação dos Tentehar se desenvolve. É onde o gerenciamento das impressões ocorre. Como disse Arão, “*eu tenho meu jeito de fazer um gingado*”. Os Tentehar, de forma sagaz, aproveitam-se de situações em que a linguagem entre os atores sociais está restringida pela dificuldade de entender a língua de cada um. Basso (1979, p. 09) reflete em seu estudo junto aos Apache que, nestes casos, os atores sociais desenvolvem linguagens alternativas para tentar sanar problemas de comunicação. A fala de Arão, no entanto, expõe a ideia de que, em muitos casos, a existência de vários *blind spots* na comunicação entre brancos e indígenas funciona como um trunfo para os indígenas.

### ***Ze’egete rehe*, a língua verdadeira e a teatralização das relações interétnicas**

Os Tentehar chamam a sua língua materna de *ze’egete rehe*, a língua verdadeira, numa tradução livre. Esta conotação parece fazer todo sentido quando utilizada como instrumento estratégico nas relações com os brancos. Frequentemente, em reuniões importantes com autoridades de Estado, em que decisões são negociadas, os Tentehar, assim como fazem outros povos indígenas, utilizam a estratégia de alternar o português com o tupi. Quando falam entre si, usam a *ze’egete* para realinhar e estruturar discursos, táticas ou, simplesmente, para

impressionar, gerando desconforto psicológico em seus interlocutores brancos. Nas negociações de transporte escolar indígena<sup>12</sup> durante as reuniões do Conselho Estadual de Educação Indígena do Maranhão – CEEI-MA, por exemplo, os representantes de várias localidades falavam entre si na sua língua com seus respectivos grupos, e, por vezes, entre grupos de localidades diferentes. Os brancos presentes se sentiam desconfortáveis de não entender, embora eles supunham tratar das questões em pauta. Estas estratégias são eficientes em mesas de negociação, de modo que, em várias situações, são encenadas como em um teatro (GOFFMAN, 2012).

Após acompanhar várias reuniões, encontros, eventos pudemos compreender alguns aspectos que variam conforme o palco onde ocorre. Nas reuniões com os agentes da Seduc-MA, por exemplo, há um padrão comportamental que pode ser ilustrado da seguinte maneira:

O palco: Secretaria de Estado da Educação em São Luís

As personagens:

Dos indígenas:

A liderança. Mulher ou homem tentehar que representa seu povo. É responsável pela fala principal e traduz os anseios de seu povo, um mediador entre as partes.

O povo: pessoas que acompanham a liderança para legitimar sua representatividade. Geralmente caciques (quando a liderança representa uma região de várias aldeias), jovens em aprendizado, ocupantes de cargos importantes na aldeia (professores, por exemplo).

Dos brancos:

Autoridades e seus auxiliares.

Primeiro Ato:

A liderança à frente do seu povo apresenta suas reivindicações que, em seguida, são ratificadas por aqueles com poder de fala (os caciques, professores) para legitimar a palavra do líder. Os demais (jovens, esposas e agregados) devem permanecer em silêncio. Nesse momento fala-se em português. Às vezes, um cacique fala em Tentehar para impressionar alguma autoridade de maior patente.

As autoridades retrucam e apresentam sua contraproposta. Este momento é crucial. Se a proposta não agrada, os indígenas iniciam performances ritualizadas da fala.

Todos passam a falar ao mesmo tempo em língua materna, primeiramente, entre si em tom e ritmo

<sup>12</sup> A Secretaria de Educação do Estado do Maranhão (Seduc-MA) matinha, no período em que foi feita a pesquisa, convênios com Associações Indígenas de Pais e Mestres para a contratação de veículos no transporte de alunos indígenas para as escolas de referência. Estes convênios movimentavam grandes volumes de recursos anualmente, fato que gerava tensas negociações entre indígenas e a Secretaria. Para saber mais sobre esse assunto ver Almeida (2012).

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; MARTINS, Larissa dos Santos. “Os brancos não sabem”. A ignorância branca cultivada e a sagacidade tentehar nas relações interétnicas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 33-57, mai./ago. 2022.

moderados. Este ato causa a sensação de murmúrios múltiplos que deixam todos os brancos apreensivos. O volume vai aumentando aos poucos, causando a sensação de cacofonia. Esta etapa é interrompida pelos próprios Tentehar, que sugerem que todos ouçam novamente com atenção a réplica dada aos brancos. É comum que, durante a repetição das propostas dos brancos, alguns integrantes do povo (geralmente alguém com lugar de fala) passem a falar em voz alta em língua tupi, deixando claro que estão se referindo aos brancos presentes ou a quem esteja interferindo negativamente na negociação. Neste ponto, outras vozes deixam de ser murmúrios e passam a acenar positivamente para o locutor com confirmações a cada pausa. O primeiro ato termina com os ânimos exaltados e alto grau de apreensão.

#### Segundo Ato:

A *liderança* intervém, fazendo a mediação do conflito, ao assumir para si o papel de apaziguador das partes. Às vezes, pede desculpas pela forma rude que o seu povo agiu naquele momento, mas aproveita para reafirmar as suas reivindicações. Neste momento é comum dar explicação do pouco hábito dos indígenas com os protocolos dos brancos. Se as propostas apresentadas forem acatadas pelos brancos, ou se houver termos aceitáveis para ambos os lados, a negociação segue célere até o fim, caso contrário, o ritual é reencenado, causando pressão nos interlocutores, podendo chegar à interrupção para retomar noutro momento, ou mesmo noutro dia. Na pior das hipóteses, quando não há acordos, espera-se uma nova ação em tempo adequado.

#### Coda

Mesmo quando as negociações andam sem grandes percalços, a finalização é sempre dos Tentehar. O espaço final é utilizado para agradecimentos, pedir desculpas pelas palavras rudes (mesmo aquelas que os brancos não entenderam) e justificá-las pelo “desconhecimento das coisas do branco”. Os encontros, geralmente, são finalizados com discursos de desconfiança acerca da “palavra dada pelos brancos” e de como estes já enganaram os indígenas muitas vezes. Este ato final funciona

como um recado e um apelo para que não se desmanche o acordo.

Esse roteiro sugere que os Tentehar assumem estratégias para preencher a lacuna comunicativa entre eles e os brancos. Considerando que os pontos cegos são maiores por parte dos brancos, que não compreendem a língua nativa, os indígenas estariam em ligeira vantagem. A alternância entre uma língua e outra, associada à troca de tom, ritmo e volume, é como um jogo psicológico para criar apreensão nos interlocutores. A pressão psicológica só é possível porque os Tentehar conhecem as imagens estereotipadas que os brancos têm dos indígenas. Com base nessas imagens, manipulam as impressões, por exemplo, vindo pintados às reuniões, demonstrando impaciência com as falas, resmungando em língua materna durante a fala dos brancos, ao mesmo tempo em que suas lideranças pedem calma aos patrícios e pedem desculpas pelos “mais alterados”. Desta forma, os Tentehar operam tanto com a imagem de “índio bravo” quanto de “índio gentil”, criando, ora empatia (quando encarnam as imagens de gentil), ora temor e afastamento (quando encarnam os “bravos”). As duas imagens quase sempre vêm juntas.

Descrever na forma de um teatro a manipulação das impressões feitas pelos Tentehar não quer dizer que elas sejam ações planejadas. Pelo contrário, são representações espontâneas da relação que mantém com os brancos. Contudo, a repetição cerimonial desses encontros proporcionou aos Tentehar a extrair daí, como se diz de uma peça teatral, um script a ser seguido e sob o qual todos tem papel definido a desempenhar. Não há combinações prévias ao encontro, ninguém repassa as falas. Ramos (1990) ao descrever um boato que envolveu um determinado homem Maiongong de grande destaque social e político no complexo da comunidade de Auaris, usa recurso semelhante ao que vimos acima. Como no exemplo que demos, a peça desenvolve-se de tal forma que se assemelha a um psicodrama ou, não fosse pela ausência de ensaios, confundir-se-ia com teatro sem bastidores, onde atores e plateia constroem o folheto ao sabor da própria trama (RAMOS, 1990, p. 284). Há tensões na aparente convivência pacífica entre indígenas e brancos, como havia entre Sanumá e Maiongong. A exposição dessas tensões pode ser fatal às pretensões dos Tentehar de estabelecer canais de diálogo. Dessa maneira, elas são equacionadas, de modo a fazer pensar que todos estão trabalhando para dirimi-las.

A habilidade de ouvir antes de falar implica uma desconfiança profunda na relação com a alteridade, principalmente, com relação aos brancos. Depreende-se disso que há flexibilidade na conformação de estratégias que eles utilizam conforme o desafio. Esta habilidade leva em conta a postura arrogante dos brancos de propor fórmulas prontas que ignoram, na maioria das vezes, a longa relação de contato entre ambos. Ao dizer “pensam que só eles é que sabem”, Arão está chamando atenção para outro saber (*ma'a kwa paw*) que faz frente ao primeiro sem, contudo, ignorá-lo. A pessoa inteligente é muito valorizada entre os Tentehar. O sábio detém o dom do discurso, é “*ma'e kwaw par katu*”, isto

é, “ele sabe mais que os outros”. Não se trata de arrogância, qualidade criticada entre seus pares, mas de um conjunto de valores adquirido pelo esforço ao longo da vida. Essas qualidades são mais que admiradas, são perseguidas. Todavia, não são metas a serem alcançadas de maneira implacável, mas parte da própria concepção do que seria um Tentehar ideal ou, como se diz, um Tenteharer ete, que se faz pelo *jeito de ser e fazer* que sincroniza os “segredos” do povo com a ampla gama de saberes advindos das relações com a alteridade. Arão nos dá um exemplo de como a sagacidade opera essa síntese:

[...] o cacique Antônio Mariano era cego (...), pai de criação do Ornilo. Ele não sabia ler, era cego, cego, mas ele tinha um guia que andava com ele, mas ele conseguia fazer audiências com as autoridades, ele ligava e tudo. Ele tinha uma estratégia de lidar com as autoridades. Era manso, ouvia muito. Ele nunca falava primeiro antes das autoridades provocarem a reunião. Essa é uma estratégia natural nossa. Uma das coisas que me chamou muito a atenção sobre o finado Antônio Mariano numa audiência que teve no Ministério Público Federal com o Doutor João Marques. Dr. João Marques era o procurador-chefe do ministério federal em São Luís na época. Antônio Mariano conseguiu uma agenda com esse procurador através do Dr. Ezequiel Xenofonte Júnior e Dr. Raimundo Nonato que também era... eles eram procuradores da FUNAI na época. Aí foram para a audiência, lá o finado Mariano, o finado Marciano e Funai... E nessa audiência, o procurador, na época, disse que tinha somente 10 minutos para ele e pronto, somente para ele: o Antônio Mariano. Aí, Antônio Mariano começou a falar sobre a questão do São Pedro do Cacete, a necessidade de desocupar e entregar a terra para os índios, porque ali era o patrimônio de todo mundo, que precisavam para sobreviver e aquela coisa toda. Quando estava com nove minutos, o filho dele bateu no braço dele dizendo que já estava com dez minutos. Aí, ele disse: “eu obedeco a lei de vocês, embora você não obedeca às nossas leis. Eu vou parar porque o Senhor só me deu 10 minutos e já estava com nove minutos”. Aí Dr. João Marques se sensibilizou, pois gostou da história e disse: “Pois, o Sr. pode falar o dia todo até a hora que tu quiseres”. Aí ele aproveitou. Então, uma das coisas que ele fez, foi assim que foi a estratégia dele, ele resumiu, mas conseguiu a sensibilidade do Ministério Público para o caso que até então estava travado. E foi daí que o processo começou a acelerar porque o

Ministério Público entendeu que, de fato e de direito, a terra era dos indígenas. (ARÃO MARIZÊ. Entrevista realizada em 03.06.2018)

Antônio Mariano aparentava fragilidade e dependia sempre de alguém para lhe guiar. Seus óculos escuros pareciam retirar-lhe da dimensão em que vivemos. Para aqueles que o conheceram seu silêncio era tão valioso quanto suas palavras. Há quem diga que ele consultava os maíras enquanto ouvia os outros falar. Todos sabiam que seus ouvidos não deixavam passar nada e sempre havia um argumento, uma explicação, um ponto de vista inesperado que, como a uma carta coringa, retirava de sua manga. Dessa maneira, ninguém passava incólume a uma conversa com ele. Por isso, o *tâmuz* Antônio Mariano representa, nesta narrativa, a sagacidade de saber ouvir e falar o necessário, enfim, a habilidade do discurso bem colocado. Sua leitura das “leis dos brancos” permitiu-lhe apresentar uma performance precisa para sensibilizar o Procurador, antes irreduzível e sem interesse pela causa dos indígenas.

Como mencionamos anteriormente, os brancos trabalham com imagens semiprontas sobre os indígenas. A imprevisibilidade, o não entendimento da burocracia e a beligerância são algumas das imagens mantidas pelos brancos a respeito dos Tentehar. Os Tentehar gerenciam essas imagens, conforme os agentes com os quais se relacionam. Nos casos etnográficos mencionados acima, vimos como os Tentehar aproveitam-se dos *blind spots* gerados pela subestimação que os brancos fazem dos indígenas. As imagens que mantém em seu imaginário são sagazmente manipuladas pelos Tentehar em seu favor. A sagacidade, portanto, expressa-se através do equacionamento dos interesses de cada um no jogo das relações. A teatralização da relação é fundamental para o manejo e gerenciamento das impressões (GOFFMAN, 2012) que fazem os indígenas para alcançar “vantagens” em relação aos brancos. Para aprofundar esse gerenciamento os Tentehar fazem mão de sua *ze’egete* para aumentar os *blinds spot* na comunicação. A língua, portanto, deixa de ser um empecilho na comunicação e torna-se uma “arma” estratégica em favor dos indígenas.

### Sagacidade e organização política

O exercício do que estamos chamando aqui de sagacidade se manifesta nas mobilizações localizadas e momentâneas, como as narradas acima, em relação à execução da política de educação escolar indígena, mas também podem ser observadas nas estruturas internas de organização política tentehar, notadamente, as estruturas políticas voltadas a mediar o trato com os brancos. A aparente contraposição, que por meio de análise se revela como complementação, entre as imagens do “índio bravo” e do “índio gentil” somada à falta de conhecimento do branco sobre o modo de ser tentehar são ferramentas utilizadas por duas organizações indígenas que tem servido de elo comunicador entre as necessidades dos Tentehar e aqueles que as podem sanar – neste

caso, o Estado e instituições indigenistas nacionais e internacionais. Não são, portanto, apenas em momentos ritualizados que esse modo específico de se relacionar e tirar vantagens por meio dos *blind spots* da relação interétnica se apresenta. A sagacidade tentehar também pode ser observada por meio da forma como suas organizações internas são planejadas e atuam na relação com os brancos.

Analisamos a formação e a atuação de duas organizações tentehar da TI Araribóia, a Coordenação da Comissão de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia-CCOCALITIA e o grupo de agentes ambientais que ficou mundialmente conhecido como Guardiões da Floresta. A CCOCALITIA é a principal instância representativa da TI Araribóia. Ela reúne caciques e lideranças de nove regiões da terra e é por meio dela que os Tentehar tentam manter uma posição coletiva em relação a todo tipo de ação desenvolvida dentro da Araribóia<sup>13</sup>. Esta organização iniciou como uma assembleia de caciques e se chamava Comissão de Caciques da Terra Indígena Araribóia. De acordo com nossos interlocutores, os caciques estavam preocupados com as posições que estavam sendo tomadas por representantes tentehar no movimento indígena regional e nacional, e que tais posições, eventualmente, não refletissem os anseios e necessidades da base, isto é, das famílias nas aldeias. Com o passar do tempo, as assembleias passaram a contar com a presença de outras figuras políticas, como as lideranças<sup>14</sup>, e a CCOCALITIA adquiriu o formato e a nomenclatura que possui hoje, compreendendo lideranças e caciques das principais aldeias da TI Araribóia.

Os Guardiões da Floresta, que inicialmente eram conhecidos como Guardiões do Território<sup>15</sup>, são um grupo voltado ao monitoramento territorial e inibição dos invasores brancos. Este grupo foi idealizado por um grande cacique da TI Araribóia, conhecido como Cacique Chicão. Sua aldeia, Lagoa Comprida, fica em uma das regiões mais preservadas da terra indígena e por este motivo próxima a área de habitação de um grupo de indígenas isolados que divide com os Tentehar a TI Araribóia<sup>16</sup>.

A atuação política de Chicão à época da demarcação da terra indígena, seus discursos em prol da defesa da preservação da terra e dos parentes em isolamento lhe garantiram o status de “herói criador” dos

<sup>13</sup> Na atualidade a CCOCALITIA está passando por disputas internas de poder, o que tem dificultado a tomada de decisões políticas para dentro e para fora da Terra Indígena. Conquanto há uma forte posição do movimento indígena nacional em denunciar e combater juridicamente os ataques aos direitos indígenas impetrados pela elite agropecuária brasileira, dentro da COCALITIA há caciques e lideranças que estão sendo cooptados por setores do agronegócio

<sup>14</sup> Para uma discussão entre os conceitos de caciques e lideranças para os Tentehar ver Almeida (2019) e Martins (2019).

<sup>15</sup> Até 2019, este grupo se intitulava Guardiões do Território, fazendo menção ao seu papel de protetores da Terra Indígena Araribóia. Após esse período, o contato do grupo com organizações internacionais como o Greenpeace e a Survival se intensificou e o grupo passou a estampar as campanhas destas organizações como Guardiões da Floresta, fazendo alusão à proteção que fazem da floresta amazônica e fazendo um apelo à sua importância como reguladora do clima mundial.

<sup>16</sup> Este grupo de isolados teve sua presença na Arairibóia confirmada pela Funai em 2019, embora os Tentehar já dessem conta de sua presença há muitos anos. Estima-se que tenham uma população de 30 a 40 pessoas e que sejam pertencentes à etnia Awa Guajá, que habitam no estado do Maranhão aldeias de recente contato nas terras Awa, Alto Turiaçú e Caru, nesta última há também uma referência de grupo isolado confirmado pela Funai.

Guardiões. Chicão, que faleceu em 2009, fazia severas críticas à política de proteção territorial desenvolvida pelo Estado, que pouca eficácia tinha em relação à paralisação da extração ilegal de madeira e dos caçadores brancos. Da mesma forma, incentivava os mais jovens a criar grupos de fiscais indígenas para fazer o trabalho de proteção da terra contra as invasões. O que Chicão chamava de Fiscal Indígena veio a tomar corpo na forma de agentes ambientais que fazem trabalhos de monitoramento territorial, identificando pontos de ilícitos ambientais dentro da terra e repassando a localização destes pontos para as autoridades competentes como Funai, IBAMA e Polícia Federal. O que nos interessa aqui na forma de atuação destas duas organizações tentehar está no modo em como elas se comportam na relação com os brancos, um de seus principais interlocutores.

Acompanhando as assembleias da CCOCALITIA e dos Guardiões pudemos observar que estas organizações estão vinculadas a duas imagens que os Tentehar se esforçam por expressar, à primeira vista contraditórias, mas, como poderemos ver adiante, complementares. A atuação da CCOCALITIA como instância de decisão da Araribóia em bloco e dos Guardiões como protetores da Terra, dá a impressão de se distanciar das práticas mais comuns de atuação política dos Tentehar, que, via de regra, está baseada na força das famílias extensas e de suas respectivas chefias.

Essa aparente ressignificação da organização política Tentehar faz sentido se a analisarmos a partir da relação com os brancos que, por terem uma significativa tendência a achar feio o que não é espelho, só conseguem ouvir o outro em seus próprios termos. Terence Turner (1993) em “Da Cosmologia a História”, trata de duas comunidades Kayapó, os Gorotire do Rio Fresco, contatados em 1947, e os Txukahamãe do Xingu, da aldeia Kapot, contatados entre 1952 e 1958. Por volta de 1987, relata Turner, as duas populações contavam com 693 Gorotire e 373 Kayapó do Xingu. O caso descrito por Turner, com as devidas ressalvas por se tratar de outros povos, pode nos ajudar a pensar como a sagacidade tentehar se manifesta na atuação da CCOCALITIA e dos Guardiões.

Segundo Turner (1993), os Gorotire assumiram o controle das forças da sociedade não indígena presentes em seu meio. Assim, eram eles que administravam o posto da Funai, juntamente com os não índios e conduziam as atividades de saúde e educação.

Eram eles, também, que administravam os trabalhos de uma missão religiosa, que, à época da pesquisa, já não contava com muitos fiéis. Eram os próprios indígenas que faziam a fiscalização da TI, mantendo as fronteiras protegidas de invasores e da produção de ouro das minas de Maria Bonita e Cumaruzinho, de onde vinha a renda que mantinha esta estrutura administrativa e propiciava os deslocamentos feitos de avião da comunidade até a cidade mais próxima, Redenção, ou mesmo até a capital do Estado, Belém.

Turner conclui que os Gorotire foram assumindo os principais focos institucionais e tecnológicos de dependência com relação à sociedade brasileira e “em lugar de destruir a ‘arquitetura de dependência’ que estas instituições e objetos constituem, eles fizeram-

nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade” (TURNER, 1993, p.74; aspas no original).

Desta forma, afirma Turner:

Em ambos os lugares, o padrão de dependência estabelecido no contato foi “recolonizado” internamente pelos Kayapó, deixando-os com o controle dos aparatos, estabelecidos originalmente pelos brasileiros para controlar os Kayapó. O resultado é que ambos os grupos tornaram-se essencialmente independentes e auto-governáveis dentro de seu próprio território. (TURNER, 1993, p.75)

O que liga a situação das duas comunidades Kayapó, analisadas por Turner na década de 1980, à emergência da CCOCALITIA como instância representativa dos Tentehar da TI Araribóia e dos Guardiões do Território como força protetora do “território” é o que este autor chama de tomar posse das instituições e objetos que constituem a “arquitetura da dependência” em relação à sociedade não indígena e transformá-la no fundamento da autonomia local.

Retomando o primeiro questionamento de Turner – qual a forma cultural da situação de fricção interétnica do ponto de vista dos indígenas e como os termos em que eles veem esta situação se relacionam com suas próprias estruturas sociais e cosmológicas? – Podemos afirmar que os Tentehar, empenhados que estão em preservar sua autonomia, adaptaram formas de resistir que dispensam o confronto declarado. Sua estratégia principal é o conhecimento do *modus operandi* do dominador, ressignificando os instrumentos de dominação. Assim, avaliamos que a CCOCALITIA opera na política tentehar com o modus organizativo de instituições alienígenas à sua própria organização, isto é, como os brancos em determinadas circunstâncias operariam, mas que servem amplamente aos seus objetivos, que incluem a diplomacia externa e administração de questões internas. Desse modo, arriscam-se a jogar o jogo no campo adversário por entender que sabem sobre eles.

A confirmação, pela Funai, da existência de indígenas isolados na TI Araribóia, no ano de 2009, propiciou aos Tentehar, enfim, a oportunidade de serem atendidas antigas reivindicações quanto à participação nas ações de fiscalização da TI. A emergência de outro povo, o qual supostamente não poderia falar por si, trouxe a “urgência” na ação de várias entidades que antes não atuavam com frequência na TI Araribóia, a exemplo da Survival, entidades de renome internacional, e do Centro de Trabalho Indigenista-CTI, que antes se mantinha trabalhando, no Maranhão, apenas com povos Timbira. A partir de 2009, houve uma corrida por parte de diversas entidades para salvar “um dos últimos povos nômades do mundo”. Referimo-nos, principalmente, às campanhas desenvolvidas por entidades como a Survival, que mantém desde 2012 uma campanha internacional de apoio aos Awá-Guajá que pode ser consultada na página da entidade. O Centro de Trabalho Indigenista - CTI desenvolve, em parceria com a Funai, o Projeto Proteção Etnoambiental

de Povos Indígenas Isolados e Recém-contatados na Amazônia, no qual os Awá-Guajá estão inseridos.

Os Tentehar souberam utilizar a visibilidade dada pela confirmação da existência de isolados na Araribóia, ao assumirem para si o papel de primeira linha de batalha contra os invasores. Essa postura contrasta com o fato de, durante muito tempo, os Tentehar serem vistos como parte ativa no processo de desmatamento de suas terras, posto que a venda de madeira, na TI Araribóia, iniciou-se com o “projeto dos índios”. Após a experiência fracassada do Programa Grande Carajás – PGC da Vale, na época denominada Companhia Vale do Rio Doce – CVRD<sup>17</sup>, algumas lideranças indígenas vislumbraram na venda de madeira a continuidade do recebimento de numerários, como ocorria no “tempo da CVRD”. A maior parte da ação dos madeireiros independe do aval dos Tentehar e se dá, na maioria das vezes, pelo uso da força. Por outro lado, a existência de indivíduos que mantêm relações com os madeireiros, mesmo não auferindo para si grandes vantagens, é motivo para vários conflitos internos. Num contexto mais favorável, propiciado pela publicização da existência dos isolados na Araribóia, em que diversos parceiros políticos davam suporte, os Tentehar se viram mais confiantes para travar as batalhas internas com vistas a desestimular a venda de madeira.

A criação da CCOCALITIA, portanto, possibilita novo espaço de disputas de poder. As contendas entre as chefias familiares continuam presentes. A ameaça externa e as oportunidades de apoio propiciadas pela presença dos isolados na Araribóia, todavia, provocaram um fenômeno regulador das relações entre as famílias extensas com assento na Coordenação. Deste modo, observamos que tanto a CCOCALITIA, quanto os Guardiões da Floresta servem como instrumentos de regulação de relações internas de poder, ao mesmo tempo que instrumentalizam a diplomacia com vista a lidar com os brancos utilizando, sobretudo, as imagens de “índios bravos” quando operam como guardiões e “índios gentis” quando acionam a CCOCALITIA.

### **Jogos linguísticos, troças e brincadeiras. De que riem os Tentehar?<sup>18</sup>**

Outro aspecto da exploração da “ignorância” dos brancos reflete-se nos *jogos linguísticos, troças e brincadeiras* que fazem os Tentehar em determinados contextos. Cada elemento tem sua importância e uso em momentos específicos. Os jogos, por exemplo, consistem na passagem constante de uma língua a outra para confundir o interlocutor. Simular/imitar a fala dos brancos com seus sotaques variados de forma caricata ou simular a fala dos próprios parentes exaltando aspectos que acham pitorescos, como, por exemplo, a fala híbrida de alguns indígenas que falam tupi misturado com português, são algumas formas de jogar. Já as troças apresentam-se de formas variadas. As mais comuns

<sup>17</sup> Para saber mais sobre este assunto sugerimos Coelho (1986), Carneiro (2013), Gomes (2002), Almeida (2019) e Martins (2019)

<sup>18</sup> O leitor atento perceberá a referência direta ao clássico texto de Pierre Clastres (2003) *De que riem os índios?*

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; MARTINS, Larissa dos Santos. “Os brancos não sabem”. A ignorância branca cultivada e a sagacidade tentehar nas relações interétnicas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 33-57, mai./ago. 2022.

consistem no hábito de ensinar frases de duplo sentido aos brancos ou palavras que, uma vez traduzidas para o português, assumem significados pejorativos como, por exemplo, “arapuha” (veado), ou, “hekyrakatu” (eu sou gordo).

Fazer piada dos brancos e de seu comportamento também é uma forma de troça. Uma servidora da Sesai muito respeitada entre os indígenas, sobretudo, por trabalhar com saúde desde os tempos em que os serviços eram prestados pela Funai, era uma constante vítima das troças. Os Tentehar têm muito apreço pela servidora. Contudo, quando se referem a ela em situações extraoficiais, chamam-na de *krikuzàn heha uwawak* (mulher do olho virado), mas nunca na sua presença. Quando ela está perto, embutem a troça em outras frases ditas em língua nativa, de modo que ela não perceba. Essa troça baseia-se no fato de a servidora ter um ligeiro estrabismo, o que causa estranheza e divertimento. Tratá-la por esse nome abranda o temor que alguns indígenas lhe têm, pois é conhecida por seu temperamento explosivo.

Durante o ritual da menina moça na Aldeia Lagoa Quieta em 2004, estava presente o Superintendente da FUNASA. Ele só foi à terra indígena com garantias de que não seria hostilizado, pois sua atuação entre os indígenas era muito criticada. Sua posição no órgão de saúde, no entanto, era muito importante e decisiva para os Tentehar. Desse modo, o ritual da menina moça seria uma boa oportunidade para fazer acordos e articulações. Se, de um lado, os indígenas o trataram com distinção por ser uma autoridade importante, por outro lado, fizeram piadas com sua ignorância sobre os costumes locais. Durante a cantoria, como é costume fazer com todos os convidados importantes, fizeram-no dançar na grande roda. Não o informaram, porém, das formas específicas de dançar para homens e para mulheres que são semelhantes, mas, distintas. As mulheres fizeram-no dançar como se fosse uma delas, o que causou muitas gargalhadas. Dançar nos moldes femininos é um equívoco comum entre brancos novatos nos rituais tentehar, mas não é comum deixá-los continuarem no erro, o que nos leva a pensar que o convite à dança foi feito por ser ele uma figura poderosa e que, pela troça, os tentehar os dominaram<sup>19</sup>.

Naquela mesma ocasião, os indígenas Gavião anunciaram que, se o referido gestor passasse por suas terras, seria apreendido para negociar. Sob seus cuidados, os Tentehar escoltaram-nos por uma saída alternativa. Para chegar à cidade mais próxima, o caminho mais curto os levaria por dentro da T.I. Governador, onde os Gavião estavam esperando. A troça, portanto, longe de querer prejudicar as vítimas nos exemplos dados, funciona como um elemento humanizador de figuras com referências de poder.

Os Tentehar, portanto, representam os brancos e seus posicionamentos com relação a si mesmos. Sobre os Apache, Basso (1979, p. 37) analisa algumas imitações caricatas<sup>20</sup> e divertidas dos brancos. Em sua análise, Basso sugere que essas imitações deixam

<sup>19</sup> Pierre Clastres (2003) em seu texto “De que riem os índios?” sugere que ridicularizar o perigo é uma forma de dominá-los, ao mesmo tempo em que transmite a mensagem da seriedade de sua existência.

<sup>20</sup> Tradução livre de *joking imitations*.

transparecer a mensagem de “não-jogo” e que não têm a intenção de ser sério ou fazer juízo de valor. Porém, diversão e perigo andam juntos nesse jogo.

Existem ainda as brincadeiras nas quais todos participam, mas nem sempre têm plena consciência do que está ocorrendo. Durante uma festa do mel em 2009, algumas mulheres mais experientes na condução do ritual atraíram alguns convidados brancos para o centro da roda. Com facões característicos nestes rituais, as mulheres sulcavam o ar sobre a cabeça e sob os pés dos homens sorridentes, mas desconcertados. Depois, abraçadas aos convidados, riam alto amarfanhando os próprios cabelos. Simbolicamente, haviam cortado a genitália de todos os brancos que dançavam, gritavam e brincavam, riam muito de todos. Após muito se divertir, devolveram o que haviam, simbolicamente, tirado dos brancos. Todos se divertiam às custas dos homens brancos presentes, riam daqueles que pensavam estar sendo homenageados, pois estavam no centro das atenções da festa. Ao final de cada canto, as mulheres emendavam rimas cômicas, questionando a masculinidade dos presentes, como, por exemplo, a impossibilidade de levantar o pênis, pois estavam castrados naquele momento, ou diziam que estavam velhos e não davam mais conta de nada. Enquanto diziam rimas, raspavam o chão com facões simulando o corte pela raiz. Os brancos presentes permaneciam alegres e inocentes de sua condição de galhofa. A brincadeira visava o divertimento dos pares e os brancos participaram apenas como fantoches. Ao privar os homens brancos de sua masculinidade, no ato concentrado na genitália, as mulheres tentehar demonstravam força e controle sobre a situação. Ao mesmo tempo, podemos inferir que se trata de uma alusão às narrativas da anta e de ywàn<sup>21</sup> que fazem parte da mitologia tentehar. Em ambas as narrativas, com ciúme das mulheres, os homens castram seus adversários, depois os matam. Ao castrar os homens brancos, as mulheres dão a impressão de ter tudo sob controle e, diferentemente das narrativas, não cabe aos homens tentehar interferir.

Brincadeiras de cunho sexual em rituais festivos não são raras, mas quando ocorrem entre mulheres e homens tentehar, eles revidam com brincadeiras semelhantes. Quando as mulheres questionam a virilidade dos homens tentehar, afirmando, por exemplo, que eles não dão conta de levantar o pênis, estes respondem dizendo que as mulheres “estão velhas” (ihya’uhez, ihya’uete), por isso têm os “peitos murchos e caídos”. Nesses casos, há um equilíbrio nas “agressões” e todos se divertem. No caso com os brancos, eles servem como ponto central da brincadeira. O fato engraçado está, justamente, na ignorância dos brancos sobre o que estava ocorrendo. A castração de um animal tem como objetivo amansá-lo e os brancos, naquela ocasião, foram simbolicamente amansados pelos Tentehar. Basso (1979, 30) avalia que além do objetivo primário de diversão, as imitações e os jogos divertidos podem emitir mensagens subliminares que dizem mais sobre o relacionamento interno dos indígenas do que sobre os brancos que imitam. A castração simbólica dos

---

<sup>21</sup> A narrativa de ywàn pode ser vista em Almeida e Ramos (2020)

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; MARTINS, Larissa dos Santos. “Os brancos não sabem”. A ignorância branca cultivada e a sagacidade tentehar nas relações interétnicas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 33-57, mai./ago. 2022.

brancos pelas mulheres tentehar tem esse caráter. Se, por um lado, ridicularizam os brancos, extirpando, simbolicamente, sua genitália, por outro lado, relembram a longa e difícil questão de envolvimento sexual, casamentos interétnicos, os perigos e os prazeres que as relações com os brancos podem trazer. Almeida e Ramos (2020) afirmam que as mulheres são as principais mediadoras na relação com a alteridade. Assim, a condução de brincadeiras demonstra o manejo de relações de poder entre elas e seus pares tentehar que, no cotidiano, não são aparentes.

Os exemplos etnográficos descritos nos fazem pensar que, afinal, os Tentehar riem, como sugere Clastres (2003), daquilo que não podem dominar completamente. Pierre Clastres descreveu o infortúnio de duas personagens que se lançaram em jornadas cheias de imprevistos, um velho “xamã confuso” e um “tolo jaguar”, ambos presentes nas narrativas dos Chulupi, indígenas que habitam os Chaco paraguaios. Clastres analisa que não são essas características a principal causa dos risos dos indígenas acerca das narrativas desses personagens, pois cada um tem um grau de importância na vida daqueles indígenas, já que “longe de serem personagens cômicas, ambos são ao contrário seres perigosos, capazes de inspirar o medo, o respeito, o ódio, mas nunca a vontade de rir” (CLASTRES, 2003, p. 160). Clastres afirma que os indígenas riem do que temem e, então, o riso admite um caráter simbólico enérgico, “entre os índios, o ridículo mata” (Clastres, 2003, p. 163). Desse modo, compreendemos que as troças, brincadeiras e jogos linguísticos utilizados pelos Tentehar assumem, em certa medida, o caráter simbólico descrito por aquele autor. Acrescentaríamos à dimensão simbólica do “extermínio do medo”, presente na obra de Clastres que, no caso específico estudado por nós, os Tentehar preocupam-se com o poder contido na esfera do conhecimento, então riem dos brancos porque esses julgam saber, mas riem ainda mais pelo fato de que “os brancos não sabem!”.

Verificamos que há um choque entre o desejo de conhecimento dos indígenas e a ignorância cultivada dos brancos. Isto é, ao afirmar que os brancos não sabem, os Tentehar não julgam que eles são de fato ignorantes, mas que cultivam essa característica por se sentirem superiores. A relação histórica entre brancos e indígenas, marcada por assimetrias de poder, transformou os primeiros em seres arrogantes em relação aos segundos. Assim, o conhecimento que têm sobre os Tentehar, por exemplo, é superficial e muito aquém das capacidades intelectuais desse povo. Fazem leituras exóticas deles na esperança de afastar qualquer semelhança. Tentam lançar um pano sobre a imagem refletida no espelho. A essa prática podemos chamar de ignorância cultivada. Desde a relação mais próxima dos indígenas (aquela travada nos municípios e povoados nos entornos das TI) àquela mais distante (órgãos de governo, Ong's, universidades etc.) o que se percebe é o senso comum calcado na ideia de uma diferença radicalizada, isto é, procura-se enfatizar as diferenças em detrimento das semelhanças entre os segmentos. Essa postura exhibe um forte aspecto taxinômico subjacente. Isto é, apoia-se na sistemática que considera semelhanças e

dissemelhanças dos grupos sociais agrupando-os em categorias hierarquizadas em que, geralmente, os brancos estão no topo da pirâmide. Neste caso, as dissemelhanças são exaltadas em detrimento das aproximações, pois seriam elas a dar a superioridade classificatória. O senso comum sobre quem é mais ou menos indígena tem fundamento aí. É baseada nessa taxinomia dos grupos sociais que se propaga a noção do que seja um “índio puro” e o que é um branco. Situados em polos opostos, ambos seriam os extremos de um escalonamento progressivo das etnias, que seguiria do indígena ao branco. Em suma, a ignorância é cultivada porque a relação entre brancos e indígenas não superou o racismo estrutural que a atravessa. Enquanto isso não acontece, os Tentehar operam na margem entre o que os brancos pensam que sabem e o que realmente sabem sobre os indígenas, gerenciando impressões. Movimento sutil que não é fácil de ser percebido, pois é feito para ser assim mesmo e que assim seja: que os brancos não saibam!

## Referências bibliográficas

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco: cosmologias do contato Norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

ALMEIDA, E. R. M. **"Ser como o branco, não é ser o branco"**: dinâmica de controle e transgressão nas relações interétnicas. São Luís: Universidade Federal do Maranhão - UFMA (Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais), 2012.

ALMEIDA, E. R. M. "Nos tempos da CVRD. eu vi índio carregando saco de dinheiro". Memórias tentehar sobre o projeto Grande Carajás e relações interétnicas atuais. In: SANT'ANA JUNIOR, H. A. D., et al. **Anais do Seminário Internacional Carajás 30 anos: resistências e mobilizações frente a projetos de desenvolvimento na Amazonia Oriental**. São Luís: EDUFMA, v. 01, 2014. p. 851-861.

ALMEIDA, E. R. M. A política vai à festa. Sagacidade e estratégia tentehar as relações interétnicas. **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - DAN - UnB**, Brasília, n. Tese de Doutorado, p. 230, 2019.

ALMEIDA, E. R. M.; RAMOS, A. R. Mulheres Tentehar, transgridem, inovam, lideram. **Espaço Ameríndios**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 21-45, Jul./dez. 2020.

BARATA, M. H. **Tupi Guarani e Jê-Timbira: articulações étnicas em processo**. Brasília - Tese de Doutorado: UnB, 1999.

BASSO, K. H. **Portrait of "the Whiteman"**: Linguistic play and cultural symbols among the Western Apache. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 120 p.

BASSO, K. H. **Wisdom sits in Places. Landscape and language among the Western Apache**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996. 171 p.

BATESON, G. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: EDUSP, 2008. 384 p.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos Brancos**. Campinas: UNICAMP, 1996.

CARNEIRO, M. D. S. **Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo**. 1. ed. São Luís: Annablume, v. 1, 2013. 180 p.

CARVALHO, D. C. D. **POVOS INDÍGENAS, RESISTENCIA, EXISTÊNCIA E TERRITÓRIO: Análise da atuação política do Estado e da trajetória de vida dos povos indígenas do Maranhão**. Monografia de Graduação - Ciências Sociais - UFMA. São Luís. 2018.

CERTEAU, M. D. **A invenção do cotidiano**. Tradução de Ephraim Ferreira Alvez. 22. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COELHO, E. M. B. Índios no Maranhão: das selvas aos trilhos de Carajás. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 2, p. 62-71, 1986.

CRUZ, F. S. M. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. **Revista de Pesquisa e Estudos Sobre as Américas**, Brasília, v. 11, N 2, p. 93-108, 2017.

GOFFMAN, E. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Tradução de Gentil A. Titton. Petrópolis: Vozes, 2012. 716 p.

GOMES, M. P. **O índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002. ISBN 631.

GOW, P. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxfor: Oxford University Press, 1991. 298 p.

MARTINS, L. D. S. **Os filhos de Maíra: territorialidade e alteridade entre os tentehar "da Araribóia"**. Brasília: Dissertação de Mestrado PPGAS/DAN-UnB, 2019.

MELO, M. **O nome e a pele - nomeação e decoração corporal Gavião (Amazônia maranhense)**. São Luís: UFMA, 2017.

RAMOS, A. R. Um Boato no Palco Interétnico. In: RAMOS, A. R. **Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. Brasília: Marco Zero, UnB, 1990. Cap. 9, p. 261-285.

RAMOS, A. R. Mentas Indígenas y ecúmene antropológico. In: BETRISEY, D.; MERENSON, S. **Antropológicas contemporâneas. Saberes, ejercicios y reflexiones**. Buenos Aires: [s.n.], 2014. p. 35-55.

RIBEIRO, D. **Lugar de Fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

SCOTT, J. C. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985.

SILVA, C. M. S. D. A mulher se casou com a anta há muito tempo atrás. In: DUARTE, F. B.; [ET ALL.] **Coletânea de Narrativas Guajajara**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2018. p. 60-61.

SILVA, L. A. D. Fronteiras em movimento: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia Maranhense. **Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS - UFMA**, Imperatriz, n. DIssertação de Mestrado, p. 169, 2021.

TURNER, T. Da cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. **Amazônia. Entologia e história indígena**. São Paulo: NHII-USP-FAPESP, 1993.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

ZANNONI, C. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília: CIMI, 1999.

---

Recebido em: 18/08/2022 \* Aprovado em: 21/09/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS ARTICULAÇÕES ENTRE ORGANIZAÇÃO (COSMO)POLÍTICA, RITUAL, EDUCAÇÃO ESCOLAR E RETOMADA(S) LINGUÍSTICA(S) KIRIRI

GABRIEL NOVAIS CARDOSO <sup>1</sup>

UFBA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7399-489X>

MARCO TROMBONI DE SOUZA NASCIMENTO <sup>2</sup>

UFBA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-2395-300X>

---

**RESUMO:** *O presente trabalho elabora algumas considerações acerca de articulações (e de algumas relações) entre a atual organização cosmopolítica Kiriri (analisada criticamente de uma perspectiva histórica), o ritual indígena do Toré (e as distinções e reformulações intra-étnicas presentes no mesmo), a educação escolar indígena e, por fim, os processos nativos de "retomada" e/ou "fortalecimento" da língua indígena Kiriri. Processos esses perpassados por dinâmicas de disputa e distinção intra-étnica, bem como por dissensões cosmológicas que se refletem nas reformulações e reinterpretações do ritual do Toré e seu simbolismo para cada distinto grupo/ seção Kiriri. À guisa de mais desenvolvida conclusão, neste trabalho, elaboram-se, por fim, algumas reflexões acerca da preponderância e da centralidade do ritual e do xamanismo (relações com encantados, entre outros "invisíveis"/não-humanos) nos diversos processos de (re)organização (cosmo)política do povo Kiriri, de produção de "fronteiras" intra-étnicas, bem como nos distintos processos de "retomada" e/ou "fortalecimento" da língua "dos antigos".*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Xamanismo, Antropologia Política, Toré.*

**ABSTRACT:** *The present work elaborates some considerations about the articulations (and some relationships) between the current cosmopolitical organization Kiriri (critically analyzed from a historical perspective), the indigenous ritual of Toré (and the intra-ethnic distinctions and reformulations present in it), indigenous school education and, finally, the native processes of "retaking" and/or "strengthening" the Kiriri indigenous language. These processes are permeated by intra-ethnic dispute and distinction dynamics, as well as by cosmological dissensions that are reflected in the reformulations and reinterpretations of the Toré ritual and its symbolism for each distinct Kiriri group/section. By way of conclusion, in this work, some reflections are made about the preponderance and centrality of ritual and shamanism (relations with the "encantados", among other "invisible"/non-humans) in the different processes (re)organization (cosmo)politics of the Kiriri people, production of intra-ethnic "borders", as well as in the different processes of "retaking" and/or "strengthening" the language "of the ancients".*

**KEYWORDS:** *Shamanism, Political Anthropology, Toré ritual.*

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: [cardoso.gabriel6@gmail.com](mailto:cardoso.gabriel6@gmail.com)

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: [mtromboni@uol.com.br](mailto:mtromboni@uol.com.br)

## Breve contextualização do povo Kiriri e de sua língua

O povo Kiriri é um povo indígena pertencente à área etnográfica do Nordeste brasileiro. Para Dantas *et al.* (2001), os povos indígenas dessa região se assemelham por uma série de fatores. Há, é claro, a sua associação comum a um ambiente geográfico específico, em sua grande maioria se localizando no semiárido nordestino ou nas suas franjas de transição. Mais determinante, entretanto, é sua articulação histórica com a sociedade colonial e suas frentes de expansão econômica – no caso, especialmente, a pecuária. Suas histórias conhecidas se desenrolam, portanto, no curso da história colonial da região Nordeste do Brasil desde pelo menos o fim das Guerras Holandesas, ao fim da primeira metade do século XVII, e até o presente. Assim, a compreensão das trajetórias particulares de cada um desses povos, desde então, deve ser necessariamente sincronizada com os processos e acontecimentos históricos dessa trajetória comum.

Como tal, enquanto conjunto de povos, essa área pode ser caracterizada como aquela, no Brasil, de mais intenso e duradouro contato entre comunidades indígenas e a sociedade nacional. Se, decerto, a maioria desses povos contatados nessa ampla região não puderam evitar submergir de vez no esquecimento da história, tampouco são poucos, por outro lado, os que lograram não apenas deter esse processo de dissolução identitária, como também revertê-lo substancialmente. Por mais que tenham sido transformadas nesse processo, no espaço de poucas décadas se mobilizaram e mobilizaram a sociedade nacional envolvente e reconquistaram o reconhecimento por esta de sua condição indígena.

Eis porque, se não estavam isolados uns dos outros antes dos primeiros contatos sistemáticos com os colonizadores, tampouco as relações recíprocas entre eles cessaram de continuar a se estabelecer e restabelecer geração após geração e, de fato, serem incrementadas. Não se pode entender os povos dessa região tomando cada um isoladamente. Dentro de um contexto interétnico horizontal, para além da relação com a sociedade colonialista que os cerca até hoje, houve sempre um grande fluxo de indivíduos e famílias entre eles, e, junto com isso, o compartilhamento de uma série de símbolos e diacríticos étnicos em comum que advêm de um complexo ritual mais amplo – o da Jurema – o qual hoje fundamenta e perpassa as concepções de identidade, território e modo de vida da maioria desses povos. Esse fenômeno tem sua origem ainda no século XVIII, senão antes, no modo como assimilaram às suas próprias a cosmologia do invasor, tornando-a parte delas, o que inclusive explica, ao menos em parte, tamanha perseverança. De fato, isolados uns dos outros, nenhum deles teria chegado até aqui (NASCIMENTO, 1994; 2014).

No caso aqui tratado, ao longo de cerca de três séculos e meio, em que se encadearam mais ou menos vinte gerações, desde que se abrigaram na missão jesuíta de Saco dos Morcegos, com os impactos da chegada dos colonizadores ao alto da bacia do rio Itapicuru, os índios

Kiriri contemporâneos, contrariando todas as probabilidades históricas, seguem etnicamente diferenciados. Nem mesmo em seu momento histórico mais crítico, entre a derrota na Guerra de Canudos, em 1897 – onde afirmam ter perdido seus últimos pajés e falantes da “língua dos antigos”, isto é, aqueles que ainda “entendiam” o que lhes “pediam os encantados” daquela terra da qual viviam –, e a criação e instalação ali do Posto do Serviço de Proteção aos Índios em 1949, em momento algum abandonaram seu sentimento de pertença àquela terra – o “chapéu de sol” como a descrevem – e, mesmo sob o estigma de “caboclos de Mirandela” que nesse período lhes foi imposto, não deixaram de “enfrentar a luta” de permanecer sobre a terra e seguirem afirmando sua diferença.

O Território Indígena Kiriri localiza-se na transição para o semiárido baiano, em uma paisagem cortada de oeste para leste pelo rio Itapicuru e conhecida ali como “Boca de Caatinga”<sup>3</sup>. A pouco mais de 300 km da capital do estado da Bahia, o Território Kiriri se divide entre os municípios de Banzaê, onde se localiza sua maior porção (95%), e Quijingue (5%), estando a poucos quilômetros do principal polo econômico da região: Ribeira do Pombal<sup>4</sup>.

Na T.I. Kiriri, a população indígena variou, ao longo dos anos 2000, entre 1.500 e 2.000 indivíduos, segundo as estimativas de Cerqueira (2004) e Macêdo (2009). Já os dados oferecidos pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena informam 2.571 indivíduos (SIASI/SESAI, 2014). No ano de 2017, lideranças e professores indígenas informavam que eles seriam cerca de 4.000 índios, dentro e fora do território.

O território Kiriri situa-se no exato local onde fora erguido o aldeamento jesuíta de Saco dos Morcegos e teve seu território reservado pelo Rei de Portugal para os indígenas através de Alvará Régio datado de 23 de novembro de 1700. Esse documento previa a doação de uma “légua em quadra” de terra para aldeamentos que abrigassem ao menos 100 casais indígenas (LEITE, 1945). Uma légua em quadra era medida contando-se uma légua (cerca de 6kms) partindo do centro do aldeamento (ou seja, da igreja) para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, formando assim uma área de formato octogonal com 12.320 hectares, chamada pelos índios Kiriri de “Chapéu de Sol”.

Brasileiro (1996) aponta em seu trabalho que a localização exata dos marcos que delimitavam as fronteiras desse octógono (ou “Chapéu de Sol”) ainda era bem preservada na memória dos indígenas que correlacionavam os antigos marcos artificiais, já destruídos ou retirados por posseiros e outros não-indígenas, com marcos geográficos a partir dos quais se orientavam para definir a posição exata dos antigos marcos.

Na foto de satélite abaixo, é possível identificar os municípios de Banzaê, Ribeira do Pombal (Antigo Aldeamento de Canabrava) e a T.I. Kiriri. É interessante notar que dentro dos contornos octogonais do território as tonalidades de verde indicativas da densidade da vegetação são bem mais intensas, principalmente comparando com a área mais a

<sup>3</sup> Intercensão entre a zona da mata e o bioma de caatinga propriamente dito.

<sup>4</sup> Por sua vez, outrora um dos quatro aldeamentos jesuítas Kiriri, conhecido por Canabrava (Leite, 1945). CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

leste do território (De Barroirão e Curral Falso). Na fotografia também é possível observar a BA - 388, que passa dentro do território Kiriri a leste, cortando as aldeias de Araçás, Cajazeira e Marcação.

**Figura 1** – Foto de Satélite da T. I. Kiriri



Fonte: Google Maps (2021)

Moraes (2022) elabora um breve – porém bastante ilustrativo – resumo geral das principais atividades econômicas da maioria da população Kiriri, levando em conta algumas distinções de gênero nessas atividades:

A economia desse grupo é baseada principalmente nas roças, nas quais os homens da família trabalham, e em trabalhos remunerados feitos nas escolas ou nas cidades vizinhas. No geral, [...] os homens passam o dia na roça e as mulheres no emprego. Elas também fazem todos os afazeres domésticos, as quais são eventualmente

auxiliadas por uma filha, enquanto que os filhos ajudam o pai na roça. Apesar de muitos homens terem emprego, observei que é mais frequente isso acontecer as mulheres. No geral, as famílias são formadas antes das pessoas completarem 20 anos [...] outra forma de conseguirem renda são através das aposentadorias rurais ou quando vendem algo da roça (MORAES, 2020, p. 2).

Atualmente, o povo Kiriri se encontra instavelmente organizado em grupos (ou secções) com certa autonomia política e ritual, as quais disputam entre si maior legitimidade nesses campos.

Existem nesse momento 8 grupos/secções reconhecidas umas pelas outras. Idealmente, cada qual deveria apresentar ao menos um cacique e até três conselheiros representantes de aldeias sob a sua responsabilidade<sup>5</sup>, bem como um especialista ritual principal, denominado pajé<sup>6</sup>. Esses grupos políticos estão distribuídos em 13 aldeias do território, sendo que as lideranças políticas e seus respectivos grupos de famílias, via de regra, distribuem-se por mais de uma aldeia, embora concentrem-se mais em apenas uma ou duas. Em campo, detectamos que, dentre as principais e maiores aldeias Kiriri, apenas uma – Marcação – se encontra ocupada e administrada por apenas uma secção Kiriri<sup>7</sup>.

Sendo assim, as fronteiras políticas dos grupos não correspondem exatamente a espaços demarcados do território, senão a círculos de Ven com suas intersecções sobrepostas<sup>8</sup>. O espaço de interações sociais, ou o campo de disputas e decisões políticas principais em que essas fronteiras políticas são de fato exercidas e exibidas expressamente no dia a dia, entretanto, é o da escola<sup>9</sup>. Trata-se de uma população estudantil de cerca de mil e quinhentos alunos, distribuídos por três Colégios Estaduais situados em aldeias mais populosas e centrais, que apresentam o ensino fundamental e o ensino médio completos, e as suas respectivas escolas anexas – três para cada – que apresentam apenas as séries iniciais do ensino fundamental e, em sua maioria, se situam nas aldeias mais distantes e/ou fora dos acessos principais e que, por isso mesmo, sofrem mais com problemas de locomoção (CARDOSO, 2018a; 2018c).

<sup>5</sup> Enquanto em algumas secções há também vice-cacique e vice-conselheiros, em outras há apenas um ou dois conselheiros abaixo do cacique, geralmente as que agrupam um número pequeno de famílias. Fundamentalmente, proclamar alguém como cacique é o que institui o grupo de famílias como uma secção.

<sup>6</sup> Muito embora o emprego dessa denominação a alguns deles seja posta em dúvida por indivíduos de outras secções, dentro do contexto da disputa por maior legitimidade política e ritual entre as distintas secções Kiriri.

<sup>7</sup> Aquela dos Kiriri de Mirandela liderada pelo cacique Lázaro.

<sup>8</sup> No contexto da primeira grande divisão do povo em dois grupos, ocorrida em 1988, as fronteiras políticas correspondiam, ao contrário, a certa demarcação física no território, entre uma banda mais a Oeste e outra mais a Leste, a qual, de certo modo, se preserva sob as novas divisões que se originaram respectivamente de uma e outra.

<sup>9</sup> Para um maior aprofundamento na questão da educação escolar indígena Kiriri, seus aspectos históricos, etnológicos e políticos, conferir Côrtes (1996); Macêdo (2009); Chates (2011); Moraes (2018); Cardoso (2018c).

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

É, portanto, sobretudo em torno da repartição ou controle sobre a distribuição, entre as distintas secções existentes na Terra Indígena Kiriri, dos recursos recebidos do município e dos governos estadual e federal – sejam aqueles ordinários definidos em lei, seja aqueles provenientes de políticas públicas específicas – que se dão as principais tensões e onde se afirma quem tem mais representatividade e/ou capacidade de impor seu entendimento (CARDOSO, 2018b; 2018c).

Há outros espaços de disputa, embora também de construção de consenso, claro, em torno de benefícios que advém do Posto Indígena, isto é, da FUNAI, esses cada vez menos significativos, assim como em torno dos Postos de Saúde existentes na área. Sem falar, também, de diversas negociações e entendimentos com agentes externos diversos, públicos e privados, como universidades públicas e empresas de energia, água, etc., e mesmo com empreendedores e forasteiros diversos com os quais interagem em suas relações na região. Mas não resta dúvida que a parte do leão, digamos assim, está na escola pública, especialmente naqueles benefícios que se ramificam com capilaridade por todas as famílias indígenas constituídas na área, todas elas muito prolíficas, como merenda, material escolar, etc. A pirâmide etária do povo Kiriri, embora ainda por ser desenhada, não há de apresentar maior surpresa: ela é, decerto, acentuadamente achatada. Produto, sem dúvida, de quase três décadas de controle sobre seu próprio território.

As três escolas-sede<sup>10</sup> Kiriri são: o Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade, localizado em Araçás e sob liderança exclusiva do cacique Agrício e do pajé Adonias; o Colégio Estadual Índio Feliz, localizado na aldeia de Cajazeira, sob a liderança exclusiva do cacique Manoel; e, por fim, o Colégio Estadual Indígena José Zacarias, localizado na aldeia de Mirandela, disparada a maior de todas as aldeias e centro geográfico e simbólico do território, sob a liderança dos caciques Lázaro e Marcelo, e, mais recentemente, dos caciques Hosano, da aldeia de Pau Ferro, e do cacique João “Pistola”, ambos dissidentes do segundo, que, por sua vez, fora vice-cacique do primeiro. Assim, nesse Colégio compartilhado por quatro secções, os caciques também dividem, em alguns casos, o controle e administração das escolas anexas<sup>11</sup>, além da escola-sede. Trata-se, nessas escolas, de uma partilha instável.

Há hoje treze localidades com o status de aldeia no território Kiriri: Mirandela, Marcação, Cajazeira, Cantagalo, Segredo, Araçás, Gado Velhaco, Alto da Boa Vista, Pitomba, Marrocos, Pau Ferro, Baixa do Juá, Baixa da Cangalha. Elas, entretanto, variam bastante em termos de número de residências e no grau de sua concentração espacial. Algumas localidades com esse status de “aldeia” têm relativamente umas poucas e espalhadas residências, enquanto outras equivalentes não o têm.

<sup>10</sup> São colégios de maior porte. Nelas os alunos são formados até o terceiro ano do ensino médio e é nelas também que são ofertadas turmas para educação de jovens adultos (EJA). As escolas-sede são responsáveis por gerir e administrar diretamente os anexos, ou escolas-anexos, ainda que algumas lideranças mais recentes lutem por tornar os anexos sob sua liderança independentes da gestão das escola-sede, e, portanto, da liderança responsável pela respectiva escola-sede (CARDOSO, 2018b; 2018c).

<sup>11</sup> No caso do anexo se encontrar em uma aldeia que concentre razoável número de estudantes de secções distintas, como no caso da escola anexo de Pau Ferro, dividida entre os caciques Hosano e Marcelo.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

Embora desatualizado, no mapa abaixo, produzido pelos Kiriri, é possível identificar algumas das aldeias, bem como outras localidades importantes para eles. Marcos geográficos como as serras, lagoas, riachos intermitentes, passagens, além de alguns dos antigos núcleos habitacionais anteriores à retomada dos povoados que eram antes ocupados pelos posseiros. Estes últimos são agora os núcleos maiores e mais urbanizados, claro, para os quais a maioria das famílias indígenas se mudou depois, deixando para trás em suas antigas aldeias apenas algumas casas de roça e suas plantações de feijão e milho, sobretudo, além de algumas cabeças de gado.

**Figura 2** – Mapa das aldeias e localidades no território indígena Kiriri



Fonte: Santos *et al.* [Povo Kiriri] (2012)

\*\*\*

Costuma-se ligar o povo Kiriri à família linguística Kariri, proposta enquanto tal por Adam (1896 *apud* RODRIGUES, 2019) e que é incluída pela primeira vez no tronco Macro-Jê por Mason (1950 *apud* RODRIGUES, 2019). Por outro lado, Rodrigues (2019) aponta que outros autores em suas sistematizações sobre as línguas indígenas sul-americanas muitas vezes consideravam – e muitos ainda hoje consideram – esta família Kariri como uma família independente (LOUKOTKA, 1942; GREENBERG, 1987).

A questão do pertencimento da família linguística Kariri ao tronco Macro-Jê vai ser bem explorada ao longo da obra do linguista Aryon Rodrigues, em que argumenta a favor da inclusão dessa família linguística no tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 2019, p. 48). De todo modo, assim como o próprio tronco Macro-Jê é considerado ainda uma hipótese (RODRIGUES, 2019, p. 49), a pertença da família Kariri a esse tronco linguístico ainda é discutida. Há autores que defendem sua não inclusão nele, e sua classificação enquanto uma família linguística independente.

Nikulin (2020), um desses autores, aponta categoricamente a ausência de evidências suficientes para se aceitar a inclusão, afirmando que as únicas evidências apresentadas são de natureza morfológica e, ainda assim, insuficientes, limitando-se, muitas vezes, a poucos prefixos, morfemas e paradigmas semelhantes de índice de pessoa, bem como algumas semelhanças lexicais entendidas pelo autor como “superficiais”. O autor aponta que, sem um *corpus* de cognatos com correspondências fonológicas regulares, não se pode afirmar, além da especulação, a pertença da família linguística Kariri ao tronco Macro-Jê.

Em geral, entende-se que os falantes dessa família Kariri formavam uma grande “nação” que se espalhava desde as áreas que hoje englobam partes do Ceará e da Paraíba até as regiões mais ao sul do sertão baiano. Ainda que se saiba que ocupavam diversas áreas do que veio a ser chamado de sertões nordestinos, os contornos dessa ocupação não são muito claros ou delimitados, pois pouco se documentou sobre toda essa “nação” e/ou família linguística. Restaram registros de apenas de quatro línguas pertencentes a essa família: o Kipeá, o Dzubukuá, o Sapuya e o Pedra Branca/Camuru (DANTAS *et al.*, 2001). Desses, apenas os dois primeiros tiveram um nível mais sistemático de documentação.

O Kipeá contou com uma arte de gramática, bem como um catecismo: *a Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da Naçam Kiriri* de 1699 e o *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasílica da Nação Kiriri* de 1698 – ambos escritos pelo missionário jesuíta Luiz Vincêncio Mamiani. O Dzubukuá também chegou a ser registrado em catecismo, em 1709, pelo Frei capuchinho Bernardo de Nantes, como *Katecismo indico da língua Kariris*.

## O projeto “da universidade” e os processos nativos Kiriri de retomada linguística

O projeto do qual derivam as reflexões do presente trabalho, iniciou-se no ano de 2016 com a iniciativa do professor Marco Tromboni de Souza Nascimento, junto aos estudantes Gabriel Novais Cardoso e Vanessa Coêlho Moraes. Inicialmente, a proposta era desenvolver um projeto de assessoria linguística para o povo Kiriri, buscando dar subsídios para os processos nativos de revitalização/retomada linguística, tendo como motivação inicial as demandas do próprio povo em relação à reconstituição da sua língua indígena, já identificadas na pesquisa de campo de Marco Tromboni Nascimento, na década de 1990, mas agora reiteradas com mais força que nunca.

Em seus momentos iniciais, o projeto objetivava o desenvolvimento de atividades de assessoria linguística, visando a formação e o aperfeiçoamento de professores indígenas e outros indivíduos que já vinham desenvolvendo estudos e processos de retomada da sua língua indígena com o intuito de permiti-lhes ferramentas teórico-metodológicas que lhes garantissem o protagonismo na retomada de sua própria língua. Além disso, fazia-se necessário algum trabalho de campo, por mais provisório que fosse naquele primeiro momento, visando compreender o contexto mais atual dos Kiriri, principalmente após nossa primeira visita a campo, na qual fomos constatar de que se tratavam as notícias de que o povo se encontrava dividido agora em muito mais que duas sessões ou agrupamentos políticos distintos.

Uma situação um tanto diferente do período em que o professor Marco Tromboni havia realizado seu trabalho de campo, quando o povo Kiriri se encontrava dividido em dois grupos distintos.

Não obstante a nova configuração política do povo indígena, detectamos, ainda nas primeiras estadias em campo, que mais de um processo de retomada linguística nativo vinha se desenvolvendo paralelamente. Mais que isso: que, em certa medida, esses processos de retomada disputavam e rivalizavam maior legitimidade entre si, estando ligados, cada qual, a distintos grupos políticos que, como observaríamos mais a frente, também disputavam maior legitimidade – em termos de maior indianidade – entre si.

Como dito, a primeira visita a campo se deu no fim do ano de 2016, seguida de uma outra em abril de 2017, quando foi proposta a realização de algumas oficinas de linguística, realizadas em sistema de rodízio, nas três escola-sede do território Kiriri. Tais oficinas ocorreram em três distintos momentos<sup>12</sup>, tendo por principal dificuldade a ausência dos indivíduos de outras seções Kiriri diferentes daquela responsável pela escola onde cada oficina era desenvolvida. Tal dificuldade se mostrou uma constante ao longo de todos os trabalhos desenvolvidos, conforme tratamos um pouco mais a frente.

---

<sup>12</sup> Em 2017, entre 30 de setembro e 05 de outubro, na aldeia Araçás; Entre 12 e 16 de novembro, na aldeia Mirandela e entre 16 e 17 de dezembro na aldeia Cajazeira.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

Ao longo do segundo semestre de 2017, o projeto deu origem a uma atividade de extensão vinculada à UFBA que foi ofertada, na forma de uma ACCS (Ação Curricular em Comunidade e Sociedade)<sup>13</sup>, para estudantes dos cursos de Educação, Letras e Ciências Sociais. Tal ACCS<sup>14</sup> foi desenvolvida ao longo dos semestres de 2017.2<sup>15</sup> e 2018.2<sup>16</sup>, rendendo a elaboração de diversas oficinas de linguística, apresentadas pelos estudantes aos Kiriri. Da mesma maneira, tais atividades ligadas à ACCS resultaram na produção de um material didático, que, por razões diversas, acabou não podendo ser entregue.

\*\*\*

Como mencionado, um dos principais problemas encontrado ao longo da realização das oficinas e outras atividades ligadas ao projeto, se tratava da ausência dos indígenas dos grupos distintos daquele responsável pela escola-sede onde cada oficina era realizada no momento.

Parte desse problema se dava por questões de logística, com a dificuldade de transporte entre as distintas aldeias para as escolas-sede onde eram realizadas as oficinas. Um outro ponto, se referia diretamente ao contexto de seccionalismo e de dissenções cosmológicas e distinções rituais entre os distintos grupos Kiriri. Levando em conta a importância da “língua indígena” na comunicação com os “encantados”, e a respectiva importância destes no ritual e na legitimação étnica e política do povo Kiriri (bem como dos distintos grupos em disputa), pode-se entrever que as questões relativas à língua e sua “retomada” seriam fortemente perpassadas pelas dinâmicas cosmopolíticas Kiriri.

Assim, os distintos grupos disputam suas diferentes concepções sobre sua língua indígena, sua natureza, seus usos e sua história, o que se reflete em distintos modos em retomada do que cada grupo entende por “língua Kiriri”.

Muitas das divergências se dão no campo do léxico: ao mesmo tempo que se admite internamente que cada grupo possua distintos “modos de falar” e de “escrever as palavras corretamente”, esses modos são disputados em termos de maior ou menor legitimidade. Legitimidade essa muitas vezes buscada na bibliografia histórica e etnológica sobre o povo, mas, geralmente, sendo garantida pelo ritual e pelos encantados. O que implica, também, distintos usos da língua no ritual, contribuindo

<sup>13</sup> Componente curricular de alguns cursos da UFBA que possibilita o desenvolvimento de atividades de extensão universitária voltadas para distintas comunidades e sociedade no geral.

<sup>14</sup> A ACCS em questão foi a: FCHL47 – Educação Diferenciada e Revitalização de Línguas Indígenas.

<sup>15</sup> Nessa primeira experiência, foi realizado um quarto grupo de oficinas, com três oficinas de linguística também realizadas em esquema de rodízio entre as três escolas-sede Kiriri.

<sup>16</sup> Nessa segunda ACCS, foi realizada uma oficina sobre o pai nosso em Kipeá-Kiriri, bem como alguns aspectos introdutórios de fonética e fonologia. Também foi produzida uma cartilha didática de introdução à linguística baseada no conteúdo das oficinas anteriores.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

nos processos de surgimento de novas variantes do Toré (geralmente atrelados ao surgimento de novos grupos políticos Kiriri).

\*\*\*

Na seção seguinte, visando dar prosseguimento a uma maior contextualização ao povo Kiriri, apresentamos uma breve súmula do atual desenho político das secções Kiriri no território indígena, bem como uma breve cronologia desses processos de cisões *intra* étnicas.

### **Súmula do atual desenho político Kiriri no território (as secções e as aldeias)**

A primeira divisão interna do povo Kiriri ocorreu em 1988, dando origem às duas primeiras secções, denominadas Kiriri Cantagalo e Kiriri Mirandela<sup>17</sup>. À época, cada um desses grupos buscou se diferenciar afirmando sua especificidade no modo de luta pela retomada da terra e pela reafirmação étnica. Inicialmente, essa divisão se expressou através do acirramento do conflito pela sua divisão entre as duas partes, marcada, inclusive, por algumas agressões físicas em seu auge, especialmente em torno da divisão da Fazenda Picos, a maior da área e sua primeira grande vitória (BRASILEIRO, 1996).

Essa primeira divisão e repartição do território entre eles configurou os parâmetros e o cenário no qual passaram depois a se desenvolver os novos processos de cisão *intra* étnica. Os epítetos “Cantagalo” e “Mirandela” referem-se, de fato, aos locais dos respectivos Torés. Essa segunda fase, ou “segunda onda seccionalista” conforme Cardoso (2018a; 2018b; 2021) teve início ao fim da primeira década dos anos 2000, com uma primeira subdivisão interna aos “Kiriri Mirandela”, que se deu ao longo do processo de estadualização da educação escolar indígena no território, processo este que se desenrolou entre os anos de 2008 e 2010. Com isso em mente, temos hoje a seguinte disposição no território indígena Kiriri:

Os **Kiriri Mirandela** formam hoje um conjunto de cinco secções originadas do mesmo Toré, às quais se irradiam a partir da aldeia homônima, da qual a mais próxima é a aldeia Gado Velhaco, aliás, uma das menores. Encontram-se, além disso, nos povoados de Pau Ferro, aldeia localizada no limite ocidental da área, talvez a mais isolada de todas, e a aldeia de Marcação, a mais próxima da sede do município de Banzaê e a única em que todas as famílias estão sob liderança de um único cacique. É onde se concentra a maioria das famílias que

<sup>17</sup> Tal processo de cisão cosmopolítica teve por principal motivação questões relativas ao ritual e à discordância sobre os modos “corretos” e “realmente Kiriri” para a realização do mesmo, bem como a própria agência dos *encantados* na seleção de um “pajé geral”, que culminou na separação do povo em dois grupos.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

permaneceram sob a liderança do cacique Lázaro, no início da segunda onda de divisões seccionistas que começa pela dissidência de seu vice-cacique<sup>18</sup>, Marcelo, que então se proclama cacique também.

Por volta de 2015 ocorre, dentro do grupo de Marcelo, uma outra cisão, de onde surge o cacique Hosano e seu grupo de famílias concentradas no Pau Ferro. Por fim, entre o fim de 2016 e o começo de 2017, ocorre uma nova cisão dentro do grupo de Marcelo, e surge o cacique João “Pistola” e sua respectiva secção<sup>19</sup>, completando, assim, um total de cinco secções Kiriri de Mirandela, termo que não parece agradar muito ao cacique do Pau Ferro, Hosano, que afirma certa especificidade de sua secção, para com os outros Kiriri de Mirandela, enquanto os “Kiriri do Pau Ferro”.

Já os **Kiriri Cantagalo** englobam hoje três secções e concentram-se mais no extremo oriental do território, ao longo da rodovia que corta o território ligando os Municípios de Banzaê e Ribeira do Pombal, estando, por isso mesmo, em contato mais intenso e contínuo com os principais centros comerciais da região. Esse segundo conjunto de secções, surgido da primeira divisão ocorrida ainda nos anos oitenta, incluía, também, as aldeias mais distantes de Baixa da Cangalha e Baixa do Juá, ambas situadas, entretanto, a sudoeste do território e mais isoladas daquelas. Todos eram inicialmente liderados pelo cacique Manoel e pelo pajé Adonias, que, por sua vez, se separam em 2014, tendo esse último grupo escolhido como cacique Agrício – o qual, por sinal, se elegeria vereador em Banzaê em 2018.

Nesse lado, a mais recente subdivisão se deu em 2016, quando ocorreu uma outra divisão dentro da secção do cacique Manoel, no povoado de Segredo, liderada pelo agora cacique Jailson.

Assim, as cinco secções dos Kiriri de Mirandela se configuram da seguinte maneira:

- a) O grupo do cacique Lázaro se encontra disposto em Mirandela, Gado Velhaco e, em sua grande maioria, na aldeia de Marcação, cada uma das quais representadas por um conselheiro. O Toré desse grupo se realiza em Mirandela sob a liderança do pajé Zezão, entre a antiga Igreja dos Jesuítas e a “casa da ciência”, ao “pé do cruzeiro”. A escola ligada a essa secção é a “Zacarias”, que tem, como visto, sua administração dividida com mais três lideranças, controlando ainda a escola anexa de Marcação.
- b) O grupo do cacique Marcelo é aquele com maior número de famílias localizadas em Mirandela, marcando também presença minoritária na aldeia Pau Ferro. Marcelo é uma das lideranças atuantes na educação escolar indígena dos Kiriri de Mirandela, sendo um dos

<sup>18</sup> Posto existente apenas entre os Kiriri de Mirandela, liderados por Lázaro.

<sup>19</sup> Vale aqui mencionar também a existência de um grupo de Kiriris no município de Muquém do São Francisco-BA, que teriam cindido com o cacique Lázaro ainda por volta dos anos 1980 – 1990 em decorrência de conflitos sobre a administração do território em vias de retomada, principalmente no que tange à fazenda Picos.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

quatro caciques a administrar a escola sede “Zacarias”, além de dividir com o cacique Hosano as responsabilidades pelo anexo de Pau Ferro. Marcelo – tal como os caciques que tem um número maior de famílias e, assim, suficientes “trabalhadores” para atuar como “ajudantes” para “erguer um terreiro de Toré” bem elaborado e “forte” – conta ainda com dois “conselheiros” e um especialista ritual ou *puxador de Toré*, que conduz o Toré do grupo enquanto não encontra o pajé que perdeu para a secção de João Pistola.

- c) A secção do cacique Hosano se concentra marcadamente em Pau Ferro, quase nenhum morador na aldeia de Mirandela. Essa secção se separou da de Marcelo por volta de 2015. Seu Toré é realizado em Pau Ferro. Apesar de também estar ligado à escola “Zacarias”, o cacique desse grupo tem menor atuação na sua sede. Contudo, procurou, inclusive, reivindicar, embora sem sucesso, junto à Secretaria Estadual de Educação da Bahia (SESAB), uma autonomia para o anexo de Pau Ferro, onde concentra sua atuação e, assim, não precisa compartilhar sua administração com o cacique com o qual rompera. O conflito entre eles por esse anexo foi resolvido salomonicamente pela sua divisão conforme os turnos de aulas: em um dos turnos estudam e ensinam os índios ligados a Marcelo e no outro aqueles ligados a Hosano.
- d) O grupo do cacique João Pistola, genro do cacique Lázaro, é o cacique mais recente dentre os Kiriri de Mirandela, tendo seu grupo se originado de um processo de cisão ocorrido em 2016 também no grupo de Marcelo. Desse modo, esse ex conselheiro da secção de Marcelo – por sua vez, ex-vice cacique de Lázaro –, rompeu primeiro com Lázaro, “acompanhando” Marcelo, e, cinco anos depois, novamente com esse último, levando consigo o “pajé”. Sua secção está localizada praticamente toda ela em Mirandela e atua, sobretudo, na escola sede “Zacarias”, onde estudam quase todas as suas crianças. O Toré dessa secção é talvez o que mais se diferencia dos outros (como se verá mais a frente), sendo conduzido pelo Pajé Gentinha, o “ex-pajé” de Marcelo.
- e) Por fim, é preciso mencionar, ainda, uma pequena secção liderada pela cacica Andrelina. Essa liderança e seus seguidores são sistematicamente questionados e criticados não apenas quanto a constituírem, de fato, uma secção, mas também sobre a própria legitimidade de sua identidade: para uma parcela, não se configurariam como “Kiriri Mirandela”; para outra, sequer seriam “índios Kiriri”; por fim, uma terceira vertente considera inapropriado caracterizá-los enquanto “índios”. A secção dessa matriarca se particulariza, em parte, por abrigar um número muito pequeno de famílias – basicamente a sua família extensa. Mas, sobretudo, por uma acentuada diferenciação de suas práticas xamânicas e rituais, de algum modo *excessiva* para os parâmetros

que sempre haviam exigido para conceder esse reconhecimento. Vale dizer que não reivindicam, sequer, praticar qualquer modalidade de Toré, senão sua “religião da natureza mesmo”. Aqui não foi um “pajé”, mas uma “mestra do Toré”, alguém que nesse ritual já “enramara” os “encantados”.

Tal situação gera um constante isolamento dessa secção em relação às outras sete, que especialmente por isso lhe nega amiúde o pleno reconhecimento. Não por acaso e correspondentemente, não parece deter maior voz ativa em qualquer escola da área.

Contrapondo-se às cinco sessões “Kiriri Mirandela” acima caracterizadas, as três secções “Kiriri Cantagalo”, por sua vez, se conformam da seguinte maneira:

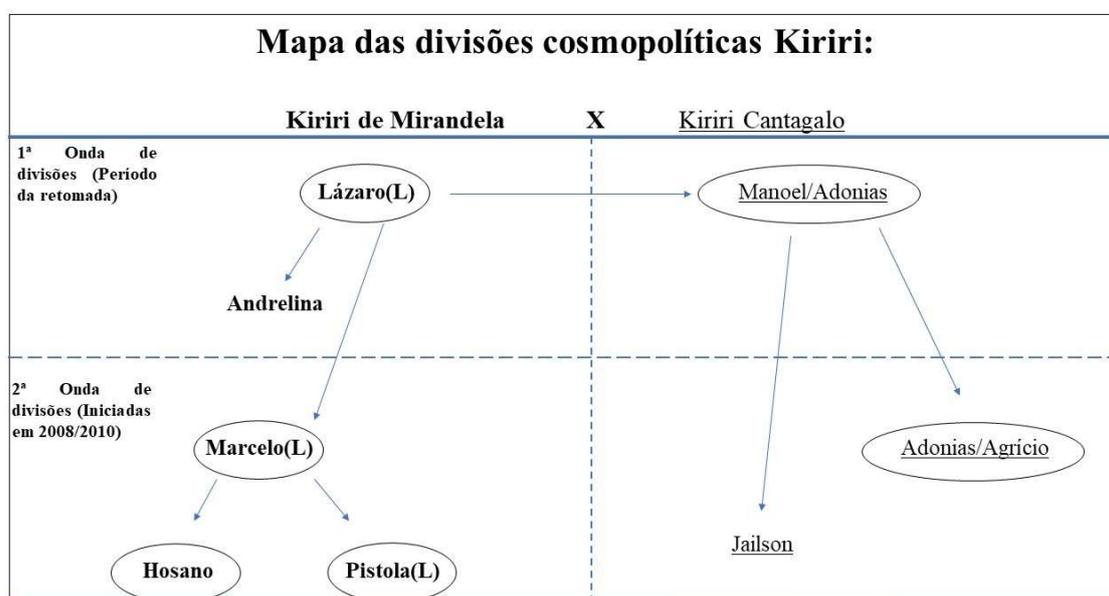
- a) Embora seja hoje, por uma pequena margem, a secção mais numerosa de todas, a secção liderada pelo cacique Agrício e pelo Pajé Adonias é também a mais dispersa. Encontra-se principalmente na Aldeia de Araçás, onde o último reside, mas possui três conselheiros que dividem entre si as responsabilidades de representar famílias distribuídas de modo irregular entre as aldeias de Cajazeira, Pitomba, Segredo, Baixa do Juá, Baixa da Cangalha, Alto da Boa Vista e Cantagalo. É nessa última que se localiza o terreiro onde é realizado o Toré dessa secção, o mesmo que dá nome ao conjunto dessas secções originárias da primeira divisão, em um dos mais antigos ainda em funcionamento. De fato, é aquele que guarda mais semelhança com a forma ritual que se consolidou na década de 1970. A escola sob a responsabilidade dessa secção é o Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade, a qual subordina um anexo na aldeia Segredo e mais dois nas de Baixa da Cangalha e Baixa do Juá.
- b) O grupo sob liderança do cacique Manoel se concentra, em sua maioria, na aldeia Cajazeiras, mas se encontra também em Araçás, nas duas Baixas (Cangalha e Juá), e na aldeia Segredo. Manoel dispõe de três conselheiros, representando os núcleos de Cajazeira, Araçás e Segredo, e é um dos que representa maior número de famílias. Outrora realizado no Cantagalo, desde a cisão entre o cacique Manoel e o pajé Adonias, o Toré desse cacique passou a ser executado em outro lugar, o Alto da Jurema. A escola sob administração desse grupo é o Colégio Estadual Índio Feliz, com dois anexos – um localizado em Cajazeiras e outro em Segredo. Manoel, que também é professor na escola sede, parece ter, entretanto, como cacique, uma grande influência sobre a administração conjunta tanto da sede como dos anexos.
- c) Por fim, há o pequeno grupo de famílias ligadas ao cacique Jailson, ex-conselheiro de Manoel na Aldeia Segredo, com quem rompeu mais recentemente. Tal secção se concentra na aldeia de Segredo,

a mais próxima do limite oriental do território, embora algumas famílias morem em Araçás. Essa secção, ao que parece resultante de um desentendimento com Manoel em torno da condução da respectiva escola anexa, não possui, também, um terreiro de Toré ou um pajé próprio, ao menos por ora. Entretanto, nem por isso pretende tê-lo substituído por outro ritual, distinto daquele.

Embora nem tanto quanto fazem com a secção de Andreлина, há indígenas nas outras secções que questionam seu status de cacique, sobretudo por sua secção não apresentar quaisquer modalidades de Toré. Ambas as secções minoritárias se constituem como exceções confirmadoras da equação geral assumida aqui, embora sob perspectivas diversas. Enquanto uma se excede em sua diferenciação ritual das demais, a outra peca pela falta de qualquer marcação ritual de sua diferença. Correlatamente, nenhuma das duas consegue se impor na arena da educação escolar indígena.

### Seccionalismo, variação ritual e as diferentes estratégias de “retomada” / “fortalecimento” da “língua indígena”

Figura 3 – Mapa das divisões cosmopolíticas Kiriri



Fonte: reelaborado a partir de Moraes (2020, p. 184)

Acima, as secções “Kiriri Mirandela” são destacadas em negrito e as dos “Kiriri Cantagalo” em sublinhado, sendo organizadas pela cronologia dos processos de cisão interna e sua genealogia<sup>20</sup>. Os nomes de lideranças circulados representam as secções que realizam alguma modalidade de

<sup>20</sup> Dividida em primeira e segunda ondas seccionalistas (CARDOSO, 2018a; 2018b).

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

Toré, enquanto aqueles que possuem um (L)<sup>21</sup> são os grupos que reivindicam maior avanço nos seus processos de “retomada” ou “fortalecimento da língua”, expresso, sobretudo, pela introdução desta numa parte do Toré em que ela se manifestava, até então, apenas pela boca dos “encantados” ao chegarem, isto é, durante a “brincadeira no terreiro” que servia para chamá-los para a aldeia. Aqui, só eles “falavam na língua”.

Note-se que, quando da primeira divisão, o Toré dos “Kiriri Mirandela” pouco se diferenciava daquele dos “Kiriri Cantagalo”, sob a condução do Pajé Adonias. A meados da década de 1990, passada menos de uma década desde a primeira divisão política, quando retiraram os últimos posseiros das casas de Mirandela, a secção do cacique Lázaro a ocupou sozinha. Lembremos que sua secção resulta da sua fracassada tentativa de reunir os três terreiros de Toré que haviam conseguido se firmar até o ano 1988 num só “Toré geral”. Os dois “terreiros” que ficaram sob sua liderança, o da Lagoa Grande e o do Sacão se fundiram num só e passaram a ser “dançados” apenas ali depois da “Retomada da Mirandela”. Simbolicamente, bem em frente à Igreja centenária do antigo aldeamento jesuíta de Saco dos Morcegos, no centro do “chapéu de sol”.

O terceiro “terreiro”, o de Cantagalo, passou a ser aquele frequentado pelas famílias que seguiram o pajé Adonias, que ali continuou a “balançar o seu maracá”, e logo aclamaram Manoel como seu cacique. Passou a ser, portanto, o Toré dos “Kiriri Cantagalo”. Desde então, ambas as secções iniciais tinham cada qual o seu Toré.

Entretanto, e a partir daí, pouco a pouco começam a se distinguir uma da outra, adotando cada qual alguns sinais diacríticos para exibi-lo. De início, apenas em termos de atitudes e comportamentos cotidianos, mais ostensivamente em termos de impor ou não uso da “roupa de índio” também fora do ritual, ou apenas nele.

Adentrado o presente século, começam a surgir diferenças na condução do próprio ritual. Os “Kiriri Mirandela” começaram a “traduzir para a língua” os “cantos” ou “toantes” a eles ensinados pelos Tuxá de Rodelas (BA) ainda na década de 70, os quais eram cantados em português por todos até aí. De algum modo, “cantar na língua” os “toantes” que chamavam os “encantados” para com eles “brincar o Toré”, parecia compensar os “Kiriri Mirandela” pelo fato de não contarem no “trabalho da ciência” com um Pajé tão prestigiado quanto Adonias, que parecia, por outro lado, “entender” melhor o que os “encantados” ali “ensinavam na língua”.

É dessa primeira divergência na forma do ritual que deriva, por sua vez, o Toré de Marcelo. Dela buscou distinguir-se, fundamentalmente, pelo fato de que seus “toantes”, que também eram “cantados na língua”, passaram a ser apenas aqueles que estavam sendo “recebidos já na língua”, enquanto os do Toré que deixavam para trás seriam apenas a simples “tradução daqueles recebidos pelos Tuxá” – embora nesse momento também já houvesse “toantes” novos para as entidades locais,

<sup>21</sup> Exclusivamente entre os Kiriri de Mirandela.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

contudo, desde o início “recebidos em português”, os quais agora também estavam sendo “traduzidos” e “cantados na língua”. Houve, então, uma seleção daqueles “cantos” que, justamente, eram evocativos dos encantados dali mesmo, isto é, daqueles que “moravam” exclusivamente no território Kiriri.

Transcorreu, assim, uma espécie nova de “coador”, desta vez cosmopolítico, separar os “encantados Kiriri” daqueles de outros povos. Assim, a nova secção passava a “trabalhar” apenas com os “encantados dali mesmo”. Isto é, foram discriminando do panteão de entidades que se havia formado até aí apenas aquelas que reconheciam como tais. Como o uso da Jurema nos Torés também veio do modelo Tuxá, essa também acaba sendo tomada como uma influência exógena, exigida apenas nos seus Torés e nos daqueles que os copiam.

Vale apontar, também, que o grupo liderado por Hosano, ainda que siga com a prática do Toré, não apresenta nenhum avanço na introdução da “língua” no ritual, mas tampouco se identifica como Kiriri de Mirandela. Em parte, por não possuir famílias na própria aldeia de Mirandela, se restringindo unicamente à aldeia de Pau Ferro, mas, sobretudo, por afirmar sua distinção enquanto “Índios do Pau Ferro”, isto é, em contraste com os demais Kiriri, inclusive dos ditos índios de Mirandela a que se filiavam ainda até há pouco.

Por fim, Andreлина e Jailson, sendo os dois únicos caciques “sem Toré”, são aqueles mais frequentemente apontados enquanto menos “índios” de acordo com distintas alegações e acusações das outras secções Kiriri, sejam as “Mirandela” ou as “Cantagalo”.

\*\*\*

A partir deste ponto, busca-se apresentar um sumário das divisões Kiriri tendo por foco a influência do xamanismo e do ritual nas suas motivações, mostrando que tais processos de cisão interna apresentam uma forte dimensão cosmopolítica<sup>22</sup>.

A cronologia do que podemos considerar a segunda onda seccionalista Kiriri (CARDOSO, 2018a; 2018b) parece ser reveladora de uma relação entre a escola, a organização política e os campos ritual e xamanístico, pois as novas divisões tiveram início no momento em que as escolas indígenas passavam pelo processo de estadualização entre 2008 e 2010, recebendo, assim, grandes investimentos em infraestrutura e contratação de pessoal.

---

<sup>22</sup> Sem um maior aprofundamento na discussão sobre “cosmopolítica” e suas aplicações na etnologia brasileira, mais especialmente naquela desenvolvida entre os povos indígenas do/no Nordeste, vale ressaltar que se tem, neste trabalho, por principais referências as definições e usos do conceito de cosmopolítica elaborados e aplicados por Stengers (2018), bem como por Pimentel (2012). Para um maior aprofundamento sobre a discussão cosmopolítica entre os povos indígenas do/no Nordeste (numa perspectiva “transversal” com o norte indígena brasileiro) ver a coletânea organizada por Lara *et al.* (2021). CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

Resumidamente, pode-se dizer que, ao fim da primeira década deste século, os Kiriri dividiam-se apenas em dois grandes grupos políticos: Kiriri de Cantagalo e Kiriri de Mirandela. Estavam organizados num sistema comum de “caciques” e “conselheiros”, no qual o primeiro seria um líder geral e representante da comunidade, principalmente no campo interétnico, enquanto os segundos eram representantes “das aldeias”. Tratava-se de pessoas de forte influência local, responsáveis pelas demandas internas mais imediatas da vida do povo, ocupando-se de supervisionar toda distribuição de recursos e bens que chegavam à área, advindos de diferentes agências externas.

Já o posto de pajé deveria, idealmente, ser reservado para o principal “entendido” na “ciência dos índios”, isto é, àquele mais capacitado para mediar, no âmbito do ritual, as relações entre a vida social e cotidiana do povo Kiriri, com seus problemas e necessidades – sobretudo, suas “doenças de índio” –, e as vontades e desejos dos “encantos”. Entre outras qualidades, espera-se que seja ele quem melhor deveria “entender a língua dos antigos”, com a qual essas entidades lhe falariam no “trabalho da ciência”. Era representado, assim, como o “zelador das obrigações” por excelência que garantiam a “saúde da aldeia”, vale dizer, a saúde do coletivo, isto é, além de cuidar simplesmente da saúde de cada um. Assim, o pajé teria poder, ao menos em tese, para intervir nas atitudes das lideranças políticas a fim de conformá-las à vontade dos “encantados”.

Sua capacidade de “traduzir” o que estes diziam em sua “língua dos antigos” – e, assim, dar curso às suas vontades e cobranças – podia, de fato, interferir muito nas decisões políticas. Ao se associar a um poder superior de agência, o pajé se fazia igualmente um agente cosmopolítico, podendo, assim, angariar grande autonomia política, a ponto de eventualmente fazer sombra ao cacique. Dito de outro modo, do ponto de vista do último, um pajé menos prestigiado poderia até ser preferível em certas circunstâncias – mesmo que isso implicasse algum prejuízo para a “força” do seu Toré. O problema de algumas lideranças, por outro lado, era não ter alguém com suficiente carisma pessoal para a função de pajé, capaz de “curar” as aflições das pessoas comuns.

Em princípio, o mesmo valeria, embora em menor grau que para o pajé, para todos aqueles considerados os “entendidos na ciência do índio”, isto é, todo aquele que ficasse “encarregado” de alguma parte do “trabalho” da “ciência do índio” e para tal tinha que cumprir suas “obrigações” no preparo e na execução do Toré como “ajudantes”, e tendo, por isso, a “camarinha” para onde eram levados os “encantos” que “enramavam nas mestras” lá fora no “terreiro”, no ápice do ritual. Ali, de portas fechadas e sob o manto do “segredo” – enquanto transcorre no “terreiro” a “brincadeira” do Toré, “puxada” pelos jovens – acontecem as consultas, “diagnóstico das doenças de índio”, prescrições de “remédios de índio” ou “do mato”, e também avisos, conselhos e admoestações individuais e coletivos. Sobretudo, decisões de interesse coletivo são comunicadas ao conjunto reunido dos “entendidos” – o que toda liderança também acaba por ser, já que sempre acumulam, além de seus encargos

mais mundanos, alguma “obrigação” ritual. Findo o Toré, se ocupam de comunicar a seus subordinados de cada aldeia o que se decidiu no “trabalho”.

Atualmente, e já faz algum tempo, na verdade desde a primeira divisão, antes mesmo de lograrem o sucesso da “retomada” do território, o questionamento da legitimidade do ocupante oficial do cargo de pajé pela secção dissidente ainda é apontado como causa originária de toda a sua desunião, tanto passada, como, inclusive, presente. Independentemente de secção, a legitimidade da aplicação da categoria “pajé” a determinado indivíduo é hoje reiterada e despreocupadamente discutida entre os Kiriri quanto à propriedade ou não de se ter designado oficialmente, em algum momento, alguém como pajé. O que se julga, de fato, é o quanto tal pessoa que oficialmente ostenta ou poderia ostentar o título é ou não suficientemente “entendida na ciência”, ou se alguém que manifestamente o é, reconhecidamente por todos, não deveria estar no seu lugar. Muitos, de distintos grupos cosmopolíticos Kiriri, alegam até hoje que só existiria um único “pajé verdadeiro”, aquele que fora escolhido diretamente pelos encantados, o pajé Adonias. Da mesma forma, muitos admitem que só há um “cacique principal”, o mesmo Lázaro, hoje um homem já idoso, o qual controla apenas a sua secção, sendo o epíteto apenas honorífico para os demais, digamos assim.

Apesar de tais divergências, consolidada a divisão em duas estruturas simétricas e opostas, num primeiro momento podemos dizer que não havia ainda entre eles uma busca por distinções explícitas no âmbito do próprio ritual, senão apenas na ordem dos costumes e valores cotidianos, como a obrigatoriedade ou não do uso da “roupa de índio” fora dos espaços e tempos rituais. Caráter binário esse que, de toda sorte, servia, e serve ainda, igualmente à identificação pública de alguém como afiliado a um lado ou a outro. Até aí, tratava-se ainda de apenas legitimar ou não, por uns e outros, as atitudes de quem respeitaria melhor uma mesma ordem cosmopolítica suposta. Discutia-se quem estaria certo ou errado nos termos dessa ordem, mas ela mesma não era questionada e sua forma de expressão ritual tampouco era posta em dúvida, senão que se discutia quem teria o Toré “mais forte” – por ter os melhores “entendidos” na “ciência do índio” – ou o melhor pajé – e, portanto, quem tinha o povo mais “unido”, “todo mundo pisando no mesmo rastro”.

Se a “aldeia não se levanta”, é porque o Toré está “fraco” e, como consequência, os “encantados” não podem estar contentes. Sem estes últimos, nenhuma iniciativa pode prosperar. Essas agências superiores, algumas delas humanas, embora habitantes de outro plano, são equiparadas a ancestrais, “mestres curadores”, “entendidos” das antigas gerações, “dos troncos velhos”. Outras dessas agências já “são da natureza mesmo” e moram e controlam certas localidades, recursos ou acidentes naturais quaisquer do território. Ele permitiu às gerações presentes restabelecer o contato com os “encantados” do lugar, aqueles que são os verdadeiros “donos da terra” que ocupam e desfrutam. Hoje, como em todas as gerações passadas dos Kiriri (NASCIMENTO, 1994; 2014; CARDOSO; 2021).

O Toré era, e ainda é, a “força” que “levanta a aldeia”. Esse era o mote que, desde os anos 1970, impulsionava sua luta contra a contínua opressão dos posseiros em sua faina cotidiana de tentar restaurar a sua própria ordem há muito estabelecida sobre os “caboclos de Mirandela”, por meio da qual os descendentes dos primeiros colonizadores do Alto Itapicuru se haviam habituado, numa obra de séculos, a submetê-los, explorá-los e desprezá-los de muitos modos e maneiras até então (BANDEIRA, 1972). De fato, hoje essa ordem foi inteiramente banida da Terra Indígena.

Contudo, uma vez livres desse adversário comum, ou ao menos daquele mais explícito e imediato em seu dia a dia, isto é, uma vez retirados todos os posseiros que antes dominavam a área, uma situação inteiramente nova se apresentou como seu maior desafio político. Após um épico processo de cerca de três décadas, no espaço de mais ou menos uma geração, eles transitaram socialmente da categoria “caboclo” para “índio”, enquanto seus oponentes comuns passaram, inversamente na ordem de status, de “proprietários” a “posseiros”. Pouco a pouco, não obstante a grandeza do feito, foi ficando cada vez mais difícil “pisar no mesmo rastro”, muito menos “pisar forte” no Toré.

Assim, igualmente no espaço de mais uma geração, desta vez inteiramente nascida nessa nova situação, não podia ser mais conduzida por um mesmo “regime de índio” (CARVALHO, 1994). Assim, foi ficando cada vez mais complexo sustentar os mesmos mecanismos de construção permanente do consenso que antes haviam “levantado a aldeia” e sustentado a sua “força” durante a “retomada”. De posse do território, a unidade do ritual – vale dizer, do espaço social onde todos se faziam um e o mesmo, no ritmo da “mesma pisada” e “pisando sempre no mesmo rastro” – já não parecia produzir os mesmos efeitos ou ter a mesma “força” sobre os mais jovens.

Antes de adentrarmos no histórico das divisões mais recentes, dadas entre 2008/2010 e 2016, é importante considerar que ela é um desdobramento da mesma lógica cosmopolítica que dera forma à primeira grande divisão política Kiriri, ainda no período inicial em 1988, pouco antes da homologação da Terra Indígena. Vale também reiterar que o evento catalisador da disputa foi a ideia de instituir um “pajé geral”, sob o qual se pudesse reunir todas as “aldeias” de então em um único “terreiro” em que todos pudessem “pisar no mesmo rastro” e, para tanto, iniciara-se um processo de escolha que, em verdade, não acabaria bem. Por quase dez anos, o Toré prosperou sem isso e cada uma das seis “aldeias antigas” – Lagoa Grande, Sacão, Cantagalo, Gado Velhaco, Cacimba Seca, e Baixa da Cangalha – tentou “levantar o seu cruzeiro” e “dançar” o seu próprio Toré, embora, de fato, ao final deste período, apenas três deles se tivessem consolidado.

“Aldeias antigas” eram aquelas que existiam antes de retomarem as casas dos povoados, relativamente muito mais urbanizados, dos posseiros, para as quais depois foram aos poucos se mudando, passando a “morar na rua.” Processo esse que, ao término, reconfiguraria completamente a distribuição espacial da população Kiriri, afetando,

assim, todas as relações locais de poder que até então sustentavam suas respectivas lideranças. As três que haviam conseguido, até essa primeira divisão, estruturar uma hierarquia ritual mínima e contar com um pajé prestigiado o bastante atraindo as pessoas, inclusive das outras aldeias.

O que estava em jogo na disputa era qual dos três pajés ocuparia o cargo oficial de “pajé geral” e, assim, controlaria amplamente a sua condução – “Toré geral” que, afinal, nunca se estabeleceu. O problema fundamental que ele pretendia solucionar era criar uma arena que pudesse arbitrar o conflito entre as “aldeias” de então, vale dizer, entre suas respectivas lideranças, o que emergiu com força, não por acaso, tão logo os Kiriri obtiveram sua maior e mais decisiva vitória territorial e política sobre seus adversários e posseiros: a ocupação e retomada da Fazenda Picos. Brasileiro (1996) faz um retrato esclarecedor de como operavam, de modo independente, as lideranças dessas “aldeias antigas”, isto é, aquelas anteriores ao início da reorganização étnica, especialmente no plano da política regional local, para angariar recursos para a sua comunidade ao longo da década de 1970, em plena ditadura.

A ruptura acontece quando o primeiro cacique, Lázaro, não teria aceitado a decisão dos encantados em favor do pajé Adonias, ou, pelo menos, é o que sempre alegaram os que ficaram ao lado deste, os quais rapidamente proclamaram um jovem “conselheiro”, Manoel, como seu cacique. A distinção Kiriri Cantagalo e Kiriri Mirandela decorreu, no entanto, conforme o pensamento nativo, precisamente desta disputa, não importam quais outros interesses, mais mundanos, movessem os grupos em conflito. E é do seio das duas seções iniciais derivadas dessa primeira divisão que passaram a surgir, já entrados no presente século, os novos grupos da “segunda onda seccionalista” (CARDOSO, 2018b), como se observa na figura da seção anterior. Estas, por sua vez, foram invariavelmente expressas e compreendidas, igualmente, como divergências quanto à condução do ritual e a forma correta de realizá-lo, mas, dessa vez, também dizem respeito à emergência de concepções cosmopolíticas distintas.

De fato, segundo Moraes (2020), após a divisão entre o pajé Adonias e o cacique Lázaro, que resultou nos grupos Kiriri Cantagalo e Kiriri Mirandela, ocorreu uma primeira subdivisão entre esses últimos, ainda no período da retomada, que deu origem à seção de Andrelina, um pequeno grupo de famílias Kiriri que não apenas não pratica o Toré, como não comunga de certas práticas comuns aos outros grupos, sendo, portanto, um grupo politicamente menosprezado pelos demais, ao qual se atribui baixa legitimidade ritual e que tem, assim, sua própria condição indígena questionada em certos comentários feitos pelos outros. Vale ressaltar que este é também o menor grupo em número de famílias, limitando-se, basicamente, à família extensa de sua liderança e, pois, a uma fração centesimal da população total Kiriri.

Essa seção muitas vezes nem é mencionada pelos membros dos demais e nem sempre se encontra representada nas reuniões de caciques Kiriri. Práticas rituais similares às de Andrelina – ou, ao menos, tão heterodoxas como as dela – não foram toleradas e seus “curadores”

expulsos e/ou obrigados a silenciarem e a se integrar ao Toré, como se deu com ela própria por muitos anos. Esse foi o tempo do “coador”, como os Kiriri chamam com muita propriedade esse processo ocorrido durante a década de introdução do Toré na área, no qual muitos parentes, moradores dentro da área ou na região à volta, não quiseram aceitar a identidade indígena pelas razões e interesses mais diversos (BRASILEIRO, 1996). A expressão simbólica, por excelência, dessa atitude era não seguir nenhum dos três Torés que então subsistiam na área. Essencialmente, naquele momento, mais do que em qualquer outro depois, ser “índio” implicava “acompanhar o Toré”.

De todo modo, como dito, a dissidência de Andreлина é mais recente e ocorre num período em que essas práticas não são mais aceitas e, de qualquer forma, agora ainda menos, dado que o povo Kiriri está politicamente mais fragmentado que nunca desde o início da “luta”, isto é, desde sua reorganização étnica cinco décadas atrás. Não deixa de ser, pois, uma exceção confirmadora da regra, visto que é sistematicamente isolado pelos demais.

Sobre a centralidade das questões rituais e xamânicas nessa primeiríssima subdivisão ritual, são ilustrativos alguns relatos de Moraes (2020):

Andreлина contou-me que saiu do grupo de Lázaro após um conjunto de tensões com os outros índios. Em sua fala não ficou muito claro para mim como se deu esse processo, mas percebi que existem alguns pontos centrais de divergência. A primeira é referente ao fato de que ela não reconhece que sua etnia é Kiriri. Ainda que reconheça que todos são indígenas, ela diz que eles são índios saco dos morcegos tapuia Sapuyá e só tem o nome de Kiriri porque os antigos colocaram uma árvore de Kiri em frente à igreja que fica atrás de Mirandela. (MORAES, 2020, p. 172).

É interessante notarmos que existiam índios de diversas etnias no Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos e que os jesuítas atribuíam às etnias do litoral o nome genérico de *tupi*, enquanto os do interior seriam os *tapuias*, também sabemos que uma das 4 línguas da família linguística Kariri é o Sapuyá (LEITE, 1945 *apud* MORAES, 2020, p. 172).

Outro fato relevante é que, para ela, o toré não é Kiriri, pois um ritual dessa etnia só faria sentido se fosse algo que se originou no seu próprio território. Ela me contou que trabalha com as entidades próprias do território Kiriri, que são os reis, Lampião, os cangaceiros e a mãe natureza. Ela aprendeu o canto dos seus trabalhos e a realizá-los com esses seres. Também disse que seu pajé era uma árvore e disse seu nome na língua, porém eu não consegui entender. As vestes dos seus rituais

também são diferentes. Ela usa uma saia com folhas de *críxi*, bem diferente da tanga de caroá. O local onde faz seu ritual, não é na aldeia, é “nos matos”.

Ela (Andrelina) também é muito discriminada. Vi as pessoas sempre falando dela como doída, uma pessoa que fica contra os índios e quando eu falava que iria visitá-la, me olhavam sem entender, diziam que ela era maluca e não havia motivos para ir vê-la. Tais comentários são gerais tanto entre os Kiriri Canta Galo, quanto em Mirandela. Andrelina confirmou-me que era muito discriminada. (MORAS, 2020, p. 173).

A rigor, essa divisão não se enquadra bem no que Cardoso (2018a, 2018b, 2021) chama de segunda onda seccionalista. A cisão realmente significativa nesse período, que vai até 2016, se deu dentro dos “Kiriri Mirandela” a partir de uma ruptura entre o cacique Lázaro e seu então vice-cacique Marcelo, ocorrida em algum momento entre 2008 e 2010. Moraes (2020) aponta para a influência do ritual e do xamanismo nesse processo de cisão:

Houve outros conflitos em função das buscas por recursos, porém a divisão entre eles culminou em um momento crítico de uma reunião. Nessa reunião estavam várias lideranças da comunidade. Em meio a uma tensão, uma *mestra* (mulher que incorpora no toré), começou a incorporar uma entidade e depois disso falou que era para Marcelo e seu atual conselheiro, Manoelino, saírem do grupo. [O que acabou ocorrendo] apesar deles mesmos terem questionado tal atitude, não acreditando que realmente aconteceu uma incorporação. Depois disso, Marcelo montou seu próprio grupo, [tornando-se seu] novo cacique, [tendo] Manoelino [como] seu conselheiro e Denilson [como] seu pajé. Conversando sobre isso com uma pessoa [informante] *informaram-me que os Kiriri se separam não é por causa de política, de recurso, ou brigas entre pessoas, é por causa do ritual!* Vemos aqui mais uma vez os imponderáveis do campo religioso (BRASILEIRO, 1996) impondo-se diante das disputas e tomadas de decisões. A relação e expressão dos encantados são centrais para esses processos e condicionam a articulação das divisões (MORAES, 2020, p. 174, com grifos nossos).

A ênfase do informante em negar outros fatores e causas para as divisões é eloquente por si só. Os efeitos pragmáticos da ação ritual são, afinal, o que conta quando se discute o significado político de seu discurso, isto é, seu caráter de confirmação pública do que é ou deixa de ser. Contudo, é quando algum elemento ritual importante é acrescentado,

suprimido ou ressignificado, que entramos de fato em um seccionalismo “cosmopolítico”.

Um princípio disso já se esboçara na primeira grande divisão. Não de imediato, quando o cacique Lázaro não acatou a legitimidade da escolha pelos “encantados”, segundo ele, não propriamente do pajé escolhido para ser o “geral”, mas antes do lugar onde esse resolveu, em seguida, “balançar junto o maracá” e “pisar tudo no mesmo rastro”, no alto da Serra da Massaranduba, que justamente separa a aldeia da Lagoa Grande, do cacique Lázaro, e a aldeia do Cantagalo, do pajé Adonias. Conforme o cacique alega, ele não poderia pôr os pés ali em cima, dado que teria feito umas “obrigações” no local e estava impossibilitado de lá voltar. Naquele momento, portanto, e até meados dos anos 1990, ainda não era a ordem ritual que era posta em dúvida propriamente, mas suas sementes começaram a germinar.

No caso da segunda onda seccionalista, aí sim, na primeira grande divisão dela, pela primeira vez se proclama uma divergência doutrinária sobre o valor do próprio símbolo focal que, por trás do Toré, definia a “ciência do índio” que lhes foi ensinada, ou “relembada”, como diziam até então, pelos Tuxá de Rodelas. Um evento de dimensões, agora sim, de fato cosmopolíticas: a supressão do emprego do “vinho da jurema” no âmbito da “ciência do índio”.

Os “encantados” participam da política abertamente, como mostra o episódio acima da incorporação fora de contexto e cuja legitimidade foi posta em dúvida. Nos momentos de impasse, o único meio termo possível entre, de um lado, a aceitação plena de uma “verdade” proveniente dos “encantos” e, de outro, duvidar dela, o que implica duvidar do próprio “encantado” – ao pensamento nativo só resta negar a autenticidade de sua efetiva presença na “manifestação”, tomando-a como falsa. O que é tomado por “verdadeiro” e, pois, suposto como acima da política, é o que, na expressão deles mesmos, os “encantos decidem”. O trabalho hermenêutico de “traduzir a língua dos encantados/antigos” para o que será transmitido ao público em geral é precisamente o que debatem os “entendidos” na “camarinha” do Toré, “no particular do segredo”.

Com efeito, é a partir da ruptura de Marcelo que vemos surgir uma secção propriamente *cosmopolítica* Kiriri, com concepções diferentes sobre o ritual “verdadeiro”, isto é, sobre os modos corretos de estabelecer comunicação com os “encantados”, como procuramos simplificar e sistematizar nas tabelas localizadas ao fim desta secção.

Poderíamos dizer que as distinções e variações do ritual do Toré são o modo empregado pelas secções para pública e manifestamente expor as suas diferenças como um todo, e nunca como apenas disputa por recursos diversos de cujo controle e repartição se nutrem as disputas políticas. É justamente na execução dos atos rituais que ali transcorrem, dessa ou daquela forma, com ou sem determinado elemento simbólico, ou dele dispendo de um ou outro modo, que melhor se explicitam distinções que, não obstante, ainda se pretendem *intra étnicas*, mas não ainda *interétnicas* (CARDOSO, 2018b; 2021). Nenhuma secção indígena põe em dúvida a própria identidade Kiriri abrangente, exceto aquela que

tomamos acima como um contraexemplo esclarecedor. Muito embora, aliás, algo próximo disso parece estar em elaboração na secção que ocorreu na sequência.

No ano de 2015, ocorreu uma nova divisão dentro do grupo do cacique Marcelo – cinco anos, portanto, após este ter rompido com Lázaro. Nesse ano, Hosano, “conselheiro” das famílias filiadas à Marcelo na Aldeia de Pau Ferro, até então todas elas, insatisfeito com o método de proceder de seu cacique, veio a estabelecer sua própria secção angariando o apoio de grande parte das famílias da sua aldeia, mas, em contrapartida, nenhuma representatividade em outras aldeias, já que ali seguem vivendo muitas famílias que preferiram permanecer ligadas ao grupo de Marcelo e, para oficializá-lo, escolhe-se um novo “conselheiro” para representá-la na secção daquele. Moraes (2020, p. 182) afirma as variações no ritual do Toré enquanto relevantes na distinção entre esse grupo e os outros de Mirandela.

Após a separação entre o grupo de Marcelo e o de Hosano, entre o final de 2016 e o início de 2017, ocorreu mais uma cisão no grupo de Marcelo. Rompeu com ele o seu “conselheiro” de Mirandela, conhecido como João Pistola, que foi proclamado o novo cacique de uma parte significativa das famílias que, até então, “seguiram” àquele nessa aldeia. A respeito da centralidade do ritual na distinção de tal grupo frente aos outros, Moraes (2020) nos aponta:

Denilson ficou sendo o pajé, depois de um tempo ele disse que não podia continuar, porque uma entidade lhe disse para [não?] prosseguir. Depois, seu irmão Gentinha, que até o momento sempre lhe ajudou a realizar os torés, assumiu esse cargo. Eles fizeram um terreiro (local onde se pratica o toré) no fundo de Mirandela. O toré de Pistola é na língua, ele me contou que quando cantam uma música, ele não sabe dizer o que significava cada palavra, mas “no coração” dele, ele sabe reconhecer o que significa aquela música. Não sei dizer bem como foi o processo de tradução dos cantos, mas pelo que Gentinha me explicou, ele aprendeu com tupã. (MORAES, 2020, p. 181).

### **À guisa de conclusão**

Tais situações desvelam as disputas entre distintas concepções quanto ao que deve ser feito ou não no Toré e/ou como. Especialmente no “trabalho da ciência” e no que acontece nele, pois é ali, fundamentalmente, que se dá a comunicação com os “encantados”. Como era de esperar, concebem e operam a língua de forma diversa, como, por exemplo, ao buscar “traduzir os toantes” em português “para a língua” no Toré da secção do cacique Lázaro, ou aprender a cantar “toantes já recebidos na língua” no caso dos seguidores de Marcelo e de João Pistola, mas não os de Hosano, que segue cantando o Toré em português. Ou,

finalmente, sobre qual é a “verdadeira língua dos antigos”: se é o *Kipeá* do catecismo e da gramática de Mamiani, que muitos rejeitam, mas poucos entendem, ou uma outra que só se “entende” no ritual e que, em tese, também pode ser aprendida diretamente “da natureza” ou “no sonho” (MORAES, 2020; CARDOSO, 2021).

Também há discordâncias sobre com quais “encantados” se deve “trabalhar” ou não, embora não se negue a existência de nenhum deles. Assim, na primeira dissidência da segunda onda de divisões, isto é, entre o grupo de Marcelo e o de Lázaro, se disputava qual era o “ritual indígena certo dos Kiriri”, “o verdadeiro”, pois o primeiro afirma que a “jurema” não é daqui e o outro segue tendo na “jurema”, que é tanto a planta, como a bebida sacramental que se faz das suas raízes, ou ainda o “reino” que abrange o que se vê e o que não se vê e, não obstante, está aqui mesmo, visto de uma forma diferente da que tem de “verdade”, dado que, por outro lado, se “manifestam” sob muitas aparências e não apenas nos Torés. Por fim, se esse ou aquele “encantado é daqui mesmo ou de fora”, isto é, se é Kiriri, Tuxá ou se vincula a outro povo indígena qualquer, ainda que a existência e o poder de nenhum deles seja posta dúvida por ninguém (CARDOSO, 2021).

Por seu lado, quando ocorre a dissidência de João Pistola, junto com o pajé Gentinha, ainda que se continuasse a admitir a existência de todas essas entidades, as suas e as das outras secções, entretanto ambos passam a pôr toda a ênfase no “Trabalho na ciência” do seu Toré com um “encantado” em particular, “Tupã” – o nome “verdadeiro” daquele “encantado que mora na igreja” e que seria o “principal dali” e que aos demais subordina. De fato, aqui também se escolheu “levantar o terreiro” à roda da Igreja de Mirandela, mais precisamente atrás dela, dado que à sua frente, voltada para o sul, a secção de Lázaro já “balançava o seu maracá” desde a “retomada da Mirandela” e, no lado leste desse edifício, já “pisava no seu terreiro” a secção de Marcelo, desdobrada daquela. Assim, apenas o lado oeste desse prédio que remonta ao tempo dos Jesuítas ainda se encontra vago. Construído e conservado com as próprias mãos por gerações de kiriris “desde os troncos velhos”, a morada do “Senhor da Ascensão” ou de Tupã é arrodada por três dos quatro Torés desmembrados do de Lázaro, sendo que a importância desse prédio é central, inclusive, para os “Kiriri Cantagalo”.

Entre estes, por seu lado, a primeira cisão ocorreu entre 2014 e 2015. É quando surgem divergências entre o pajé Adonias e o cacique Manoel<sup>23</sup>, o que gerou uma nova configuração no grupo Cantagalo. A secção de Adonias acabou por escolher um novo cacique para liderar aqueles que o “acompanharam”, Agrício, enquanto a secção de Manoel, reciprocamente, teve que buscar alguém para a função de pajé, cargo ao fim ocupado pelo pajé Wilson. De fato, a este foi preciso rearticular seu

<sup>23</sup> Algumas das motivações indicam que a atuação e influência de Jailson (um conselheiro de Manoel) tiveram centralidade na ruptura entre Adonias e Manoel. Jailson, algum tempo depois, também romperia com Manoel gerando um novo grupo Kiriri.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

Toré com a construção de um novo terreiro<sup>24</sup> dotado de seus “ajudantes”, “mestras”, “puxadores de Toré” e demais “entendidos” no “trabalho da ciência”. Correlatamente, enquanto a secção de Manoel reservou para si uma escola sede da aldeia de Cajazeira e seus anexos, a do cacique Agrício ficou com a de Araçás e seus respectivos anexos.

Por fim, na segunda metade de 2016 ocorre a separação entre Manoel e Jailson, que fora conselheiro do primeiro, responsável pela aldeia de Segredo, que agora passa a se proclamar o cacique de algumas das famílias dali a ele ligadas, embora ambos residam no Araçás. Essa separação se desenrolou com um tom mais aguerrido que a anterior, não no sentido de conflitos ou enfrentamentos diretos, mas de atitudes expressas no que passou a ser uma das principais arenas de conflito político entre as secções, refletindo, assim, a expressão, por sua vez, de diferenças cosmopolíticas: a educação escolar indígena (CARDOSO, 2018b; 2018c), sendo todos aqueles ligados à liderança do novo cacique dissidente forçosamente retirados da escola que fica sob a liderança de Manoel.

São recorrentes as críticas ao grupo de Jailson, dada a não realização do Toré pelo mesmo: chegamos a ouvir em campo que, por não estar realizando o ritual e nem estar fazendo os *trabalhos* de forma “correta”, Jailson e seu grupo estariam, sem saber, “soltando” certos *bichos* que foram presos, anteriormente e com certo esforço, pelo pajé Adonias. Ainda acerca das motivações da separação entre Manoel e Jailson, Moraes (2020) nos traz um precioso relato:

O motivo da separação deles, soube através de uma índia do grupo de Lázaro que mantém boas relações com pessoas do grupo de Manoel. Ela narrou que Jailson foi acusado pelos encantados de fazer coisas ruins para a comunidade, ele negou, porém os encantados provaram que ele estava mentindo e depois disso ele teria sido expulso do grupo de Manoel. Mais uma vez, vemos aqui como os imponderáveis do campo religioso se impõem nas *divisões*, sendo os encantados, atores (cosmo)políticos que condicionam as relações humanas. (MORAES, 2020, p. 183).

Tal passagem aponta para a centralidade do ritual e do xamanismo na organização política Kiriri e suas dinâmicas de cisão *intra* étnica. Similar ao ocorrido na primeira divisão entre o povo Kiriri no período da retomada territorial, a agência dos encantados foi fundamental e de grande influência na cisão. A agência do “encanto” se mostrou mais efetiva que a negação por parte do acusado (Jailson), dado que os “invisíveis” não só acusaram como “provaram” suas acusações. O que resultou numa das divisões mais conflituosas dessa segunda onda de cisões intra-étnicas.

<sup>24</sup> Com a divisão, o terreiro do Cantagalo ficou sob a liderança do pajé Adonias e do cacique Agrício. Desse modo, o grupo de Manoel e seu novo pajé reelaboram um novo terreiro, no “Alto da Jurema”, buscando reproduzir as construções e toda a estrutura do terreiro “como era nos tempos de antigamente”.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

\*\*\*

Com a intenção de sumarizar e enriquecer ainda mais a experiência do leitor apresentamos mais duas tabelas no intuito de dar fechamento ao presente ensaio.

A primeira tabela (1), logo a seguir, resume em forma de quadro toda a súmula das divisões que foi aqui descrita, apontando para algumas das características mais gerais de cada grupo cosmopolítico Kiriri: as lideranças, os terreiros de Toré, as principais aldeias sob administração de cada grupo e as distintas formas de empregar a “língua” nos distintos Torés.

**Tabela 1 – Divisões cosmopolíticas Kiriri**

<b>Cacique</b>	<b>Pajé</b>	<b>Local do Terreiro de Toré</b>	<b>“Língua” no Toré</b>	<b>Conselheiros (e ajudantes)</b>	<b>Aldeia</b>
Lázaro (Bernadino, vice-cacique).	Zezão.	Em frente à Igreja de Mirandela / Serra na aldeia Marcação.	“Língua Kiriri”.	Possui.	Mirandela, Gado Velhaco e Marcação.
Andrelina (e Roberto).	Não possui.	Não realiza o Toré.	X	Não possui.	Mirandela.
Marcelo.	X	Em frente à Igreja de Mirandela / Na aldeia Pau Ferro.	“Língua Kiriri 2”.	Possui.	Mirandela e Pau Ferro.
João “Pistola”.	“Gentinha”.	Nos fundos da aldeia de Mirandela.	“Língua Kiriri 3”.	Possui.	Mirandela e Gado Velhaco.
Hosano.	X	Pau Ferro, ao lado da casa do cacique.	Variante do português.	X	Pau Ferro.
<u>Agrício.</u>	<u>Adonias.</u>	<u>Terreiro Cantagalo.</u>	<u>Variante do português.</u>	<u>Possui.</u>	<u>Araçás, Pitomba, Alto da Boa Vista, Marrocos, Cajazeira, Segredo, Baixa do Juá e Baixa da Cangalha.</u>
<u>Manoel.</u>	<u>Wilson.</u>	<u>Terreiro Alto da Jurema.</u>	<u>Variante do português.</u>	<u>Possui</u>	<u>Cajazeira, Araçás, Segredo, Baixa do Juá e Baixa da Pitomba.</u>
<u>Jailson.</u>	<u>Não possui.</u>	<u>Não realiza o Toré.</u>	X	<u>Não possui.</u>	<u>Segredo.</u>

Fonte: reelaboradas da partir de Moraes (2020, p. 168)

Em negrito estão aqueles grupos ligados aos Kiriri de Mirandela. Em sublinhado, os grupos originados dos Kiriri Cantagalo. Vale ressaltar que Moraes (2020), em sua classificação, vê certas limitações no enquadramento da secção liderada pelo cacique Hosano enquanto um grupo Kiriri de Mirandela, pois

apesar de ter em seu grupo muitos parentes de Mirandela [...] essa comunidade tem aspectos próprios e as lideranças se orgulham de se intitular como índios do Pau Ferro. Além disso, nunca ouvi eles se colocarem como Kiriri Mirandela, aspecto recorrente nos outros grupos em vermelho (MORAES, 2020, p. 168).

A tabela seguinte (2) visa correlacionar, à guisa de conclusão para estas considerações, tudo aquilo que já foi brevemente discutido e apresentado sobre a correlação entre xamanismo, ritual, etnicidade e organização cosmopolítica Kiriri até o presente momento, dispondo de uma forma, esperamos, mais esquemática das discussões e argumentações do presente trabalho. Apontando, enfim, para a indissociabilidade entre o ritual, as distintas concepções nativas sobre língua e linguagem, o campo de relações e de comunicação com os “invisíveis”<sup>25</sup> da organização propriamente cosmopolítica Kiriri, assim como suas dinâmicas de distinção *intra* étnicas, isto é, de produção de alteridades internas à uma identidade mais ampla, mas que apontam para distintos modos de ser Kiriri. Todos eles são Kiriri, contudo, “um pra vocês, muitos pra gente” (CARDOSO, 2018b; 2021).

**Tabela 2** – Algumas especificidades xamânicas, rituais e cosmopolíticas dos grupos/secções Kiriri

Liderança.	Ritual.	Enramamento/Incorporação.	Agências “Invisíveis”.	Bebida ritual.	Toantes.	Relação entre a “língua indígena” e o Segredo.
Lázaro	Toré.	Ocorre.	Encantados	Jurema e vinhos de milho ( <i>Buraiê/Bureiê</i> ), mandioca e maracujá.	Traduzem os cantos para a “língua Kiriri” (sejam Tuxás ou não).	Certas palavras na língua são <i>fortes</i> , revela-las enfraquece seu poder.
Andrelina/Roberto	Afirma não praticar o Toré por não ser o mesmo indígena Kiriri.	Não identificado.	“Mãe natureza”; “Lampião”; “Reis” e outros “seres da natureza”.	Não identificado.	Aprende com a “Mãe natureza”.	X
Marcelo	Toré.	Não ocorre (Prática foi abandonada deste Toré).	Encantados	Água de cana e vinhos de milho ( <i>Buraiê/Bureiê</i> ), mandioca e maracujá (Deixou de utilizar a Jurema)	Toantes Kiriri (não Tuxá) criados e traduzidos para “língua indígena” (ou já criados nela).	Há certos aspectos do Segredo que perpassam a questão da língua.
João “Pistola”	Toré.	Não ocorre.	<i>Tupã</i> (e reconhece a agência dos Encantados).	Água de cana e vinhos de milho ( <i>Buraiê/Bureiê</i> ), mandioca e maracujá.	Toantes “na língua indígena” aprendidos com <i>Tupã</i> .	Segundo o pajé, não existe.
Hosano	Toré.	Não identificado.	Encantados.	Jurema e vinhos de milho ( <i>Buraiê/Bureiê</i> ), mandioca e maracujá	Toré em português, reproduzido conforme aprendido com os Tuxá.	X
Manoel	Toré.	Ocorre.	Encantados.	Jurema e vinhos de milho ( <i>Buraiê/Bureiê</i> ), mandioca e maracujá	Toré em português, reproduzido conforme aprendido com os Tuxá.	X
Agrício/Adonias	Toré.	Ocorre.	Encantados.	Jurema e vinhos de milho ( <i>Buraiê/Bureiê</i> ), mandioca e maracujá	Toré em português, reproduzido conforme aprendido com os Tuxá.	X
Jailson	Não realiza o Toré.	X	Encantados.	X	X	X

Fonte: reelaboradas da partir de Moraes (2020, p. 186)

<sup>25</sup> E, portanto, também das questões relativas à(s) língua(s) indígena(s) Kiriri e seu(s) “fortalecimento”(s)/retomada(s). Dado que a língua é fundamental, segundo nossos interlocutores indígenas, no processo de comunicação com os encantados.

CARDOSO, Gabriel Novais; NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Considerações sobre algumas articulações entre Organização (Cosmo)política, Ritual, Educação Escolar e Retomada(s) Linguística(s) Kiriri. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 58-89, mai./ago. 2022.

## Referências bibliográficas

BANDEIRA, M. L. Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA: Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia. **Estudos Baianos** n. 6, 1972.

BRASILEIRO, S. A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1996.

CARDOSO, G. N. 2018a. “Um pra vocês, muitos pra gente”: situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. **Monografia** (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CARDOSO, G. N. “Um para vocês, muitos para gente: breve ensaio sobre inter e intra-eticidade entre o povo Kiriri”. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, 5(9): 36-70, 2018b.

CARDOSO, G. N. “Educação Escolar Indígena Kiriri: dinâmicas (inter e intra) étnicas”. In: IV Encontro Nacional de NEAB, NEABI e Grupos Correlatos da Rede Federal - ENNEABI / II Encontro da Rede de NEABI IF Baiano – RENEABI: Educação e Diversidade Étnica, Salvador. **Anais...** Salvador: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – IF Baiano, p. 214-224, 2018c.

CARDOSO, G. N. No Rastro dos “Invisíveis”: relações e articulações entre xamanismo, ritual, etnicidade e cosmopolítica Kiriri. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2021.

CARVALHO, M. R. G. De índios “misturados” a índios “regimados”. **Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA**, Niterói – RJ, 1994.

CERQUEIRA, A. M. C. Gestão ambiental Kiriri: etnografia, história e ambiente. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2004.

CHATES, T. J. A domesticação da escola realizada por indígenas: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2011.

CÔRTEZ, C. A Educação é como o Vento. Os Kiriri por Uma Educação Pluricultural. **Dissertação** (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 1996.

DANTAS, B. G, SAMPAIO J. L, CARVALHO, R. M. G. de. “Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: um Esboço Histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.)

**História dos Índios do Brasil.** 2 ed. São Paulo: FAPESB/SMC: Companhia das Letras, pp. 431-456, 2001.

GREENBERG, J. H. **Language in the Americas.** Stanford: Stanford University Press, 1997.

GOOGLE MAPS. **Banzaê.** Consultado em: <https://www.google.com.br/maps/@-10.6908143,-38.6642002,40188m/data=!3m1!1e3> . Acesso em: 28 fev. 2021.

LARA, E. M., CARVALHO, M.R, ANDRADE, U. M. (Org.). **Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas.** São Cristovão, SE: Editora UFS, 2021.

LEITE, S. História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro, RJ: **Instituto Nacional do Livro.** v.5, caps. XIV-XVI, p. 261-327, 1945.

LOUKOTKA, Č. Klassifikation der südamerikanischen Sprachen. *Zeitschrift für Ethnologie.* Berlim. p. 74:1-69, 1942.

MACÊDO, S. M. L. Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultura entre índios Kiriri do sertão baiano. **Dissertação** (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2009.

MASON, J. A. The languages of South American Indians. In: **Handbook of South American Indians** (Julian H. Steward, ed.), 6:157-317. Washington, D. C.: Government Printing Office, 1950.

MORAES, V. C. Como está se fazendo a escola indígena Kiriri. **Monografia** (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2018.

MORAES, V. C. O que devemos aprender com a ciência do índio? análise das contribuições epistemológicas, educacionais e linguísticas dos saberes Kiriri. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2020.

NASCIMENTO, M. T. S. “O Tronco da Jurema”. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.

NASCIMENTO, M. T. S. As ramas e o vinho da jurema: metáforas rituais entre os índios do sertão nordestino ou uma teoria unificada do ritual e da linguagem. **Tese** (Doutorado em Antropologia) – PPGA, Universidade Federal da Bahia, 2014.

NIKULIN, A. “Macro-jê, estado da arte”. *Youtube.* Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VcymFUo1bRE&t=232s> , 2020. Acesso em 01 de mar. 2021. 01:39:46.

PIMENTEL, S. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 4(2): 134–150, 2012.

RODRIGUES, A. D. Karirí como família linguística Macro-Jê no Nordeste do Brasil. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, 11(1): 47-52, 2019.

SANTOS, D. *et al.* [Povo Kiriri]. **Idioma Kipeá Kiriri**. Banzaê: Edição povo Kiriri, OIT, 2012.

SIASI/SESAI. **Quadro geral dos povos**. Disponível em: [https://piib.socioambiental.org/pt/Quadro\\_Geral\\_dos\\_Povos](https://piib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos) , 2014. Acesso em: 22 fev. 2021

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442–464. 2018

---

Recebido em: 15/09/2022 \* Aprovado em: 18/09/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# CULTURA CORPORAL INDÍGENA: EXPERIÊNCIAS DOS ESTUDANTES INDÍGENAS DA ALDEIA RIO PEQUENO NA REDE PÚBLICA DE PARATY

FABRÍCIA ESTEVAM DE OLIVEIRA<sup>1</sup>

UNIVERSO, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7478-8695>

CARLOS ALBERTO FIGUEIREDO DA SILVA<sup>2</sup>

UNIVERSO, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7429-932X>

---

**RESUMO:** *O objetivo geral deste trabalho é verificar se as experiências dos estudantes indígenas da aldeia Rio Pequeno são aproveitadas pelos professores de Educação Física no processo de ensino e aprendizagem. O estudo apresenta uma abordagem qualitativa e se caracteriza como exploratório-descritivo. Os participantes foram alunos indígenas da aldeia Rio Pequeno, alunos não indígenas que estudam com alunos indígenas da Aldeia Rio Pequeno, professores de Educação Física e o professor da Sala de Extensão Nhebo'e Porã na Aldeia Rio Pequeno. Utilizou-se a observação participante, a entrevista semiestruturada com os professores e o grupo focal com os estudantes. A herança da etnometodologia foi a âncora para interpretar os termos indiciais apresentados nas entrevistas e a descrição da realidade constatada pelo observador participante. Os achados mostram que elementos da cultura indígena não são abordados nas aulas de Educação Física. Foi revelada a falta de compreensão da importância da temática da cultura corporal indígena na fala dos professores, quando se entende que não apenas os esportes, jogos e brincadeiras não indígenas deveriam compor o currículo da Educação Física.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Guarani, Nhadeva, Currículo, Escola.*

**ABSTRACT:** *The aim of this work is to verify if the Physical Education teachers use the experiences of indigenous students from the Rio Pequeno village in the teaching and learning process. The study presents a qualitative approach with an exploratory descriptive research characteristic. The participants were indigenous students from the Rio Pequeno village, non-indigenous students who study with indigenous students from the Rio Pequeno Village, Physical Education teachers, and the Nhebo'e Porã Extension Room teacher in the Rio Pequeno Village. We used participant observation, semi-structured teacher interviews, and a focus group with students. The legacy of ethnomethodology was the anchor to interpreting the indexical terms presented in the discussions and describing the reality observed by the researchers. The findings show that Physical Education classes don't use elements of indigenous culture. The lack of understanding concerning the theme of indigenous body culture in teachers' speech was revealed when it was understood that not only non-indigenous sports, activities and games should compose the curriculum of Physical Education.*

**KEYWORDS:** *Guarani, Nhadeva, Curriculum, School.*

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Atividade Física pela Universidade Salgado de Oliveira. E-mail: [fabiestevam@icloud.com](mailto:fabiestevam@icloud.com)

<sup>2</sup> Professor titular da Universidade Salgado de Oliveira, no programa de mestrado em Ciências da Atividade Física. E-mail: [ca.figueiredo@yahoo.com.br](mailto:ca.figueiredo@yahoo.com.br)

## Introdução

A Constituição da República Federativa do Brasil, em seu artigo 215, parágrafo 1º, assevera que: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1998). Para Lages (2006), uma das grandes riquezas da humanidade é a sua heterogeneidade. Daí que os diversos povos devam mostrar uma compreensão recíproca pelos vários elementos culturais existentes nas diferentes sociedades.

A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (LDB), discorre, em seu artigo 78, sobre a oferta de educação bilíngue e intercultural aos povos indígenas; também emana desta Lei a consolidação da diversidade cultural no cotidiano escolar a partir de temas transversais. Um dos grandes desafios da escola é reconhecer a diversidade como parte inseparável da identidade nacional e dar a conhecer a riqueza representada por essa diversidade cultural que compõe o patrimônio sociocultural brasileiro (NUNES; POSSATO; DOS SANTOS, 2022; PERES *et al.*, 2019). O investimento nesse campo permite melhores estratégias para a superação de qualquer tipo de discriminação e valorização da trajetória particular dos grupos que compõem a sociedade (BRASIL, 1988). No âmbito da cultura indígena, foi através da lei 11.645 de 2008, que se tornou obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e privadas de ensino fundamental e médio (CRELIER; SILVA, 2018; WITTMANN, 2015).

Ao longo das últimas décadas, são crescentes os estudos que visam incluir grupos sociais antes esquecidos. Isto tem ocorrido com o avanço da inter-transdisciplinaridade, que une áreas como: antropologia, sociologia, história, psicologia, e neste caso, a educação física, em consonância com a discussão de uma problemática em comum, produzindo novos conhecimentos e aprofundando debates de áreas pouco pesquisadas. O interesse em realizar o presente trabalho se ancora no desejo de deixar alguma contribuição, que sirva como um, ainda que pequeno, caminho para criação de políticas públicas de intervenção na valorização da cultura indígena, para a população indígena sentir-se incluída e valorizada, e para a população não indígena em idade escolar, possibilitando conhecer as próprias origens étnicas e culturais que fazem parte da identidade etiológica dos brasileiros.

É de responsabilidade da escola: contribuir para a formação dos indivíduos, capacitando-os e inserindo-os em uma sociedade como cidadãos. Para isso, os conteúdos considerados relevantes para formação necessitam ser selecionados de forma a se alinharem com a realidade social atual. Este estudo poderá colaborar para a reflexão e discussão sobre a sobrevivência cultural étnica indígena, resgatando a dívida social que o Brasil acumulou em relação aos habitantes originais deste território. Garantir direitos em Lei não significa que eles automaticamente chegarão aos principais interessados. Pensamos que cabem reflexões entre o que se vê tão maravilhosamente posto em leis, resoluções, decretos e outros,

se tornar realidade para os estudantes das aldeias de todo país. A partir da questão norteadora: o repertório cultural dos estudantes indígenas, da aldeia Rio Pequeno, é observado no planejamento das aulas pelos professores de Educação Física nas escolas de Paraty onde os indígenas estudam? – foram estabelecidos o objetivo geral e as questões a investigar deste estudo.

O objetivo geral é verificar se as experiências dos estudantes indígenas da aldeia Rio Pequeno são aproveitadas pelos professores de Educação Física no processo de ensino e aprendizagem. Para alcançar este objetivo, foram elencadas as seguintes questões a investigar: a) existe interação entre a cultura escolar/educação física e a cultura indígena no processo de formação dos alunos indígenas e não indígenas, nas escolas que atendem as crianças da aldeia Rio Pequeno? b) quais são as dificuldades encontradas pela escola e pela população indígena, para que ocorram essas interações culturais?

## Metodologia

O presente trabalho apresenta uma abordagem qualitativa. Dado o objeto de estudo, a pesquisa se caracteriza como exploratória e descritiva, no sentido de auxiliar na compreensão dos costumes, das crenças e das tradições de um grupo social, que geralmente são transmitidas de geração a geração, de forma a permitir a continuidade da cultura e do sistema social. Buscou-se um mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses ‘outros’ que queremos apreender e compreender (MAGNANI, 2002).

Como procedimento de análise dos dados, utilizamos a herança da etnometodologia (GARFINKEL, 2012; COULON, 1995), que se preocupa em verificar o processo da coleta de dados de modo a entender a construção da realidade. Admite-se que cada grupo social é capaz de compreender-se, comentar-se e analisar-se. A etnometodologia tem interesse no estudo das atividades práticas dos atores sociais e o raciocínio prático que eles produzem (SILVA; VOTRE, 2012). Estuda-se o conjunto dos etnométodos, que são as formas como as pessoas interpretam suas ações diárias, de modo a reconhecer o seu mundo, entendendo que todo indivíduo é capaz de analisar as situações sociais. Este referencial teórico auxiliou na verificação dos termos indiciais das entrevistas e na descrição da realidade constatada pelo observador participante, formando as categorias, descrevendo-as conforme seu aparecimento. Desta forma, as categorias foram construídas *a posteriori*.

Os participantes do estudo foram três alunos indígenas da Aldeia Rio Pequeno, matriculados do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental na rede pública de Paraty; sete alunos não indígenas que estudam com alunos indígenas da Aldeia Rio Pequeno, matriculados do 6º ao 9º ano do ensino fundamental na rede pública de Paraty; dois professores de educação física (que atendem os alunos indígenas) e o professor da Sala de Extensão *Nhebo'e Porã* (escola indígena) na Aldeia Rio Pequeno.

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas, com 11 perguntas, para os professores de educação física, com propósito de indagar a respeito da aplicação do currículo, além dos objetivos e conteúdos que respondessem às questões indígenas, principalmente se os conteúdos de corporeidade indígena são utilizados e organizados pelos professores em suas aulas.

As entrevistas ocorreram no Colégio Estadual Engenheiro Mario Moura Brasil do Amaral (CEMBRA), localizado em Paraty – Angra dos Reis, Rio de Janeiro, e foram feitas de forma individual. O professor da sala de extensão foi entrevistado na aldeia Rio Pequeno. Foi aplicada a mesma entrevista ao professor da sala de extensão da aldeia. Para auxiliar, foi utilizado o gravador de celular, de forma que se pudesse extrair todas as falas e sentidos apresentados durante o processo. A entrevista semiestruturada, segundo Triviños (1987), valoriza a presença do investigador, além de oferecer todas as condições possíveis para que o informante alcance a liberdade e espontaneidade necessárias, enriquecendo a investigação.

O processo de coleta de dados em relação aos alunos se deu a partir da estratégia do grupo focal, com quatro perguntas, onde se buscou delinear o que ocorre em situações de aprendizagem entre os alunos e as aulas de educação física. Morgan (1997) define grupos focais como uma técnica de pesquisa que coleta informações por meio das interações grupais ao se discutir um tópico especial sugerido pelo pesquisador.

Na aldeia Rio Pequeno, lançamos mão da observação participante. Ao visitarmos a escola, convidamos os alunos para participarem da pesquisa. Os que tiveram interesse levaram o Termo de Assentimento para que houvesse a autorização dos responsáveis legais. Os participantes menores tiveram o termo assinado e com o telefone do responsável para confirmação.

A pesquisa foi apresentada ao comitê de ética da Universidade Salgado de Oliveira, via Plataforma Brasil, e aprovada recebendo o número de parecer: 3.522.304. Para garantir que os participantes fossem respeitados em todos os seus direitos e dignidade de forma integral, receberam o termo de consentimento livre esclarecido (TCLE).

## **Resultados e discussão**

Para iniciar as discussões, como primeiro foco de investigação, apresenta-se a observação participante. Em seguida, busca-se levantar o uso do repertório cultural dos estudantes indígenas da aldeia Rio Pequeno pelos professores de educação física e suas práxis e, por fim, são analisadas as falas dos discentes que ocorreram no grupo focal.

### ***Observação Participante***

Enquanto estudante na graduação em Licenciatura em Educação Física, a primeira autora deste estudo foi convidada a conhecer a Terra

Indígena (TI) *Tekoha Dje'y* – Rio Pequeno. A partir dessa primeira visita, que ocorreu em 2014, houve um estreitamento de laços com a vice Cacique Neusa Mendonça e o então estudante do ensino médio que, posteriormente, tornou-se professor da sala de extensão *Nhebo'e Porã*. Em 2017, a pesquisadora passou a ir com maior frequência na aldeia para começar o projeto de observação participante, pretendendo compreender a dinâmica da organização social, de trabalho e educacional do grupo étnico residente na TI *Tekoha Dje'y*.

De acordo com o censo do IBGE (2000), havia mais de 35 mil indígenas no estado do Rio de Janeiro. Entretanto, em 2010, o censo apontou 15 mil indígenas no estado; entre eles, originários e autodeclarados (IBGE, 2010); portanto, houve diminuição em mais de 50%.

A percepção inicial dessa organização foi o espírito cordial, mesmo diante de tamanhas lutas e resistências que enfrentam diariamente, foram receptivos e houve convite para que voltássemos sempre que quiséssemos. A comunidade Guarani *Nhadeva* comunica-se apenas em sua língua de origem, mesmo falando conosco em português. Na *Tekoha Dje'y* observamos as construções que misturam casas de alvenaria, como por exemplo, a sala de extensão *Nhebo'e Porã*, que é de alvenaria e as construções tradicionais Guarani.

A sala de extensão atende as crianças da aldeia de 1º ao 5º ano do ensino fundamental, de forma multisseriada, um desafio para o professor da escola. Para além dos conteúdos formais, na sala de extensão, são formados os valores do povo Guarani, sua cultura, suas características; é o local onde as crianças aprendem a conhecer quem são de fato, a sua importância no mundo que encontrarão. Ao terminarem o 5º ano, as crianças passam a frequentar o CEMBRA, que se encontra no centro histórico de Paraty. Segundo dados do censo do IBGE (2010), a taxa de alfabetização dos indígenas é de 76,7%, distante da taxa dos não indígenas que é de 90,4%, da média brasileira.

A comunidade realiza diversas atividades durante a semana. Dentro da aldeia todos são envolvidos, todos auxiliam nas tarefas. É escolhido um dia para executar cada tarefa, de maneira que todas em prol da comunidade são feitas ao longo da semana. Por exemplo, tiram um dia para limpar a roça; no outro, realizam a coleta de lixo. Noutro dia, capinam a aldeia para manter a limpeza e organização; em outro, recolhem matérias-primas para artesanato. De forma geral, são os homens que realizam a tarefa de ir à mata em busca dos materiais. A *Djepe'a*, ou extração de lenha, é uma atividade exclusiva dos homens, por exigir maior esforço corporal. O material extraído vem das árvores já mortas, evitando a derrubada de árvores vivas.

Outra atividade comum da comunidade é o cultivo sustentável de palmito Jussara e Pupunha para consumo próprio. O plantio desses alimentos foi realizado no ano de 2009, em parceria com Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que possibilitou o plantio mais de 3000 mil pés. Esse cultivo proporcionou à comunidade maior qualidade de vida, por não ter um alimento contaminado por agrotóxicos, tendo em vista que o palmito faz parte da alimentação típica Guarani.

Nos finais de semana, são os dias em que os *xandoros* (guerreiros) levam as peças do artesanato para serem vendidos na cidade. Por ser uma cidade histórica e recentemente reconhecida como patrimônio histórico e cultural da humanidade, aos finais de semana Paraty encontra-se movimentada por turistas de todos os lugares do mundo. Isso geralmente acontece a partir de sexta-feira à tarde e vai até domingo à noite e se repete cada semana.

Em março de 2020, o mundo foi surpreendido com a pandemia da Covid-19 e a comunidade teve sua rotina modificada, devido ao *lockdown*. Para a própria segurança da comunidade, os indígenas pararam com a venda de artesanatos. O Ministério Público Federal (MPF) e o Ministério Público do Rio de Janeiro (MPRJ) recomendaram aos governos estaduais e municipais a proteção das comunidades tradicionais na região de Angra dos Reis e Paraty, priorizando a segurança alimentar, orientando que as comunidades fossem incluídas nas decisões administrativas em relação à saúde, reabertura e recuperação econômica.

Todavia, o que ocorreu de fato nesse período foi uma série de ataques de posseiros contra a TI *Tekoha Dje'Y*. Um dossiê levantado pela Frente de Apoio aos Povos Indígenas (FAPIB) apontou uma rede formada por pessoas próximas, com o mesmo viés político e ideológico, que se utiliza de pessoas envolvidas no conflito fundiário para ter benefícios eleitorais. Esse dossiê apontou a existência de discursos de ódio aos indígenas de Rio Pequeno nas redes sociais. Entre o discurso de ódio apontando estão: ameaça à vida, intolerância ao grupo indígena, ameaça a outras comunidades indígenas em Paraty, aumento do preconceito e racismo por parte da população de Paraty em decorrência dessas informações caluniosas.

Esses conflitos ganharam dimensão durante a pandemia, onde a saúde mental da população como um todo estava mais fragilizada – com os povos indígenas não foi diferente. A impossibilidade de receber apoio em um momento de pandemia fortaleceu esses grupos invasores, que estão empreendendo com maior energia os ataques. O dossiê aponta que essa conjuntura tem ampliado os problemas de saúde mental dos indígenas tais como: depressão, síndrome do pânico e estresse.

Vale ressaltar que os povos indígenas estão lutando pelo direito à existência. A luta por demarcação está amparada; ainda assim, os ataques e ameaças de morte foram intensificados a partir das políticas federais do atual governo e das falas do atual Presidente da República, que tentam desqualificar a luta por demarcação de territórios reconhecidamente tradicionais: *“nem um centímetro a mais de terras indígenas”*, disse o atual presidente do Brasil.

Apesar da intensificação dos ataques, Rio Pequeno resiste. A produção de artesanato continua, apesar de estarem impossibilitados de vender (na ocasião da coleta de dados deste estudo), tanto no centro histórico como aos turistas que visitavam sua aldeia, porque o acesso às pessoas de fora do convívio estava fechado, para que não ocorresse contaminação pelo vírus da Covid (RIOS; URQUIZA; PRADO, 2022).

Os recursos levantados com a venda dos artesanatos são aplicados na compra de alimentação para todas as famílias da aldeia. Além dessa

organização econômica, não somente nesse sentido, agem de forma coletiva. Apesar de todas as casas possuírem eletrodomésticos, como fogão, geladeira etc., existe um espaço comum, onde fazem suas reuniões familiares, eventos na aldeia, onde nos recebem.

Atualmente, possuem uma cozinha comunitária e se revezam fazendo refeições coletivas. Uma das comidas típicas é o *Txipá*, um tipo de bolinho a base de trigo, água e sal que, na concepção Guarani, traz força e energia para o dia a dia, geralmente consumido no café da manhã ou no lanche da tarde.

### ***Entrevistas com os professores***

Os professores discorreram sobre seus conhecimentos em relação à cultura indígena, onde foi confirmado o contato com alunos indígenas e o reconhecimento de suas riquezas, qualidades físicas e a importância dos seus cuidados com a preservação da natureza. Percebemos que não existe a convivência e o conhecimento a fundo dessa cultura. Se a intencionalidade do presente estudo é a compreensão do que acontece no dia a dia, do ‘chão’ da escola, a ideia central era observar se existia um engajamento para o diálogo entre as culturas indígena e não indígena. Ao serem perguntados sobre a relação com a cultura indígena o professor não indígena 2 relata: *“Bom, é boa [...], mesmo em relação às qualidades físicas que se pode trabalhar, né?! Quando a gente pensa nas olimpíadas indígenas, né?! Que, enfim (pausa), e de todo o contato com a natureza”* (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).

É possível verificar dúvidas e um ajustamento no discurso, uma auto-organização do entrevistado, que na etnometodologia chamamos de *accountability*, que poder ser entendida como uma prestação de contas, de forma a manter a interação. Na prática, durante a interação, o participante buscava demonstrar o que entendia sobre a cultura dos povos indígenas, sendo que não se apresentou o produto dessas atividades práticas, como será relatado ao longo do trabalho. Já o professor não indígena 3 disse: *“Eu tenho contato com alguns alunos [...] basicamente isto, né. Não tenho muito conhecimento, convivência”* (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).

Existe uma divergência entre a fala do primeiro entrevistado (professor não indígena 2) e a do segundo entrevistado (professor não indígena 3). Enquanto o primeiro relata ter uma boa relação com a cultura, porém, com a conotação de dúvida, o segundo é incisivo em dizer não ter muito conhecimento. Para Neira (2011, p.196):

A educação em uma perspectiva multicultural crítica não só valoriza e reconhece as diferenças, como também assegura a diversidade cultural, superando processos discriminatórios, opressão, injustiça social e naturalização das diferenças, apontando focos de resistência e de construção da identidade cultural.

Quanto à pergunta que faz referência às experiências vivenciadas pelos professores com alunos indígenas em suas aulas, o pensamento coletivo nos remete à ideia de que não há diferença entre os discentes, todos são tratados da mesma forma, como nos mostra a fala do professor indígena: “[...] *muito interessante né, que os alunos são bem atentos, curiosos, se dão muito bem nas aulas práticas, apesar de não ter educação física aqui*” (PROFESSOR INDÍGENA 1).

Já para o professor não indígena 2: “*É, a minha prática. O meu contato pouco né, tanto no tempo quanto no número de alunos [...] os alunos indígenas são participativos e bem disciplinados tanto nas aulas teóricas quanto nas aulas práticas*” (PROFESSOR NÃO-INDÍGENA 2). Na fala do professor não indígena 3: “*A gente não difere um aluno do outro, né, ele é tratado igualmente como os demais alunos; então não tem assim, específico, por ser aluno indígena [...] ou tratado normalmente como outros alunos, faz parte do conjunto*” (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).

O conceito-distinção apresentado pelo professor não indígena 3 não deveria ser aplicado ao ator e sim ao que o ator representa naquele meio. Então, a ideia de igualdade de tratamento se confunde com a ideia de ‘igualdade educacional’ (BRASIL, 2017), verificada no discurso dos entrevistados, que também é tratada pela Base Nacional Comum Curricular – BNCC na sua terceira versão. Esta versão veio a público em abril de 2017. Para um país com dimensões continentais como o Brasil, onde existem abismos sociais, econômicos, culturais, regionais, esta lei institui o que se deve ensinar em todo o território nacional, dizendo que o essencial em uma escola lá no interior do nordeste, seria essencial nas grandes capitais no Sudeste. Mas e quanto às especificidades de cada região, suas características? No que tange à fala comum dos entrevistados, acende-se um alerta que é tratar de maneira igual pessoas que estão inseridas de formas diferentes na sociedade. Reverberam-se as desigualdades e não o contrário. Por isso, se faz necessário essa separação de que os atores – no caso, os indígenas – são tratados iguais aos outros, sem se analisar o que representa a presença desses atores no contexto da escola regular, como na fala de Neira (2016, p. 8):

Insiste em ensinar que não se deve ter preconceitos com o outro e defende o ensino dos conhecimentos, valores, crenças e padrões de conduta característicos dos distintos grupos. Isso permitiria aos alunos da cultura dominante o desenvolvimento das habilidades necessárias para atuar de forma exitosa em contextos culturalmente diferentes. Ao mesmo tempo em que os alunos de origens culturais diferentes aprenderão a atuar na cultura principal; uma habilidade que, na visão pluralista, é essencial para conquistar igualdade nas oportunidades disponíveis no mercado.

Quando questionados se tinham conhecimento sobre o grupo étnico ao qual pertenciam seus alunos, os professores não indígenas foram breves e diretos em dizer que não conheciam. Como mostra o

professor não indígena 3: “Assim, você fala dos indígenas, né. Não conheço” (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).

Conforme Neira (2016, p.7), alguns professores possuem “visão acrítica de que os conhecimentos são neutros e que a escola deve se abster de analisar as relações de poder que envolvam o cotidiano”. Como se caracteriza a não abordagem da temática indígena, negligenciando o indígena da história da formação populacional brasileira, o que acaba por reproduzir preconceitos, desprezando o conhecimento indígena.

Quando questionados em relação aos conhecimentos prévios que os professores precisam para iniciar um trabalho com turmas que possuam alunos indígenas, houve distanciamento em relação ao que acontece de forma prática e o que eles acreditam que seja necessário.

O professor indígena 1 relata:

*é a relação que tem a cultura indígena na sociedade brasileira, que as influências, as características para se chegar hoje[...] na educação têm toda uma história, do descobrimento até os dias atuais, teve um envolvimento da questão indígena. É para que o professor passe as informações para seus alunos, para que os alunos possam conhecer e respeitar (PROFESSOR INDÍGENA 1).*

Esta fala ressalta a importância de um aprofundamento histórico, para que haja uma compreensão do que aconteceu no passado com os povos originários dessa nação, pois somente entendendo a complexidade da temática os indivíduos serão capazes de produzir um conteúdo que não reproduza estereótipos ou que reforce a visão de passividade construída ao longo de séculos de narrativas eurocêntricas. Tais discursos são construídos como se os indígenas tivessem trocado suas terras por espelhos, quando o que houve de concreto foi a ocupação, invasão, dominação de terras habitadas, tentativa de escravização, demonização de suas culturas, negação das línguas maternas, estupros e o genocídio através de doenças até então desconhecidas, submetendo diversas nações indígenas.

O processo histórico foi de confronto com os indígenas pela terra, mas houve resistência, ou melhor, há resistência contemporânea; afinal, o confronto por terra é manifesto. Os povos originários, verdadeiros donos dessa terra, ainda buscam a garantia pelo direito a ela. Isso influencia todos os aspectos da sociedade *Nhadeva* da Aldeia Rio Pequeno, pois sofrem ameaças constantemente. Este trabalho, quando iniciado, seria realizado com 10 estudantes indígenas. Entretanto, os estudantes da Aldeia tiveram que deixar a escola formal quando o filho do cacique foi assassinado. No período, ainda não havia transporte escolar para levar os estudantes da aldeia até a escola. Esses estudantes tinham de caminhar 7,5 km e, com medo das ameaças sofridas, ficaram sem ir à escola. Ao retornarem, o número reduzido de estudantes tornou-se um dado relevante. As dificuldades em obter o direito pela terra e a luta pela sua garantia influenciam de forma direta o processo de formação dos estudantes indígenas. Diante do exposto, percebe-se uma marca de

luta na fala do professor indígena por sua experiência vivenciada não apenas em sua vida, mas em toda a sua ancestralidade. Este professor acredita na necessidade do conhecimento por uma outra visão ou outro lado da história, que não seja o eurocêntrico; o lado que conta a resistência de seus ancestrais e que se mantém a cada ano, a cada crise, a cada governo pelos povos indígenas do Brasil e do mundo.

O professor não indígena 2 começa sua fala: *“Eu acho que não precisa ter nada prévio, nenhum conhecimento específico”* (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2). Apesar de começar a sua fala dizendo acreditar que não necessita de conhecimento prévio, logo surge uma variação a esse primeiro pensamento: *“[...] tentar trazer um pouco deles, até de repente o uso de uma nomenclatura, ou então, uma forma de como executar, é... de como começar a fazer alguma atividade”* (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).

O professor não indígena 2 entendeu a pergunta de uma forma metodológica, trazendo para a sua realidade, esclarecendo que para ensinar uma atividade física de origem indígena se faz importante abordá-la de forma contextualizada. A resposta sempre caminha para o conteúdo em si, fugindo um pouco da abordagem mais complexa e politizada que o tema demanda, como prossegue o entrevistado:

*quando a gente faz o cabo de guerra, né... É importante, também, falar dessa (hum), da cultura de que veio, que a gente traz, que vai agregar, para eles verem a importância, também, de uma prática que a gente sabe que veio, também, deles [...] (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

Este entrevistado tem a clareza de que a prática de uma atividade de origem indígena descontextualizada não seria efetiva, ao mesmo tempo em que acredita na importância do contexto da prática em si, e não da contextualização da história do povo, relacionada à história de determinada prática. *“[...] importante a gente saber, a gente tentar em algum momento de nossa aula mostrar que a gente sabe dessa bagagem que vem da cultura deles. Mas, nada específico”* (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).

O professor não indígena 3 coloca aquilo que deveria ser feito. Porém declara não fazer parte de sua atuação no cotidiano escolar. O que difere entre os entrevistados não indígenas 2 e 3? O professor não indígena 2 enxerga a prática docente pelo conteúdo, o outro declara os seus conhecimentos teóricos, esclarecendo não fazer parte de sua vivência docente, confirmando isto ao longo da entrevista (professor não indígena 3), como veremos em seu primeiro relato em relação a esse questionamento:

*[...] primeiramente é esse levantamento, que deveria ter dos alunos [...] depois desse levantamento, conhecer a tribo é interessante. Teria que ter um acesso mais direcionado, tanto para eles virem à escola, como para*

*gente ter esse acesso à cultura deles” (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).*

A compreensão em comum de suas falas são as ideias que perpassam acerca da educação indígena, que exige uma linha de construção ampla entre conhecimentos gerais da vivência e os conteúdos escolares. Para que os alunos possam conhecer e respeitar, devem experimentar uma base e conhecer de alguma forma conteúdos mais característicos do povo indígena, tais como: nomenclaturas específicas, linguagens e outras formas de manifestação cultural em que possam perceber a relevância da aprendizagem (STUMPF; SITO, 2022; CANDAU, 2005; DAOLIO, 2004). Entretanto, essa vivência não deve ser delimitada exclusivamente como indígena, para não haver algum tipo de segregação com os alunos não indígenas. Como podemos verificar no encerramento da fala do professor não indígena 2.

*só temos que ter mesmo, assim, um cuidado, quando fazemos esse levantamento, esse levantamento não, essa menção da cultura, devemos ter todo um cuidado para não dizer, 'ah! Veio dos índios', ter que ter esse cuidado, de como vai introduzir esse conhecimento. (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

O entrevistado ao abordar os cuidados que acredita serem fundamentais para introduzir conteúdos indígenas nas aulas de educação física acaba por reproduzir uma fala xenofóbica quando diz 'ah! Veio dos índios' como se, de alguma maneira, falar que alguma atividade corporal de origem indígena fosse inferior, de menor valor ou importância (FREIRE, 2000). Mesmo mediante a todo seu cuidado, evidencia-se a urgente discussão no campo educacional, em específico na educação física, dessa temática riquíssima em cultura corporal do movimento e corporeidade indígena, tomar para si esse conteúdo e aplicar de forma prática, contextualizada, fazendo cumprir a função social e política da educação física ou ela continuará reproduzindo o atraso das concepções positivistas e evolucionistas de naturalização de desigualdades como no final do século XIX, que utilizavam o discurso racista do determinismo para alegar que os indígenas, assim como negros, eram culpados pelo atraso do país, justificando as práticas de dominação imperialistas (ROQUE; SILVA, 2021). Esse fala demonstra que sua origem higienista ainda encontra ecos na educação física contemporânea.

Em relação ao planejamento de suas aulas, os entrevistados disseram que é feita uma pesquisa de um modo geral, pois não existe um conhecimento específico da cultura indígena e não é obrigatória na grade de ensino da escola a prática de inserir esta cultura na aula. Conforme a fala dos professores:

*[...] no currículo mínimo da Educação Física não tem, até onde eu sei, não tem especificamente, nenhum conhecimento da cultura indígena, só que eu introduzo essas atividades, aqui no CEMBRA a gente têm esse*

*contato né, com as árvores [...] área que faz com que eles se sintam mais, assim, no ambiente que eles estão acostumados (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

Continua dizendo:

*Com relação ao planejamento, eu não falo específico da cultura indígena, eu até tenho que me inteirar, mas você sabe que o currículo mínimo do Estado não tem, tem lutas, ginásticas[...] eu acho o currículo mínimo bem pertinente, só que a gente precisa sempre se atualizar [...] ele não contempla muito a prática de pegar a cultura indígena [...] acredito até que tenha que ter esse empenho, aí, de inserir (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

O professor não indígena 3 diz: *“Ele é baseado no currículo mínimo, o Estado [...] e da realidade da turma. Cada turma tem sua realidade, a gente tenta focar um pouco na cultura dentro de Paraty” (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).*

De acordo com os entrevistados não indígenas, são introduzidas atividades que fazem com que todos os alunos (indígenas e não indígenas) troquem experiências entre si, mas não especificamente atividades da cultura indígena.

Pensamento diferente ao do professor indígena 1, que não visa apenas os conhecimentos formais, institucionalizados, acreditando que as experiências passadas pelos mais velhos e por seus antepassados são de tamanha importância e precisam ser incluídas em seu planejamento de aulas, conforme a sua fala: *“[...] busco conhecimento dos mais antigos, o modo de vida, como antigamente o que mudou, o que não mudou, se teve impacto, por exemplo, da sociedade não indígena com a sociedade indígena” (PROFESSOR INDÍGENA 1).*

O questionamento seguinte era especificamente em relação ao planejamento de aulas com atividades da cultura indígena, se existia dificuldade em sua elaboração. Os participantes não indígenas foram objetivos em dizer que não tinham dificuldades em executar o que planejavam.

*Deveria ser direcionado, ter uma elaboração melhor, focado na parte da cultura indígena [...] precisa ser melhor trabalhada” (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).*

*Não tenho! Porque o que eu planejo, eu consigo executar, tem êxito e eles fazem a aula sem dificuldades (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

O único que difere dos demais é o professor indígena 1. *“Algumas vezes sim [...] o colégio em si não oferece muita coisa em relação a isso [...]” (PROFESSOR INDÍGENA 1).*

Quando os professores dizem que não possuem dificuldades em apresentar nenhum conteúdo aos estudantes de suas turmas, surge a

pergunta: por quê? A LDB discorre sobre a diversidade e sobre regionalismo. Nos PCN havia uma ênfase na pluralidade cultural. Então temos a lei 11.645 que traz a obrigatoriedade do ensino da história e cultura dos povos indígenas. No entanto, mesmo mediante aos desgastes que a nova legislação da educação traz, principalmente em sua terceira edição, como o desequilíbrio na abordagem pedagógica das práticas corporais, existe a exigência do ensino da cultura indígena na educação básica.

Portanto, a legislação inclui todas as áreas de conhecimento. A educação física não foge dessa normativa. Não seria plausível manter a ideia de que não se faz necessário tal ensino, compreendendo as múltiplas violências que os povos indígenas sofreram ao longo de séculos e que apesar de terem avançado, com muita luta, no atual governo houve a propagação de inverdades e *fake news* em relação aos indígenas, ataques que começaram no discurso, mas que logo o excederam ao encontrar em um representante político amparo para exporem seus preconceitos, o que tem resultado no aumento dos conflitos entre não indígenas e indígenas, como em *Tekoha* Dje'y. Se os indígenas estavam conquistando seu lugar de fala e o empoderamento identitário, o que mobilizou, inclusive, as leis do país, houve neste tempo tamanho retrocesso, o que potencializa o papel da escola e da educação física na desconstrução do discurso de ódio, da valorização da cultura indígena, da corporeidade indígena. Esse processo de empoderamento alinhado à educação se evidencia ao compararmos o censo de 2000 e o de 2010 que demonstra o aumento percentual dos indígenas alfabetizados em 3,8% (IBGE, 2012b).

Sobre os componentes da cultura indígena que se relacionam aos conteúdos específicos da Educação Física, aplicados em suas aulas, os entrevistados tiveram opiniões bem distintas.

*as aulas de educação física têm as brincadeiras, as rodas, os cantos, que tem uma influência indígena; então, tudo vem da cultura indígena ou se relaciona com isso (PROFESSOR INDÍGENA 1).*

*qualidades físicas que eles desenvolvem né, com o dia a dia deles, que desenvolve de uma maneira bem, [...] natural [...] eu não tenho um conhecimento muito abrangente (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

*a cultura indígena é voltada para o movimento, então tudo que é movimento está dentro da educação física. O que a gente conhece mais é a questão da peteca que é de origem indígena, tudo, a questão das danças também tem muito a ver (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).*

Conforme descrito pelos entrevistados, as atividades corporais que pertencem ao arcabouço da educação física – algumas citadas como: roda, cantos, danças, peteca – são consideradas práticas comuns nas aulas de educação física, não sendo desenvolvidas e classificando-as

como práticas corporais indígenas. Tampouco, são trabalhadas de forma contextualizada a sua origem histórico-cultural, mesmo percebendo que são práticas comuns aos alunos indígenas e não indígenas. Poderia encontrar nesse caminho uma forma para tratar a cultura corporal indígena sem que fossem necessários conhecimentos mais aprofundados. Seria a maneira de iniciar, ampliando aos poucos o mergulho nesse universo.

Quando questionados acerca das situações que dificultam ou facilitam a aplicação da cultura indígena e suas manifestações culturais em suas aulas, podemos observar que o professor indígena sente dificuldade e gostaria de maior capacitação, enquanto o professor não indígena 2 diz não perceber nenhuma dificuldade, apesar de não pensar em aulas com essa temática. O professor não indígena 3 reconhece que o contato com a Aldeia *Tekoha* Dje'y seria necessário para trazer propriedade e enriquecimento para uma possível abordagem da temática em suas aulas, conforme observaremos nas falas dos entrevistados:

*Sim. Não tenho nenhum acompanhamento pedagógico com relação a isso [...] tento fazer de uma maneira melhor possível [...] (PROFESSOR INDÍGENA 1).*

*Eu acredito que não. Se o professor tem o planejamento de passar uma aula, com (...) abordar a cultura indígena, é ... eu acredito que ele consiga sim, é só a vontade dele [...]*

*(PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2). Como já falei, é esse contato mais com a tribo que poderia enriquecer bem mais a aula, sugestões, ideias, atividades. Ter alguma fonte para buscar (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).*

Ao entrar no cenário escolar, foi perguntado se, de alguma maneira, a escola se prepara de forma inter-transdisciplinar para apresentar de forma aprofundada a cultura dos povos originários. Nesse sentido, os professores não indígenas, ambos pertencentes ao quadro docente da mesma instituição de ensino, foram precisos em dizer que sim, a escola tem essa preocupação, principalmente em mudar as características da comemoração do dia do índio, compreendendo que é dia para falar das lutas, da resistência de seu povo e não vestindo crianças e adolescentes, como se índio fosse uma fantasia.

*Sim, eu vejo uma movimentação [...] questão da interdisciplinaridade é um pouco complicada por conta da carga horária [...], mas, ó, equipe pedagógica ela faz essa interação sim, tenta fazer esse trabalho interdisciplinar; então, não foi falado do dia do índio; ainda tem escola que pega as crianças e fazem fantasia de índio e não é mais essa proposta, né (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 2).*

*Então, no calendário a gente teve a semana dos povos originários [...] a escola se preocupa [...] não sei de fato a gente acaba trabalhando, às vezes passa um pouquinho despercebido (PROFESSOR NÃO INDÍGENA 3).*

É de extrema complexidade a falta de recursos materiais, acompanhamentos e projetos de retenção de recursos para transporte. Segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), cerca de 80% da população indígena no Sudeste vive em contexto urbano (IBGE, 2012b). Realizar um tipo de intercâmbio entre diferentes Aldeias para ocorrer a troca de saberes e conhecimentos entre as etnias *Nhandeva*, *Mbya*, *Guaraní Kaiowá*, *Pataxó* e *Puri*, localizadas no sul fluminense, e não indígenas valorizando as conversas, convivência, socialização (ALMEIDA, 2003; AZEVEDO, 2008). A ocorrência dessa troca seria de grande valia para preservar a cultura desses povos, assim como para reduzir o olhar estereotipado por parte dos não indígenas.

### ***Grupo focal com os alunos***

O grupo focal foi realizado na escola CEMBRA, onde os professores de Educação Física, participantes da pesquisa, liberaram o tempo de aula para que os estudantes realizassem a entrevista. Os discentes que se voluntariaram a participar o fizeram dentro da escola, com aval dos pais, do corpo docente e diretivo da escola. Nas análises, houve separação em dois grupos: grupo de indígenas e grupo de não indígenas para respostas fechadas e semelhantes (exemplo sim e não). Quando as respostas foram respondidas de forma complexa, todas as informações da fala individual foram analisadas e sinalizadas (exemplo: estudante indígena 1, 2, 3 ou estudante não indígena 4, 5, 6).

Ao serem perguntados acerca das aulas de Educação Física, se abrangiam a cultura indígena, apesar de ser uma entrevista, os educandos indígenas e não indígenas responderam apenas que não. Não houve variação entre os estudantes indígenas e não indígenas; o que reafirma a fala dos professores, que declararam não abordar a temática em suas aulas. Houve apenas uma variação nas repostas: o estudante indígena 3 relatou ter aula de cultura indígena, sendo que este estudante pertence ao 6º ano. Portanto, ele se referia aos aprendizados da sala de extensão existente na aldeia. As respostas incisivas demonstram a total desconexão entre as leis estabelecidas (11.645 e até mesmo a revisão da BNCC, mesmo com todas as críticas já levantadas) com a realidade prática da ação pedagógica. Essa desconexão reverbera preconceitos e paradigmas, provocando um processo de não reconhecimento desses espaços de educação pública (GONÇALVES; DA SILVA, 2021), garantidos e institucionalizados para todos os brasileiros, independentemente do seu grupo étnico. No que tange à Educação Física, há um agravamento nesse distanciamento, pois ficam priorizados os esportes, em detrimento à

cultura corporal regional, rica e complexa por ser território de povos indígenas, quilombolas e caiçaras.

Se diante de tamanha riqueza cultural existe essa escassez na implementação prática da lei nas aulas de Educação Física, é possível crer que esse déficit é ainda maior em regiões onde não existem relações diretas com os grupos étnicos citados.

Quando questionados se vivenciaram algum jogo ou brincadeira indígena na aula de Educação Física, novamente as respostas coincidiram: a maioria dos estudantes não teve experiências com jogos e brincadeiras indígenas, com exceção do estudante indígena 3 que afirmou: “*Sim, posso colocar eventos como peteca e rodas* (ESTUDANTE INDÍGENA 3)”

Já o estudante não indígena 8 disse ter participado de corridas, às quais associou à atividade indígena. O estudante não indígena 10 disse que sim, declarou ter participado de jogos ou brincadeiras indígenas, porém não quis declarar quais.

Se alguma manifestação apareceu como pertencente à cultura indígena, porém, não foi explicada ou ainda enfatizada, o que demonstra a falta de contextualização das atividades corporais de matrizes indígenas que por vezes se naturalizaram no cotidiano brasileiro. Esta conduta não dá visibilidade ao arcabouço de jogos, brincadeiras, rituais, que deveriam ser aproveitados de maneira contextualizada, valorizando suas origens, identidades étnicas, corporeidade indígena, que pertence à gênese identitária do Brasil. A reprodução e a não desconstrução reafirma a opressão do mundo moderno que remete à colonização citada por Melo *et al.* (2020), como se os indígenas não fossem capazes de lutar por seus interesses, não produzissem riquezas culturais, como se dependessem da tutela da cultura corporal dos não indígenas para serem lembrados.

Ao serem questionados sobre as brincadeiras que acreditavam ser de herança dos indígenas e já naturalizadas na cultura dominante, todos os participantes disseram peteca. A peteca é uma prática recreativa de origem dos indígenas brasileiros, que a praticavam junto a outras atividades rituais e para aquecimento corporal no inverno. A palavra peteca vem do tupi, que significa bater com a mão e, em algum momento em suas vidas escolares, os estudantes tiveram contato com alguma história sobre os povos indígenas do Brasil. As etnias que centralizaram a prática da peteca se localizavam em Minas Gerais.

A peteca é uma modalidade das olimpíadas indígenas chamada de *Peikrãñ*. Os jogadores ficam dispostos em círculo, arremessam a peteca (feita com palha de milho), com a palma da mão de um lado para o outro. O objetivo da competição é manter, o maior tempo possível, a peteca no ar, passando de um para o outro. O jogador que a deixar cair, será perseguido até ser alcançado pelos outros jogadores. Então, o jogo recomeça. A atividade poderia ser aplicada nas aulas de Educação Física. Porém, “[...] a inserção da temática nos currículos escolares encontra diversos desafios e impasses, como o racismo institucional que ocorre desde o desconhecimento da referida Lei, ao descrédito com as ações que venham atender às suas exigências” (MELO *et al.* 2020, p.6).

Em relação ao conhecimento da Terra Indígena, apenas os estudantes indígenas e moradores de Rio Pequeno declararam conhecer

o local. Existe interesse dos estudantes não indígenas pela inserção da temática nas aulas. A última pergunta ao grupo foi se eles gostariam de vivenciar a cultura indígena nas aulas de Educação Física e as respostas foram:

*Gostaria sim, porque eu acho legal a gente saber um pouco sobre, e fazer em prática, eu acho legal (ESTUDANTE NÃO INDÍGENA 4). Gostaria também, acho 'da hora' a cultura indígena (ESTUDANTE NÃO INDÍGENA 5).*

*Eu gostaria sim. Porque 'tipo', 'pra gente' desenvolver melhor também essas culturas, sabe, porque tem bastante gente que não se desenvolve por causa disso. Eu gostaria (ESTUDANTE NÃO INDÍGENA 6).*

Não se trata de curiosidade, existe a necessidade de conhecimento, afinal os estudantes convivem com um grupo étnico representado nos livros didáticos como se não mais existissem. No entanto, ali estão vivendo, produzindo, conhecendo, interagindo, vivenciando experiências da cultura escolar. Isso leva os estudantes ao questionamento, ao incômodo, que talvez não tivessem oportunizado anteriormente. Há a vontade de os indígenas mostrarem e 'manterem' a cultura, as tradições, os valores, o 'resgate' cultural, e tornarem-se visíveis para uma sociedade que não os reconhece e que acreditava no desaparecimento deles (ROCHA FERREIRA *et. al.*, 2008).

Os estudantes não indígenas 7 e 8 pontuaram sobre a repetição dos conteúdos apresentados nas aulas de Educação Física.

*Eu gostaria, porque todas as aulas de Educação Física que a gente tem é a mesma coisa, entendeu, aí seria melhor (ESTUDANTE NÃO INDÍGENA 7).*

*É sim, porque as aulas de Educação Física do CEMBRA são poucas atividades que têm, e os professores não ensinam, só dão a bola e você brinca do que você quer. Com as brincadeiras indígenas, tem como nós aprender e naquele tempo, melhorar o físico (ESTUDANTE NÃO INDÍGENA 8).*

Diante de tamanha vastidão de conhecimentos e conteúdos que abrangem a Educação Física, esse cansaço, demonstrado na fala dos estudantes, encontra amparo em uma visão ultrapassada que coloca o esporte institucionalizado ou ainda jogos e brincadeiras do universo não indígena, ignorando outras fontes como a indígena, caiçaras, quilombolas, ou seja, cultura corporal de grupos minoritários marginais à Educação Física, apesar de sua rica produção 'corpóreo cultural'; utilizando o tempo das aulas para reprodução do que já existe como conteúdo central da Educação Física, visão que por vezes prioriza a técnica, em outras ocasiões não prioriza conhecimento algum (seja

hegemônico ou não), apenas permite que aquele momento seja para os educandos fazerem o que quiserem (o famoso rola a bola), como fora citado nas falas dos educandos, tais como: o desprezo às vivências que os estudantes trazem, as suas distintas culturas, as regionalidades.

Em contrapartida, o colégio CEMBRA tem utilizado a legislação em seu planejamento; ficando a cargo do corpo diretivo e da coordenação pedagógica as práticas de introdução da temática de matriz indígena na escola, conforme fora enfatizado pelos professores entrevistados. Vale salientar que, apesar de a escola chamar para si a abordagem temática, cabe aos professores de Educação Física compreender o seu papel na implantação da lei em seus planejamentos e ainda a contextualização em suas aulas. Apesar de esta discussão ter começado no final da década de 1980, quando se trata de ‘chão’ da escola essas práticas elitistas e excludentes se perpetuam, o que é demonstrado na fala dos estudantes não indígenas e corroborado pelos estudantes indígenas: *“Eu gostaria sim, de conhecer mais as brincadeiras indígenas e a Educação Física é mais aulas repetitivas, então, seria muito legal.”* (estudante indígena 2). A estudante indígena 2 fala sobre a importância dos outros (os não indígenas) conhecerem sua cultura: *“Eu gostaria sim, para conhecerem melhor.”*

## Implicações

O estudo buscou as opiniões de docentes de Educação Física e de discentes indígenas e não indígenas do Colégio Estadual Engenheiro Mario Moura Brasil do Amaral (CEMBRA), localizado em Paraty – Angra dos Reis, Rio de Janeiro – de forma a verificar se as experiências dos estudantes indígenas da aldeia indígena Rio Pequeno são aproveitadas pelos professores de Educação Física no processo de ensino e aprendizagem.

A norteadora: o repertório cultural dos estudantes indígenas, da aldeia Rio Pequeno, é observado no planejamento das aulas pelos professores de Educação Física nas escolas de Paraty onde os indígenas estudam? – foi âncora para nosso trabalho. Os achados mostram que elementos da cultura indígena não são abordados nas aulas de Educação Física. Foi revelada a falta de compreensão da importância da temática dessa cultura na fala dos professores, quando se entende que não apenas os esportes, jogos e brincadeiras não indígenas deveriam compor o currículo da Educação Física, principalmente, nesta instituição de ensino especificamente. Mas o que salta aos olhos é que as aulas de Educação Física, nesta escola, não desenvolvem qualquer tipo de conteúdo, segundo as falas dos educandos que participaram do estudo. Esta escola recebe vários alunos indígenas da aldeia Rio Pequeno, mas não se debruçar na atualização da lei – ou, ainda, falta-lhes aprofundamento teórico sobre a temática de matriz indígena para criar uma abordagem didática nas aulas.

Este estudo não pretende culpabilizar os indivíduos ou a instituição. Coube-nos apontar o deficit, o que já é feito e o que falta fazer, descobrir

o motivo da falta de aproveitamento da cultural indígena foi o cerne. Nesse sentido, o estudo demonstrou que a maior dificuldade se encontra na falta de uma formação específica dos docentes na temática em questão que possa nortear os caminhos para a implementação da cultura corporal indígena como parte da cultura corporal de movimento, ou seja, pertencente ao currículo de Educação Física. Entender essa lacuna é fundamental e urgente para que não mais a cultura indígena seja esquecida no currículo.

É necessário discutir o aumento de ataques aos povos originários nos últimos anos, ancorados na política do atual Governo Federal de deslegitimação da luta indígena, com intuito de acabar com a proteção de áreas demarcadas e entregar ao garimpo; sendo que antes mesmo de conseguir ‘passar a boiada’, como declarou o Ministro do Meio Ambiente, houve aumento demasiado do garimpo ilegal em terras indígenas. Uma resolução da Fundação Nacional do Índio – FUNAI de número 4, publicada no dia 22 de janeiro de 2021 – estabelece uma série de critérios para um processo de hétero identificação indígena, que tem por objetivo padronizar e dar segurança jurídica, evitando fraudes na obtenção de benefícios sociais garantidos aos povos indígenas na legislação. O que significa isto? Querem atacar a autodeclaração? Essa norma é um ataque direto para homogeneizar os povos distintos a algumas características fenotípicas. Mais uma tentativa de atacar e criar preconceitos aos indígenas, sendo que a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) destaca que a consciência da identidade indígena é o critério que deve ser observado para determinar os povos indígenas.

Em maio de 2020, o então Ministro da Educação do Brasil demonstrou ultraje e ignorância ao declarar em rede nacional que odeia o termo ‘povos indígenas’. Por esse tipo de fala e comportamento praticado pelos principais gestores educacionais no país, torna-se urgente a representatividade da matriz indígena na escola, não apenas a tematizando em datas comemorativas como no ‘dia do índio’, mas que seja implantada nos planejamentos de ensino de forma contextualizada e aplicada de forma inter-transdisciplinar, possibilitando quebrar paradigmas e preconceitos aos componentes da formação da sociedade brasileira, silenciados no passado pelo olhar etnocêntrico dos europeus e no presente pela reprodução das desigualdades na educação; seja através de um currículo ultrapassado, seja pela nova BNCC que tira a contextualização, que é a abertura para interdisciplinaridade, leitura social e combate à colonização cultural sistêmica. Dessa maneira, a Educação Física perde sua capacidade de formação de pessoas autônomas e o movimentar-se retoma o caráter de movimento pelo movimento.

A Educação Física que extrapola a sala de aula, que pode representar, com o corpo em movimento, diversas questões sociais, que consegue romper o padrão das aulas engessadas, teve alterações significativas na nova BNCC. Evidenciou-se o retrocesso das conquistas de décadas de luta pela identidade da disciplina, para mostrar que ela não possui conteúdos complementares a nenhuma outra disciplina, mas que é fundamental em si. Portanto, entende-se a Educação Física como parte

representativa da formação dos educandos como indivíduos problematizadores, reflexivos, criativos e com consciência social. Não haverá retrocesso, caso haja uma ação coletiva, ou seja, inter-transdisciplinar para avançar com a educação libertadora (MILLEN NETO; FERREIRA; SOARES, 2011; LAHIRE, 2006; RIBEIRO, 1996).

A fala dos discentes indígenas e não indígenas evidenciou o desejo de conhecer novas propostas educacionais na Educação Física. Foi declarado desinteresse na aula pela repetição dos conteúdos e ainda pelo conhecido termo 'rola bola', caracterizado pelos discentes nas falas descritas. O estudo demonstra um recorte da realidade, de convivência direta com grupos étnicos originários e que, nesse contexto, a Educação Física não consegue atingir a legislação vigente de obrigatoriedade da temática indígena, retornando, pelo menos, nessa instituição de ensino, ao paradigma esportivizante.

Descolonizar a Educação Física é o princípio norteador para pautar uma abordagem inter-transdisciplinar crítica, que prioriza os estudantes como atores fundamentais ao processo, abandonando os ecos tecnicistas esportivizantes (esporte de rendimento), que são legitimados de maneira hegemônica. Pensar a Educação Física contemporânea e na abordagem da matriz indígena é compreender que a cultura corporal não pode estar limitada à hegemonia e sim aberta à diversidade, e, por que não dizer, à igualdade que os diferentes proporcionam. É válido deixar pontuado que a invisibilidade de determinados grupos é proposital e ligada a interesses socioeconômicos e políticos.

O principal anseio do estudo é levantar questionamentos a respeito dos grupos sociais invisibilizados, silenciados, para que estes façam parte das discussões a respeito do currículo e da legislação em relação não só à Educação Física, como da educação formal no âmbito educacional brasileiro.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. F. T. '**Guarani Kaiowá**', Povos Indígenas do Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.

AZEVEDO, M. et al. **Guarani Retã**: povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai, 2008. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/caderno\\_guarani\\_%20portugues.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/caderno_guarani_%20portugues.pdf). Acesso em: 12 de março 2022.

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases**, nº 9.394 de Dezembro 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm). Acesso em: 12 de março de 2022.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: temas transversais terceiro e quarto ciclos. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de Março de 2008. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm) acesso 24 ago. 2022.

CANDAU, V. M. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios. In: CANDAU, Vera Maria. **Cultura(s) e educação**: entre o crítico e o pós-crítico. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

COULON, A. **Etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

CRELIER, C. M.; SILVA, C. A. F. Africanidade e afrobrasilidade em educação física escolar. **Movimento**, v. 24, p. 1307-1320, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/81656>. Acesso em: 14 ago. 2022.

DAOLIO, J. **Educação Física e o conceito de cultura**. Campinas: Autores Associados, 2004.

FUNAI. Brasília. Disponível em: [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br). Acesso: 12 mar. 2022.

FREIRE, J. R. B. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano** (CENESCH), v. 1, n. 1, p.17-33, 2000. Disponível em: [https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2534828/mod\\_resource/content/1/Cinco%20ideias%20equivocadas%20sobre%20o%20indio%20.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2534828/mod_resource/content/1/Cinco%20ideias%20equivocadas%20sobre%20o%20indio%20.pdf). Acesso em: 24 ago. 2022.

GARFINKEL, H. **Estudos de etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

IBGE. Censo Brasileiro de 2010: **Características gerais dos indígenas**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IBGE. **Documentação do Censo 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

SILVA, Carlos Alberto Figueiredo da; OLIVEIRA, Fabrícia Estevam de. Cultura corporal indígena: experiências dos estudantes indígenas da aldeia Rio Pequeno na rede pública de Paraty. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 90-112, mai./ago. 2022.

GONÇALVES, C. H. R.; Da Silva, C. A. F. Transidentidades para uma educação física acolhedora. **Movimento**, v. 27, p. 65, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/116297>. Acesso em: 24 ago. 2022.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 17, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KKxt4zRfvVWbkbgsfQD7ytJ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 24 ago. 2022.

MELO *et. al.* Interculturalidade e a temática indígena na educação infantil. **Acta Scientiarum Educ.**, v. 42, e43470, 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7393234.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2022.

MILLENNETO, A. R.; FERREIRA, A. C.; SOARES, A. J. G. Políticas de esporte escolar e a construção social do currículo de educação física. **Motriz**, v.17, n. 3, p. 416-23, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/motriz/a/ckCYKLyCs8HnxvwMF4Y3mqh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 ago. 2022.

MORGAN, D. **Focus group as qualitative research**. Qualitative Research Methods Series. London: Sage Publications, 1997.

NEIRA, M. G. O. Multiculturalismo Crítico e Suas Contribuições para o Currículo da Educação Física. **Revista do Departamento de Educação Física**, v. 1, n. 1, p. 3-29, 2016. Disponível em: <http://cp2.g12.br/ojs/index.php/temasemedfisicaescolar/article/view/628/0>. Acesso em: 24 ago. 2022.

NEIRA, M. G. Teorias pós-críticas da educação: subsídios para o debate curricular da Educação Física. **Dialogia**, v. 2, n. 14, p. 195-206, 2011. Disponível em: [http://www.gpef.fe.usp.br/teses/marcos\\_25.pdf](http://www.gpef.fe.usp.br/teses/marcos_25.pdf). Acesso em: 24 ago. 2022.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIOS, C. A.; URQUIZA, A. H. A.; PRADO, J. H. Reflexões sobre o agronegócio e a exposição à pandemia da covid-19 nas terras indígenas Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul. **Tellus**, p. 9-33, 2022.

ROCHA FERREIRA, M. B. et. al. Jogos Indígenas, realizações urbanas e construções miméticas. **Ciência e Cultura**, v. 60, p. 47-49, 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a20v60n4.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2022.

ROQUE, L. F., & SILVA, C. A. F. Are there Opportunities for Blacks in Brazilian Sports Command? The Case of Football. **International Journal of Humanities and Social Science**, v. 11, n.6, p. 40-49, 2021. Disponível em: [http://www.ijhssnet.com/journals/Vol\\_11\\_No\\_6\\_June\\_2021/5.pdf](http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_11_No_6_June_2021/5.pdf). Acesso em: 24 ago. 2022.

LAGES, M. F. **Atitudes e valores perante a imigração**. Lisboa: ACIME, 2006.

LAHIRE, B. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

NUNES, L. P.; POSSATO, B. C.; DOS SANTOS, J. P. Afinal, somos todos iguais?: a invisibilidade da temática indígena no ambiente escolar. **Espaço Ameríndio**, v. 16, n. 1, p. 171-180, 2022. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/123762>. Acesso em: 24 ago. 2022.

PERES, J. D. J. P., DOS SANTOS, R. F., CORREIA, A. M., & DA SILVA, C. A. F. Primeiros jogos mundiais dos povos indígenas: uma análise da percepção dos espectadores. **Motrivivência**, v. 31, n. 59, p. 1-24, 2019. Disponível em: [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-80422019000300006](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-80422019000300006). Acesso em: 24 ago. 2022.

SILVA, C. A. F.; VOTRE, S. J. **Etnometodologias**. HP Comunicação e editora. Rio de Janeiro, 2012.

STUMPF, B. O.; SITO, L. R. S.. “Toda a história estava na língua”: reflexões sobre línguas e linguagens em licenciaturas indígenas de Brasil e Colômbia. **Espaço Ameríndio**, v. 16, n. 1, p. 137-170, 2022. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/123714>. Acesso em: 24 ago. 2022.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

WITTMANN, L. (Org.). **Ensino (d)e História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

---

Recebido em: 28/06/2022 \* Aprovado em: 27/08/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# **JELLYFISH ANTICS [LAS TRAVESURAS DE LAS MEDUSAS]: BELLEZA, INDIVIDUACIÓN Y EXPERIENCIAS TRANS EN EL CARIBE INSULAR COLOMBIANO<sup>1</sup>**

**ANGE LA FURCIA<sup>2</sup>**

UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, INGLATERRA

<http://orcid.org/0000-0002-2508-5560>

---

**RESUMEN:** *en este artículo se exploran las experiencias vividas de la belleza de mujeres trans en la isla de San Andrés en Colombia. Se trata de responder a la pregunta sobre las implicaciones que el territorio, la belleza y la insularidad tienen en sus trayectorias biográficas como soporte de la afirmación de la respetabilidad, la individualidad y la autoestima para sortear el desprecio social, el racismo y la discriminación. A través de etnografías de la corazonada y de la revisión de literatura de la región y del Sur Global sobre vida comunal e identidades trans, se abordan las tensiones que generan estas experiencias en la ecología comunitaria. La reflexión dilucida las formas creativas y agénticas en las que las trans se abren paso y acentúan su presencia en el transcurso de las transformaciones del tejido social insular.*

**PALABRAS CLAVE:** *belleza, trans, individuación, Caribe Insular colombiano, comunidad.*

**ABSTRACT:** *This article explores the lived experiences of trans women's beauty on the island of San Andres in Colombia. It seeks to answer the question about the implications that territory, beauty, and insularity have on their biographical trajectories as a support for the affirmation of respectability, individuality, and self-esteem to circumvent social contempt, racism, and discrimination. Through ethnographies of the hunch and the review of literature on communal life and trans identities from the region and the Global South, the tensions generated by these experiences in the community ecology are addressed. The reflection elucidates the creative and agentic strategies in which trans women make their way and accentuate their presence during the transformations of the insular social bond.*

**KEYWORDS:** *beauty, trans, individuation, Colombian Insular Caribbean, community.*

---

<sup>1</sup> Este trabajo es el resultado de idas y vueltas, Luz Gabriela Arango, promotora de los estudios sobre cuidado y trabajo en América Latina, leyó algunas de mis notas de campo en el 2014 cuando avanzábamos en la edición del libro *peluquero* publicado de forma póstuma en 2018. Este texto ha sido previamente presentado en el Instituto de Antropología e Historia en Colombia; en el primer congreso de la Asociación francófona de estudios del Caribe y en el seminario de Feminismos en América Latina y el Caribe en París 8 en Francia. También ha sido expuesto en la Sociedad de Estudios del Caribe, la Asociación de Estudios del Caribe, la conferencia anual del Instituto de las Américas en el Colegio de Londres, en la conferencia Vida Social del Cuidado en CRASSH en la Universidad de Cambridge y en la sección de sexualidades de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Agradezco a mi directora de tesis, la socióloga Mónica Moreno Figueroa, por sus sugerencias y estimulantes provocaciones sobre la belleza y el racismo. Las traducciones del inglés y francés al español son propias.

<sup>2</sup> Magistra en Género, política y sexualidad de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Candidata a doctorado en el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge y miembro de la colectiva QTI de personas trans, queers e intersex de color y del sur global en Inglaterra. E-mail: [al995@cam.ac.uk](mailto:al995@cam.ac.uk)

“Si hay una reina de reinas en San Andrés, esa soy yo, puede haber más bellas, puede haber mejores cuerpos, puede haber cabello largo, nariz perfecta. Si tú preguntas de aquí al fin de San Andrés; todo el mundo te va a hablar de mí. Todo mundo”.

*Norman Pusey Pomare*

“Sista! How are you darling? darling!... *Mara* es un término como pa’ no decir *marica*. Yo estoy sentado afuera, debajo de un palo: ¡*Mara*! y uno voltea, ¡hellooo! Ya uno ya sabe”.

*Ken/y Bowie*

“Muchos clientes no volvieron porque las religiones acá, acá hay unas religiones donde dicen que nosotros transmitimos no sé qué con las manos. Mientras unos dicen que tenemos buenas manos, otros dicen que transmitimos el pecado, el demonio y cosas malévolas, eso dicen ellos”.

*Mary Luz Ardila*

## Introducción

¿Qué tiene que ver la belleza y el territorio insular con las *maras*? ¿Qué tienen que ver la religiosidad y las manos con que todo mundo hable de ti en una isla del Caribe? ¿Por qué hacer del propio cuerpo la extensión de San Andrés haciéndose pasar como la parte por el todo? ¿Qué implicaciones tiene la insularidad para la individualidad en el caso de las *trans*? Si es posible escribir sobre ese Caribe que no les escribe, este es un bosquejo, que, apoyado en sus testimonios, elucidaciones y cansancios, así como en literaturas de la región, cuenta algunas travesuras. Este ejercicio no está lejos de lo que Johan Mijaíl, la autora de *Chapeo*, reclama para sí misma y los demás cuerpos *maricas* de República Dominicana: “ahora entiendo por qué le escribo a una isla que nunca me ha escrito a mí. A una isla donde, todavía, soy una vergüenza (2021, p. 59-60)”.

La belleza es transversal a oficios relacionados con el cuidado como la manicura, peluquería, danza o baile, oferta de servicios sexuales o prostitución, costura, asesoría de imagen, pedagogía o docencia. Ella se refiere a alternativas laborales que le han permitido a la mayoría de las *maras*, *maricas* y *trans*, de diferentes generaciones en la isla de San Andrés, navegar en medio de la precariedad y la discriminación. De manera simultánea, estas ocupaciones móviles, temporales e inestables, para algunas la principal o incluso diferentes actividades realizadas a la vez, se

relacionan también con las trayectorias personales de cuidado de sí y de subsistencia en el tejido social insular. A través de estas labores consideradas en un sentido amplio como trabajo emocional no necesariamente remunerado, se abren espacios de singularización, de apertura, de defensa de un espacio propio a través de los vínculos comunitarios (ARANGO, 2018).

Voy a insistir en las experiencias vividas de la belleza como soporte de la afirmación de la respetabilidad, la individualidad y la autoestima para *sortear* el desprecio social, el racismo y la discriminación. Desde otras latitudes, ya lo advierten feministas como Mónica Moreno Figueroa a propósito de las *lógicas del mestizaje* y su fragilidad en México (2013); Nilma Lino Gomes (2006), Luz Gabriela Arango (2018) y Daphné Bédinadé (2022) en Brasil; Lina Vargas (2003), Kristell Villareal (2017); Jeanny Posso (2018), Mara Viveros y Katherine Ruelle-Orihuela (2021) en la Colombia continental respecto del cuidado del cabello y los servicios estéticos en salones de belleza.

Aquí, sin embargo, quiero hacer mayor énfasis en el *zigzagueo*, la creatividad, las tensiones y los *desanclamientos* que estas experiencias generan en las trayectorias específicas de quienes charlaron conmigo, y yo sigo charlando con ellas. Se trata de dilucidar lo que estas *movidas* -la belleza, la *maricada*, la individuación- revelan y hacen de la historia contemporánea del lazo social sanadresano. En la orilla, en la marea, el individuo cobra relevancia en el agotamiento de las definiciones que lo *anclan siempre y nada más* en términos de sistemas sociales, comunidades homogéneas o totalidades insulares. Y aún más en la isla, porque vivir en el anonimato es toda una paradoja. Si sus habitantes se conocen, así sea a lo lejos, entre sí, no todas las trans, que son pocas, son amigas, y no suelen reunirse entre ellas.

En los últimos años, el hecho de cruzarse en San Andrés no supone la existencia de relaciones de solidaridad armónicas entre unos y otros, persisten también tensiones, riñas, enfrentamientos violentos, distancias, saludos simples, encuentros efímeros. En medio de esta pluralidad de intercambios se abre el espacio a la individualidad en el lazo comunitario para las personas que cuestionan la heteronormatividad y el dimorfismo sexual. Para ellas, la belleza no es un simple concepto o vanidad, sino que sirve de recurso para que puedan afirmar su radical presencia en el territorio.

El caso insular es una comparación regional y una destotalización archipiélica. No es un caso aislado. Aquí se problematizan los análisis del advenimiento del individuo en colectivos usualmente abordados en términos holistas como si estuviesen conformados por identidades transparentes (DUMONT, 1983; MARTUCCELLI, 2010). El miedo comunitario de esa vergüenza de la que habla Mijaíl también reside en la afirmación creativa que hacen Norman, Ken/y Mary Luz de la individualidad en su seno<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> No he modificado el nombre de las personas que han autorizado su uso y el de quienes han fallecido o conocemos poco de sus historias. Lo hago también como un ejercicio de reconocimiento a sus trayectorias.

## Individuos, experiencias de vida trans y una isla en el Caribe:

Ahora bien, ¿de qué Caribe hablamos? Para invocar el interrogante que nos proponen Milagros Martínez Reinoso y Félix Valdés García (2013) desde Cuba, el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina está situado a mil kilómetros de la costa caribeña del norte de Colombia y a doscientos veinte kilómetros de Centroamérica. También comparte fronteras marítimas con Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Jamaica, Haití y la República Dominicana. La región es considerada, desde la más reciente Constitución Política, la de 1991, uno de los 32 departamentos de Colombia y la conforman un conjunto de islas e islotes en el Mar Caribe con una extensión de 52,5 km<sup>2</sup>. En términos administrativos, está compuesta por dos municipios: la isla mayor de San Andrés y las islas menores de Providencia y Santa Catalina con una superficie de 26 y 18 km<sup>2</sup>, respectivamente (GOBERNACIÓN DE LAS ISLAS DE SAN ANDRÉS, 2018).

En el Caribe Insular colombiano cohabitan diferentes poblaciones tras procesos migratorios de larga duración<sup>4</sup>. Estos se inician en las colonizaciones inglesas y españolas en el siglo XVII; las subsecuentes olas migratorias intercaribe y continentales-insulares a finales del siglo XVIII, intensificadas por la *colombianización* de principios del XIX y la declaración de Puerto Libre en 1953. Posteriormente, en una historia muy reciente, un conjunto de categorías étnicas empiezan a circular masivamente para diferenciar la heterogeneidad de sus habitantes, entre ellos, quienes llegaron a definirse como *raizales* (VALENCIA, 2008; TORRES, 2013; GONZÁLEZ, 2015).

---

Otros nombres han sido cambiados cuando se hace uso de información sensible que compromete y atenta contra su privacidad.

<sup>4</sup> Si bien los indígenas miskitos visitaban temporalmente el territorio, fueron los colonizadores británicos quienes se instalaron en las islas tras su llegada en la embarcación *Sea Flower*. Adjudicándole el nombre de *Henrietta or Andrea, Old Providence and Kathleen*, formaron una colonia puritana durante el largo transcurso de la trata transatlántica de personas esclavizadas. *The Company of Adventurers of the City of Westminster (La compañía de los aventureros de la ciudad de Westminster)* fue la segunda colonia puritana, después de la instalada en Massachusetts, hoy Estados Unidos, en lo que se conoció como el *Nuevo Mundo*. Ella estaba inspirada en los preceptos del calvinismo en una región desde muy temprano reconocida por su ubicación geográfica "in the heart of the Indies and the mouth of the Spaniards" "en el corazón de las Indias y en la boca de los españoles" (NEWTON, 1914, como se citó en CRAWFORD, 2009, p. 17; RANOCCHIARI y CALABRESI, 2016). El complejo colonial de alta densidad se afianza con la llegada desde finales del siglo XVIII, primero a Providencia y luego a San Andrés, de terratenientes esclavizadores y poblaciones esclavizadas traídas fundamentalmente de África occidental, Jamaica y otras islas del Caribe luego del llamado siglo del olvido de baja intensidad poblacional. Los primeros promovieron el protestantismo como base moral del orden social insular (NEWTON, 1914; PARSONS, 1956/1985; WILSON, 1973/2004; VOLLMER, 1997; FORBES, 2002; HOWARD, 2014; SOLANO, 2014a).

**Mapa 1** - Ubicación de San Andrés, Providencia y Santa Catalina en el Mar Caribe.

Fuente: Vector Maps. *Creative Commons Licence* (LONDOÑO and GONZÁLEZ, 2017, p. 86).

Los raizales “cualquiera que sea su origen, en la actualidad (...) son un grupo étnico en Colombia (...) de los denominados angloafrocaribeños, con rasgos que expresan sus distintas mezclas, protestantes o católicos, y de habla creole, inglesa o hispana (TORRES, 2013, p. 12). En la isla también habitan descendientes de otras islas del Caribe o de Centroamérica; de inmigrantes de la Colombia continental conocidos habitualmente como *pañas* (*panyas*); de origen sirio y libanés, habitualmente llamados "turcos", y de una minoría proveniente de China (PARSONS, 1956/1985; WILSON, 1973/2004; VOLLMER, 1997; FORBES, 2002; TORRES, 2013; VALENCIA, 2015; GONZÁLEZ; 2015)<sup>5</sup>.

Los raizales son reconocidos como grupo étnico dentro de un discutido y problemático marco multicultural de la Constitución de 1991 basado en la “etnización de la negritud” (RESTREPO, 2004). Esta hizo especial referencia a la experiencia continental de la población afrocolombiana de la

<sup>5</sup> En el Censo de 2005, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) reportó 30.565 personas autoreconocidas como raizales que representan el 0,07% de la población total de Colombia. Menos de 20.000 hablan creole y el 5,76% no ha adquirido la lengua y en cambio ha aprendido solo el español (RAMÍREZ-CRUZ, 2017, p. 107). De acuerdo con el componente étnico-racial, los datos muestran un registro de personas que no se consideran pertenecientes a ninguna etnia (mestizos y blancos) de 42,9 %; raizales de 39,4 %; negros, mulatos, afrocolombianos o afrodescendientes de 17,6 % e indígenas de 0,1 %. Por su parte, la Encuesta de hábitat y usos socioeconómicos de 2019 registra una población raizal de 52,3%; una que considera no pertenecer a ningún grupo étnico de 37,6%, y una negra, mulata, afrocolombiana o afrodescendiente de 10,11%. Los anteriores datos son más confiables, debido a que el último registro poblacional de 2014 y el censo de 2018 realizados en el archipiélago han sido criticados por sus imprecisiones estadísticas, sus deficiencias en la recolección de información y su alta omisión.

Costa Pacífica (VALENCIA, 2011; GONZÁLEZ, 2015). El modelo de "comunidades negras" *indigenizó* a la población haciendo que los raizales se autoidentificaran sólo en términos de etnicidad en *contrapunto* con el modelo de integración continental blanco-mestizo católico que atribuyó derechos especiales a indígenas (VALENCIA, 2011; GARCÍA TAYLOR, 2017). En el artículo 310 de la carta constitucional, la población es definida como "comunidades nativas", y en la vida cotidiana o como estrategia de identificación política, se utilizan categorías en pugna tales como isleños, *nativos*, raizales, indígenas raizales, nativos/isleños, isleños-raizales (VALENCIA, 2011; TORRES, 2013; GONZÁLEZ; 2015).

el término Raizal derivado del español (Raíz "en inglés *root*" + *al* 'un sufijo para formar adjetivo que indica una relación con esa raíz') se ha transformado en un término más específico para significar 'alguien que tiene sus raíces en las islas', es decir que sus ancestros son de la isla (RAMÍREZ-CRUZ, 2017, p. 13) (traducción ligeramente modificada).

La creación de estas clasificaciones étnico-raciales ha hecho difícil la integración de las particularidades de los raizales en la historia de las poblaciones de ascendencia africana (VALENCIA, 2015). Como ha señalado Sharika DeShawn Crawford (2009, p. 8), "en su entrada sobre Colombia en la Enciclopedia Africana (*Africana Encyclopedia*), el antropólogo británico Peter Wade sólo dedica tres frases a los habitantes de San Andrés y Providencia". Según él, "esta población pertenece histórica y culturalmente a un complejo cultural antillano formado bajo la influencia colonial británica, pero desde la década de 1950 han sido objeto de una incorporación formal dentro de la nación colombiana" (1999, p. 475-477). Además, desde la temprana *colombianización*, la conversión al catolicismo, así como el olvido y la falta de autonomía por parte del Estado colombiano crearon desconfianza y recelo frente a las poblaciones migrantes, especialmente la de los denominados pañamanes (*spanish men* o *pañas*), continentales hispanohablantes (VALENCIA, 2015; GARCÍA TAYLOR, 2017).

Este escenario contemporáneo de antagonismo ideológico entre raizales y *pañas* o continentales ha atravesado el debate público y ha servido como un metarrelato que encapsula y diferencia las experiencias de maras y trans sobre la base de referentes identitarios, culturales y ocupacionales (POSSO y LA FURCIA, 2016). Esta separación tajante juega un papel muy importante en la discusión general sobre el acceso a derechos y perturba y hace ruido en los relatos de unas y otras. No obstante, no es esta disputa política la que ellas movilizan en su vida diaria puesto que han tratado de mantener relaciones de convivencia pacíficas en el archipiélago y han evitado la confrontación política étnica. Más bien, la historia poblacional de la isla y el discurso multicultural de los noventa han reforzado una tendencia que obliga a los individuos a identificarse en términos de etnicidad bajo

interpretaciones cerradas de cultura (VALENCIA, 2011; TORRES, 2013; GONZÁLEZ, 2015).

La tendencia a la diferenciación multicultural también se relaciona con los discursos institucionales de la promoción de políticas públicas LGBTI nacionales y regionales en la que las personas con experiencia de vida trans se convierten en un grupo poblacional específico a partir de la década de 2010<sup>6</sup>. El lenguaje constitucional abre un espacio para el reconocimiento de la retórica del individuo autónomo o del “libre desarrollo de la personalidad” respecto de la sexualidad y la identidad de género. No obstante, este a su vez choca con las experiencias de las raizales que han tenido que representarse en términos de etnicidad y deben escoger entre la autodeterminación y la pertenencia a una comunidad étnica o adscribir a demandas más amplias de la población LGBTI, especialmente la de origen continental que había tenido más espacio en las plataformas de diálogo gubernamentales. Esto ha conllevado a que se les invisibilice y en muchos casos se les niegue (POSSO y LA FURCIA, 2016). Asimismo, lo ha sido para las pocas trans estilistas continentales tras años de esfuerzos por ser respetadas antes de la emergencia de las corrientes multiculturales<sup>7</sup>.

Por consiguiente, respecto del ejercicio de rememoración de las experiencias trans de la isla, por un lado, se alude a las trans migrantes y/o de familias de origen continental, buena parte de ellas de más de cuarenta años dedicadas a la peluquería, el maquillaje y que en algún momento de su trayectoria profesional han ejercido el trabajo sexual o la comercialización de prendas de vestir. Por otro, las maras y trans raizales, de menos de cuarenta y más de veinte años, que en los últimos años adquiere mayor reconocimiento en la población isleña, dedicándose a variados oficios, como la danza, la oferta de servicios sexuales o prostitución, los espectáculos y la asistencia en cocina en hoteles, la manicura, la asesoría de imagen o incluso la docencia.

Los primeros acercamientos del gobierno local a la población trans se empiezan a desarrollar a través de la creación de un Comité de Derechos Humanos LGBTI adscrito a la Secretaría de Desarrollo Social del departamento bajo el decreto 0293 del 13 de octubre de 2013. Buena parte de sus participantes se dedicaba a los oficios de la belleza, especialmente a la peluquería y hacían parte de la diáspora continental colombiana. Este interés se inscribe en una tendencia transnacional. Se trata de las acciones del Estado para promover los derechos de las personas LGBTI en Colombia,

---

<sup>6</sup> Uso la sigla LGBTI tal y como ha sido difundida entre los colectivos locales y fundamentalmente como figura y aparece en la formulación de programas sociales y políticas públicas en el contexto institucional local.

<sup>7</sup> Este modelo gubernamental está basado en la clasificación de grupos poblacionales, como mujeres, raizales, adultos mayores, afrodescendientes y jóvenes. Como resultado, los individuos deben compartimentar sus diferentes experiencias o redefinirse en términos de pertenencia a un colectivo específico. Por lo tanto, las demandas de autonomía individual se confunden con las de los grupos. Asimismo, la politización LGBTI ha estado ligada a los tejes y manejes de la administración pública, al asistencialismo y a redes de partidos políticos, organizaciones externas o líderes que buscan oportunidades políticas en grupos minoritarios.

particularmente a través de las estrategias del Ministerio del Interior. De manera concomitante, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) intima a los firmantes de la Convención Americana de Derechos Humanos a reconocer los derechos a la población. En 2016, el gobierno nacional adopta la Política Pública Nacional para Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero e Intersexuales de Colombia. Esta política fue finalmente aprobada por el Decreto 762 de 2018.

Luisa Fernanda Sarmiento fue la primera y única representante trans del comité de derechos humanos creado en el seno de la secretaría de Desarrollo Social. Luisa, de 40 años, estilista y asesora de modelos, caribeña nacida en Corozal, Sucre, y criada en San Andrés, solía ser líder de la Fundación Amigos del Mundo Diverso (otrora Amigos del Mundo LGBTI) creada entre los años 2012 y 2013 en el seno de un salón de belleza, cuando fueron promovidas por vez primera las políticas públicas de género y LGBTI<sup>8</sup>. Este trabajo también fue apoyado por el interés de Emiliana Bernard Stephenson, defensora de los derechos de las mujeres y periodista raizal providenciana, directora del Canal Regional *Tele Islas*, entonces secretaria del interior de la exgobernadora Aury Guerrero Bowie. En 2014, cuando llegué por vez primera a la isla, Luisa y yo nos conocimos en una de las reuniones de este comité. En la peluquería, mientras mirábamos la grabación de uno de los primeros reinados trans en San Andrés, ella me enseña que:

No, contadas, o sea, contadas somos con los dedos de una mano casi cinco, ¡Ah! la muchahita que viste en el video, a Sara, ella vivía y trabajaba acá precisamente con nosotros, pero ella se fue para Barranquilla y no ha vuelto, me imagino que regresará, pero así declaradas, trans, trans, como tal, Mary Luz, Alana, y yo, ¡ah! y Sara. Pero ya transformistas como tal, pero de pronto para shows o eventos, pero en su diario vivir, normales. A esa niñita "La Leche", que no me le sé el nombre, sé que le dicen "La Leche", está como en el trance de que todavía no sabe si es trans o si es gay normal o no sé porque hay días que se viste de hombre, hay muchos días que se viste pues femenina, hay días que se corta el pelo, hay días que se lo deja crecer. Ella como que todavía no sabe, todavía no ha decidido qué personalidad quiere llevar, entonces eso es lo que está pasando con ella, pero de resto ya las que te mencioné anteriores, por lo menos Mary Luz tiene añísimos viviendo en San Andrés, muy bonita; Alana, ya está

---

<sup>8</sup> Víctor Meza y otro conjunto de estilistas disidentes de las sexualidades normativas propusieron desde sus inicios una corporación de defensa de derechos de la población LGBTI en la isla. La iniciativa no logra consolidarse dada la fragilidad de la estructura organizativa y comunitaria.

posesionada, Sara que lastimosamente no se encuentra en la isla y yo<sup>9</sup>.

Dentro de su universo biográfico, tanto para Luisa como para las otras estilistas, las trans de la isla son continentales. Sin embargo, el lenguaje institucional de las políticas públicas perturba las percepciones de unas y otras al esperar que la población se nombre en términos de identidades trans como si se tratase de comunidades uniformes en contextos donde las formas de auto-identificación son plurales. En general, si bien no solo entre individuos que cuestionan la heteronormatividad y el dimorfismo sexual se habla de “un montón de maricas en el archipiélago”, las historias de vida trans son una minoría. Las estilistas trans defienden el haber sido las pioneras y consideraban hasta hace poco que entre las raizales no había alguna como ellas. Las primeras hacen parte de la diáspora continental que llega en busca de mejores oportunidades laborales desde la apertura del modelo de hotelería y turismo posterior a los cincuenta y tras el aumento de la demanda de servicios estéticos. Sólo dos de ellas son propietarias trans de sus negocios, aunque alquilen ambas sus establecimientos, Mary Luz de Medellín, la única blanca-mestiza y Alana del caribe continental, quien además ha participado de las campañas por el reconocimiento de los derechos de las mujeres trans.

No obstante, dos historias paralelas que sirven precisamente de referente para las generaciones más jóvenes retrasan bien estas formas de singularización de las experiencias trans entre continentales y raizales. Mary Luz Ardila ocupa un lugar importante en esta genealogía. La conocí en su peluquería junto a su amiga hermana Adriana, y su hija Yesenia, ambas afro-caribeñas. Ella la ha cuidado, educado y protegido como si fuera suya desde el momento en que empezaron a trabajar juntas para apoyarse. Sabían de mi llegada que venía acompañada de un rumor: *“Y como todos hablan ‘¿jay! y tu viste la transexual que vino? (se refiere a mí). No, pero la ví en fotos (risas). Como todos hablan de mí, porque ellos saben que yo soy la única que he luchado en San Andrés por mi sexualidad. Yo soy la única en San Andrés que le puedo ir donde quiera, puedo llegar donde quiera y decir yo soy Mary Luz”*. Para casi la totalidad de pobladores, Mary Luz de 59 años, es considerada la primera trans que llega a la isla. Se muda desde Medellín en los años ochenta invitada por un amigo gay estilista para trabajar en una peluquería cuya propietaria era raizal:

Pero en mi tiempo eso era un tabú, y yo era la única, yo no podía salir, yo salía y idios mío!, era horrible. Tanto que una vez un policía estaba en un supermercado y me dice que me va a llevar a la inspección de policía ¿por qué, por qué?

---

<sup>9</sup> No tuve la oportunidad de interactuar con Sara, quien vivía en su ciudad natal, Barranquilla, en el Caribe continental. Falleció en abril de 2018. Su funeral fue objeto de una celebración organizada por la población local. Fue reconocida como líder de la comunidad.

¿qué te estoy haciendo? Porque usted es un hombre. Y yo le dije, ¿sí, yo soy un hombre vestido de mujer?, yo soy una travesti, yo decía travesti porque en aquel entonces no existían las especificaciones. Y me paré en la raya y le dije, usted me saca de aquí, pero me saca muerta, o me lleva con toda la patrulla porque yo no estoy haciendo nada, yo tengo total derecho a ser y sentir como yo soy. Y eso fue horrible, si es horrible ahora, ¿no se acuerda la vieja que pasaba por el salón y se echaba la bendición cuando me veía? (...) *Adriana*: y nunca la volví a ver, sí, pasaba todas las tardes. Muchos clientes no volvieron (...) Una vez un lancharo de esos me ha quitado el brasier y me dijo, y ¿usted qué es lo que tiene ahí? ¡Pra! Me dejó con las téticas al aire delante de todo el mundo en la playa. Esa fue una vergüenza horrible para mí. Y aquí, aquí para la gente era un tabú, ahora ya no.

Paralelamente a la historia de Mary Luz, no hay ninguna duda de que en la isla, como bien se dice y ella lo proclama, Norman Pusey Pomare es *la reina de reinas*. Norman nació el 16 de octubre de 1965 en el seno de una familia descendiente de personas esclavizadas libertas de las tierras pertenecientes al francés Pomaire del tradicional barrio La Loma, corazón de la población raizal de la isla. Desde 2015, ha aspirado a ser diputada de la Asamblea Departamental, el organismo de deliberación pública más importante de las islas, aunque su trayectoria esté prioritariamente relacionada con los oficios de la belleza. Su carrera inicia a finales de los ochenta cuando su hermana Clemencia representa a su barrio en el concurso *Miss Islas*. Desde la época es asesora de imagen, preparadora de reinas y modelos, maquilladora profesional y chef.

Como Mary Luz, Norman no posee título profesional, se ha formado de manera empírica a través de seminarios tanto dentro como fuera de la isla. Ha realizado cursos de maquillaje, talleres de glamour, etiqueta y pasarela con diseñadores de New Jersey y Medellín. No es la única asesora de reinas de belleza. Jed Howard también es diseñador de moda y también se lanzó a la Asamblea departamental en el 2015 y el estilista Ernesto Pomare lo hizo en 2019, entre candidatos raizales, ambos tuvieron un nivel de impacto menor en la opinión pública que el de Norman. En 2017, cuando regresé para hablar de nuevo con ella, le pregunté su punto de vista sobre la historia de las trans narrada desde la perspectiva de las de origen continental.

Bueno, son personas maravillosas, son travestis *regias* y muy conocidas, y muy talentosas, obviamente. Sí, Mary Luz es de fuera, Alana es de fuera, Omar que en paz descansa, la Colcana, muchas, eran de afuera. Aparentemente yo fui el primero en declararse aquí. Aunque eso existió todo el tiempo pero nunca nadie tuvo la personalidad de mostrarse

tal cual soy, sin tapujos ni reservas, pero a mí nunca me importó. Total. De ponerme e inventarme hilos cuando no existían, de patinar con mis *hotpants* y todo lo demás, de vestirme de mujer con tacones y caminar de La Loma hasta el centro y me acuerdo como todos se asomaban a verme, ¡Ay! ¡Ahí viene Norman!, y todo mundo se asombraba y me acuerdo cómo hasta los pastores le prohibían a sus hijos y a los integrantes de su iglesia que me hablaran. (...) Lo que pasa es que muchos no se aceptan. Entonces, no les gusta ser mencionados, ni reconocidos, pero yo siempre pienso que si Dios lo ve y lo sabe todo, yo no tengo nada que esconderle a nadie y el que me quiere como trans, como Norman el gay, bien, y si no, también. Lo más importante es que yo me acepte, porque Dios ve caras y corazones y al fin de cuentas él es el único ser al que vamos a tener que rendirle cuentas y pleitesía en un futuro. Desde el más pudiente hasta el más pobre, me quiere y me respeta.

Las historias de Mary Luz y Norman se entrelazan en un contexto en el que el territorio, la belleza y la religiosidad importan. En sus experiencias vividas de la belleza, a pesar de la violencia policial, el acoso callejero y la discriminación por parte de feligreses, la idea de vergüenza se contrapone a interpretaciones más abiertas de enseñanza, de talento personal y de afirmación de sí en la ecología relacional insular. Para ambas, sus cuerpos y su radical presencia son la extensión de todo el territorio, por encima, incluso de lo que otros digan. La exigencia a toda costa de respeto, de pararse en la raya, deviene en reconocimiento a tener la personalidad, a que hablen de ti, a no rendirle cuentas a nadie, a sentir como yo soy. Ese yo, que hace las veces de la parte por el todo, es el yo hiperbólico comunal, el de los cuerpos que con su extraordinaria presencia recorren más allá de sus orillas el principio y el fin de la isla.

El individuo que se toma como la parte por el todo está vinculado a una concepción de la individuación latinoamericana del “actor metonímico” y no al egoísmo, al individuo como átomo, al *homo economicus*, al voluntarismo o a la elección racional; representaciones canónicas del yo occidental (DUMONT, 1963; MARTUCCELLI, 2010; 2019). Por el contrario, se trata de una experiencia que se opone a la rigidez del individuo soberano moderno que se asume dueño y señor de sí mismo, y se distancia del individualismo institucional que dicta a sus individuos los programas que deben seguir para construirse como sujeto (MARTUCCELLI, 2010; MARTUCCELLI y ARAÚJO, 2010; ARAÚJO, 2021). La presunción canónica de un individuo forjado asimismo bajo el dictado de las instituciones “transmite una interpretación solamente negativa del individuo en la región, y sobre todo de su componente metonímico, reducido a una mera variante del

egoísmo o una actitud irresponsable y antiolectiva (MARTUCCELLI, 2010, p. 249)<sup>10</sup>.

Este actor metonímico “no cesa de sentirse asaltado por un desafío mayor. Saber-se-sentirse- en el fondo solo. Pero una ‘soledad’ que, cualesquiera que sean sus raíces existenciales, es antes que nada un *solipsismo societal* (MARTUCCELLI, 2010, p. 248). Es decir que esta idea de ser la primera, de ser la única, de sentirse sola, como la de Mary Luz y Norman, es la de un individuo que a su vez se soporta en redes comunitarias, en tejidos que le permiten sostenerse a través de los otros, aunque la responsabilidad de la trama recaiga sobre ellas: “*yo le puedo ir donde quiera*” y “*todo el mundo te va a hablar de mí*”. Ambas debieron estar despiertas para activarla porque “hay que ser vivo, rápido, astuto, estar en alerta, pero también y, sobre todo, dado el conjunto de asimetrías ya evocadas, tener cintura para bailar entre todos esos escollos” (MARTUCCELLI, 2010, p. 270). Y por eso, cuando hablábamos sobre la belleza, Norman me decía que hay que sentirse “*tan regia, no digo bella, digo regia*”, una *mariquera regia*, porque el toque de reina no lo tiene cualquiera, “*reina que no tiene ese toque marica, no va a progresar, las reinas que no son muy picaronas y muy regias no tienen éxito rotundo*”. Y la reina de toda la isla es ella, como decían otros estilistas, “*es famosa, la número uno de la isla, está en su tierra, ninguno, nadie, puede pasar por encima de ella*”. No es necesaria ninguna cirugía, ninguna hormona, ningún cambio de nombre, nada de cabello, simplemente ser “*de temple, de personalidad. Bien definida, con carácter*”. Eso es ser regia. Lo que importa no es solo prestar atención a cómo una se arregla, sino, mejor, a cómo se las arregla para salir bien librada.

Por su parte, para Mary Luz, sus espacios de sociabilidad se construyen como redes comunitarias entre mujeres en los lugares socialmente asociados con el mundo doméstico. En su salón de belleza, este espacio comunitario de mayoritaria clientela femenina, se ejecuta el trabajo de cara a las mujeres afrocaribeñas que la buscan. Mary Luz reconsidera el significado de la vejez cuidando de las otras y de sí misma frente a las dificultades encontradas cuando ejercía la prostitución en Italia. Al regresar decepcionada, Mary Luz decide crear su espacio seguro en el seno de su familia blanca-mestiza migrante y parientes afrocaribeñas como ha sido el caso de las relaciones de parentesco mixtas en la isla donde se negocian las diferencias étnicas entre *pañás* y *raizales* (GONZÁLEZ, 2015).

Su historia es similar a la de la estilista y activista Soraya Santiago Solla, la primera mujer trans puertorriqueña en cambiar de sexo en el estado civil

---

<sup>10</sup> Es importante recordar que, como ya lo advertían Tocqueville y Durkheim, “el celo por el propio interés, alejado o en contra de las normas colectivas, es un vicio común a toda la humanidad” (MARTUCCELLI, 2019, p. 13). No se trata de una excepcionalidad de Occidente. Lo que resulta preponderante para tener en cuenta, en cambio, en las diversas experiencias de individuación en diferentes sociedades son “las distintas concepciones del individuo como actor y los diferenciales de legitimidad que se le reconocen a la individualidad” (MARTUCCELLI, 2019, p. 30). Así, “el concepto (de individualidad) apunta al grado de diferenciación o de singularización reconocido o legítimamente alcanzado por un individuo dentro de un colectivo” (MARTUCCELLI, 2019, p. 10).

luego de una cirugía de afirmación de género en 1975 (La Fountain-Stokes, 2021). Su autobiografía fue publicada en 2014, bajo el título “*Hecha a mano: disforia de género*”, el mismo año en que conocí a Mary Luz. En ambas experiencias, como lo señala la antropóloga trans colombiana Andrea García (2018) para el caso de las travestis y transexuales en Bogotá, la expresión “*yo me hice el cuerpo*” da cuenta de la agencia de un individuo que rebasa el estigma del “cuerpo equivocado”, improductivo y falta de coherencia<sup>11</sup>. Por el contrario, sus trayectorias se forjan ante la falta de recursos institucionales de protección, la vulnerabilidad o la prevalencia de un mercado miserable que les obliga a valerse por sí mismas: hacerse por la propia cuenta. “*Yo todo me lo hice de mi bolsillo, mi nariz era como la de ella (se refiere a la mía), mi nariz me la operé yo, mi cola me la hice yo, mis mamas me las hice yo. Todo me lo he hecho yo, así que ya qué voy a pelear*”. Aunque los procedimientos para acceder a la atención médica están regulados legal y constitucionalmente en Colombia, el sistema de salud en San Andrés, como en buena parte del país, es frágil. Solo existe un hospital departamental que ha sido objeto de malversación de fondos públicos. Así que no hay un servicio médico en la isla que ofrezca atención especializada a personas con experiencia de vida trans. Esta falta de protección institucional ha sido también señalada en el caso de los servicios de salud en Guyana (RAMBARRAN y HEREMAN, 2020)<sup>12</sup>.

A menudo, cuando se hace referencia a la idea de hacerse por la propia cuenta, se piensa en los metarrelatos inspirados en el *self-made* (auto-emprendedor) estadounidense, un individuo hecho casi y nada más que por su propio mérito (MARTUCCELLI, 2019). A partir de esta perspectiva, la individualidad es reducida, en el caso de las trans, a la intervención psiquiátrica y quirúrgica basada en diagnósticos médicos, al emprendimiento personal en medio de la precariedad o a la vanidad cosmética. Estas ideas de individuo opacan la plasticidad y creatividad de las experiencias de belleza en el Caribe insular donde la singularización es posible en los tires y aflojes familiares, territoriales y comunitarios, de allí que la belleza no sea un simple asunto de pura vanidad como las teorías euro-norteamericanas sobre la belleza nos sugieren.

Tal es el caso de interpretaciones negativas o normativas sobre el individuo, la apariencia corporal y la belleza (LIPOVETSKY; 1983; LE BRETON, 1990; WOLF, 1990; GIDDENS, 1991; PRECIADO, 2008). En estas lecturas, una causa directa y/o máxima del individuo son el neoliberalismo, la modernidad

---

<sup>11</sup> “el término ‘agéntico’ no hace referencia a la noción de agencia tal como la caracteriza, por ejemplo, Giddens (1991) (la capacidad de actuar y de transformación estructural de los sujetos), sino que designa la generalización de acciones y experiencias distantes, indiferentes, transgresivas o antagonistas respecto a las prescripciones institucionales o convenciones vigentes en una sociedad” (MARTUCCELLI, 2019, p. 26).

<sup>12</sup> El miércoles 22 de junio de 2022 se realizó en el Banco de la República de San Andrés un conversatorio titulado “Derecho vs realidades de la población diversa en el departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”. Algunos funcionarios de la Secretaría de Salud presentaron la ruta de atención a personas trans en el hospital basada en las guías de orden nacional y aseguraron iniciar el proceso de acceso a tratamientos en la isla. No obstante, este no ha sido hasta ahora garantizado de manera oportuna para ninguna de nosotras.

y el consumo en las sociedades contemporáneas, y el individuo hedonista basaría su estética en el principio del beneficio personal y el narcisismo, y esa podría ser además su subversión a las normas, incluso en contra de los grupos o comunidades a los que pertenecen. Interpretaciones de ese tipo trasladadas a la región podrían incluso dar lugar a una amalgama entre la aparente preocupación por la belleza y un perfil de individuo plenamente oportunista en el que el “yo primero” (GIROLA, 2002) se antepone a toda costa a lo que sea, en vez de dedicarse al ejercicio de dilucidar si realmente es esto lo único que la belleza *hace* en la experiencia de las trans.

Si pensamos que la belleza solo *es esto* para cuerpos considerados una vergüenza, asumimos una perspectiva que tiene efectos colaterales y perjudiciales en individuos *desencajados* por opresiones de clase, raza, género, sexualidad, habilidades y generación. Con ella se hace de las personas con experiencia de vida trans responsables de la dominación que viven, reproductoras adrede del *statu quo* y cómplices de un conservadurismo de género. Poca importancia se le da a la manera como sus voces y gestos se expanden en sus propias comunidades, especialmente en el caso de cuerpos que resignifican las ideas normativas de belleza con las que a diario se confrontan. La belleza, en cambio, si la pensamos desde las experiencias del Sur, es frágil, “como una forma de seguir adelante, de esperar, de sentir”; y navegar “el mundo visible no es fácil ni está libre de emociones. Hay ganancias y dolores; la belleza es difícil” (MORENO FIGUEROA, 2013, p. 149-150). La belleza es frágil como el pensamiento *archipiélago*, “intuitiva, amenazada” (...) no sistemática, inductiva, explora lo imprevisto del mundo entero” (GLISSANT, 1996, p. 36). La belleza abre frágilmente el espacio al imprevisto del yo hiperbólico comunal, a la agencia en el individualismo comunitario<sup>13</sup>.

### **Lazo comunitario dual e individuación en el Caribe insular colombiano**

El individualismo comunitario ha sido descrito como una experiencia que tiene lugar en el África subsahariana y en sociedades iraní, turca o árabe-musulmanas donde “el individuo, recurriendo a veces a recursos comunitarios, acentúa progresivamente su individualidad sin romper necesariamente con su comunidad de origen” (LE BOT, 2009, como se citó en MARTUCCELLI, 2019, p. 17). En estas latitudes, las teorías del Norte clausuraron toda posibilidad de pensar la individualización porque, en especial, asumieron el continente africano entero como la alteridad radical del individuo moderno (MARIE, 1997; TIÉKOURA, 1997; MARTUCCELLI,

---

<sup>13</sup> “Este individuo difiere radicalmente del Yo hiperbólico de Walt Whitman, que, profundamente democrático, solo se piensa desde un lazo institucional con los otros” (MARTUCCELLI, 2020, p. 253). Como en el caso de su poema «Canto a mí mismo» traducido por Jorge Luis Borges que inicia con el “Yo me celebro y yo me canto...”.

2019). La clásica vulgata propone: “Por un lado, Occidente, la modernidad y el individuo; por otro, los demás. Todos los demás” (MARTUCCELLI, 2017, p. 35). No obstante, en la experiencia caribeña, una otra clave de interpretación se encuentra en lo que desde muy temprano y con gran agudeza la jamaíquina Sylvia Winter (1992/2017) preveía como parte de las transformaciones de los años sesenta en la región. En línea y más allá de la sagaz crítica del martiniqués Frantz Fanon (1961) al individualismo en su versión occidental, la autora enfatiza que:

como nueva poética, si se propone ser la posterior a los años 60 del *propter nos*, deberá tener su propio sujeto referente (en lugar de nuestro referente burgués actual y su concepción del individuo), ese de un sujeto humano *concretamente individual*. Con tal cambio, el criterio de “por el bien de” será ahora necesariamente (en lugar de la clase media global, cuyo bienestar hasta el presente ha tenido prioridad respecto al bienestar humano, incluso el de su propio hábitat planetario) uno humanizado en carne-y-sangre como especie; medible sólo por el bienestar de cada sujeto individual (...) (p. 420-421).

Esta idea de bienestar que se concreta en el sujeto individual escapa a la hegemónica, y aun así limitada, narrativa del individualismo de países centrales y sus ideas de raza y nacionalidad. Una idea de bienestar que no está lejos de la defensa de dignidad y respeto de las trans en la ecología relacional insular. Individuos de carne y hueso, que, en las retóricas continentales, incluso latinoamericanas, fueron opacados ante la imposibilidad de hacerse la pregunta sobre su existencia en el Caribe.

La expresión *propter nos* que viene del latín y es usada en la liturgia cristiana, *por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo (Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis)*, señala “la comunidad excluyente de lo humano concebido desde la posición de autoridad de los españoles, es decir, del hombre blanco europeo como paradigma del sujeto racional” (ROMÁN-MEDINA y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, 2017, p. 9). Sin embargo, tras su nueva consideración, en contextos donde la idea de comunidad se modifica en relación con la conversión a la fe cristiana y la pertenencia al territorio, como lo es el caso sanadresano, ella abre la posibilidad a interrogarse “por la búsqueda de la explicación de las conductas humanas” (WYNTER, 1992/2017, p. 421), es decir, se trata de, “en sentido opuesto, la reformulación de una religiosidad en términos de fe, de realización individual y valores” (ROY, 2004, p. 68, como se citó en MARTUCCELLI, 2020, p. 214).

Son estos los desafíos estructurales que dan cuenta de las maneras en que lo comunitario cobra sentido en las experiencias trans. Asimismo, ellos revelan cómo las formas de diferenciación y singularización entre continentales y raizales operan haciendo referencia a la expansión del

cuerpo en el tejido social insular y al escrutinio personal con Dios en la forma de realización individual de la fe<sup>14</sup>. Por su puesto existe una referencia de pertenencia amplia al territorio tras el encuentro de diversas poblaciones de diferentes orígenes y la creación de vínculos de permanencia. En todo caso, a diferencia de las estilistas trans de origen continental dedicadas a los oficios de la belleza, las pocas maras o trans raizales dan sentido a su vida desde la referencia a una comunidad de origen que inscribe su historia en la trata transatlántica de personas esclavizadas. La representación cultural que el pueblo raizal hace de sí, así como las versiones contemporáneas basadas en un tabú de la pureza étnica, y de un llamado a las raíces, se relacionan con la línea de color como marcador de belleza y la heteronormatividad. Una vez mientras caminábamos y discutíamos sobre el tema en el 2017, Jeremy Wall Escalona Vizcaíno, quien realizaba sus estudios de administración pública y se dedicaba como asesor de asuntos LGBTI en la Secretaría de desarrollo social, me explicaba que:

Una persona que se viste y que anda por la calle afeminada es el contraste que le da a la comunidad y es allí donde se genera todo lo que es un abuso, te dicen cosas por ahí. Si ya tú eres trans desde hace diez años, no va a ser lo mismo como una persona que quiere ser trans y apenas está saliendo. Te lo doy así, la gente raizal, de aquí de la isla que son conservadores, se rigen bajo lo que predomina aquí que es la iglesia bautista, yo he crecido desde cuna y desde que tú naces siendo raizal se vive en la iglesia, y si tú vas a una casa donde hay una persona raizal de edad y tú le dices que eres homosexual, lo primero que te va a decir es sacar la biblia, porque esa es la creencia. Si tú miras lo que es la historia de la isla, fue descubierta por gente que era religiosa, entonces la religiosidad entra en el concepto de lo racial y de la creencia de las personas.

En el mismo año, cuando conocí a Ken/y Bowie en San Luis, donde me hospedaba, justo en casa de Liliams Román, mi amiga de la asociación *Miss Nancy Land*, hablábamos también de este mismo referente. Ken/y es raizal

<sup>14</sup> Por lo tanto, resulta insuficiente y prejuicioso advertir que el Caribe es el epicentro de un conservadurismo religioso único y omnipresente, pues es preciso recordar que este ha tenido manifestaciones claramente poderosas de las iglesias católicas y protestantes en la plaza pública en la América Latina continental respecto de la llamada ideología de género. Véase el número consagrado a este tema en la Revista latinoamericana de Sexualidad, Salud y Sociedad publicado en 2017, organizado por los antropólogos colombianos Mara Viveros y Manuel Rodríguez. Asimismo, Saba Mahmood (2005) en su investigación en mezquitas de Egipto, por ejemplo, señalaba que el islam Sunní comparte con el protestantismo dos premisas centrales: por un lado, cada seguidor de la tradición puede inculcar sus valores y ser responsable de una disciplina individual; por otro, la creencia se practica en todas las circunstancias de la vida social y no a través de la reclusión en una comunidad religiosa. Este componente de fuero interior, de capacidad de actuar individual y de vínculo con la fe es el que aquí interesa. Desde luego existe una diversidad de credos religiosos que imposibilita la homogenización de todas las prácticas y sus efectos, no obstante, se insiste en un elemento común: la singularización en el seno comunitario que esta genera en las experiencias de vida aquí narradas.

y trabaja como asistente de cocina en uno de los hoteles de la isla; ocasionalmente se dedica a la manicura y ofrece servicios sexuales a narcotraficantes centroamericanos. Al hacer referencia a un aparente regreso a lo natural y al papel del discurso de las iglesias en San Andrés, ella enfáticamente me comenta que “eso se llama acá *go back to our roots* (volver a nuestras raíces)”. En efecto, como lo han enfatizado autoras caribeñas como la trinitaria M. Jacqui Alexander (1994) y las dominicanas Yuderkys Espinosa (2007) y Ochy Curiel (2016), la heteronormatividad se inscribe en las continuidades de una historia colonial agresiva y arbitrariamente impuesta a los cuerpos disidentes, especialmente de pieles oscuras, avalada por las políticas públicas contemporáneas y los proyectos de nación y ciudadanía<sup>15</sup>.

Diferentes trabajos sobre el Caribe insular colombiano, desde los pioneros en la geografía, antropología, lingüística e historia (PRICE, 1954; PARSONS, 1956/1985; S. DE FRIEDEMANN, 1965; WILSON, 1973/2004; CLEMENTE, 1991; DITTMANN, 1992; VOLLMER, 1997; FORBES, 2002), hasta los más recientes de la antropología social sobre la política raizal y la construcción del Estado (AVELLA, 2002; VALENCIA, 2015; GARCÍA TAYLOR, 2017) o inspirados en los estudios culturales (TORRES, 2010; ARCHBOLD N. J, 2015) han señalado las formas de sociabilidad insulares con fuerte influencia del complejo colonial. El tejido social isleño se caracterizaba por la resolución pacífica de conflictos o el mantenimiento de la convivencia como estrategia para dirimir tensiones de índoles política y cultural.

La noción de igualdad más que representar igualdad formal o material, es una filosofía, una forma de pensamiento que ha caracterizado a la cultura isleña. El igualitarismo fue la ideología de la sociedad isleña a partir de la abolición de la esclavitud, y se formulaba en los términos establecidos por la iglesia bautista, la cual a su vez recogía, los antiguos ideales sociales de los puritanos calvinistas que inicialmente poblaron el Archipiélago (Valencia, s/f: s/p).

Este lazo comunitario dual que remonta al complejo colonial se caracteriza por formas de individualidad comunales basadas en la solidaridad y la aspiración igualitarista, intrincadas con *desanclamientos* y arreglos frente a las jerarquías, normativas, control y sanción sociales. Este modelo descrito tempranamente a través de las nociones de respetabilidad y reputación va a dar relevancia desde la época a la religión y a la pertenencia al territorio en las aun persistentes formas de sociabilidad insulares (WILSON, 1969; GONZÁLEZ, 2015).

---

<sup>15</sup> En este argumento también ha sido enfático el especialista en estudios literarios y activista martiniqués Louis-Georges Tin, nominado al premio Nobel de Paz, promotor y fundador desde el año 2004 de la jornada mundial de lucha contra la homofobia, bifobia y transfobia tras el respaldo del comité de IDAHO por sus siglas en inglés. El 17 de mayo de 1990 ha sido el día emblemático en el que se conmemora el retiro de la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la Organización Mundial de la Salud.

En la propuesta clásica del antropólogo Peter Wilson (1969, 1973/2004) hay una crítica a la perspectiva hegemónica de los años cincuenta y sesenta que proponía una lectura institucional de la estructura social basada en la familia y el hogar. Según el autor, en estos estudios los individuos son secundarios y derivados de la estructura del grupo o de la posición del grupo en la sociedad. Como bien lo sugiere en la introducción a su trabajo, esta perspectiva es inadecuada en dar cuenta e interpretar el comportamiento observado impreciso e informal. Su crítica se sostiene en una postura sistémica que aborda el orden social como una totalidad, no obstante, sus estrategias analíticas advertirían, profundizando una nueva lectura, las formas estructurales de fabricación de los individuos y el primado de la individuación e individualidad (MARTUCCELLI, 2010, 2019; ARAÚJO, 2021). La clave de esta interpretación se encuentra en una consideración de orden empírico: "tomar en cuenta la importancia del agrupamiento informal careciendo de articulación institucional" (Mintz. ND, citado en Wilson, 1973/2004, p. 30).

Según las etnografías de Wilson sobre Providencia (1969) y *Crab Antics. A Caribbean Case Study of the Conflict Between Reputation and Respectability* (1973), la "respetabilidad", basada en el poder externo de la sociedad colonial, fue un valor promulgado por la iglesia bautista de inspiración calvinista inglesa y el principal criterio de diferenciación social en las sociedades insulares anglófonas. De acuerdo con Wilson, la respetabilidad era un principio de estratificación insular que establecía una clasificación basada en las diferencias socioeconómicas. Estos valores conllevaron arreglos sociales basados en la imposición de la heteronormatividad y el dimorfismo sexual, señalados también en otras sociedades como Bahamas, Jamaica, Trinidad y Tobago (GASKINS, 2013) departamentos de ultramar franceses como la Martinica y la Guadalupe (AGARD-JONES, 2009; GORDIEN, 2018) o antiguas colonias británicas en África como Botsuana (TABENGWA y NICOL, 2013) u holandesas como Curazao (ISENIA, 2019). Tales valores, como lo muestran las investigaciones previas juegan un papel importante en las sociedades coloniales o poscoloniales del Gran Caribe en relación directa con la diáspora y las metrópolis. En ese sentido, se subvierte la narrativa que amalgama la religiosidad, el recato, la contención de la potencia sexual y una supuesta 'sexualidad nativa' como una esencialidad insular (KEMPADOO, 2004).

La respetabilidad de la época aglutinaba un conjunto de valores entre los que se destacaban la búsqueda de la blancura del color de la piel (el blanqueamiento) a través de las relaciones interraciales, señalada también para la isla francesa de San Bartolomé (BONNIOL, 1998; GONZÁLEZ, 2015). Otros valores incluían la adquisición de una renta estable, la garantía del orden en la familia y la proximidad a Dios, especialmente a través de la iglesia bautista fundada en San Andrés en 1845. De este modo, si desde la llamada abolición de la esclavitud total en 1853 en las islas, los isleños creían en el principio de igualdad comunal, los individuos tendrían que responder

a los valores promovidos por la *high class* (clase alta tradicional), asegurando así su dominio político (WILSON, 1973, 2007)<sup>16</sup>.

En la época, aunque la respetabilidad correspondía a los hombres en determinados momentos de su vida, era generalmente un conjunto de valores atribuidos a las mujeres. Una mujer respetable era aquella que se ocupaba del hogar y de la familia: estaba a cargo de sus hijos e invitados, había ido a la iglesia con su familia y se había casado por la iglesia (WILSON, 1973; 2007). Estos valores se han ido transformando con los años, como lo advierten varias investigaciones feministas que señalan las omisiones a los decisivos aportes de las mujeres en las etnografías de Wilson. Estos tienen que ver con la participación de mujeres en asuntos públicos desde el temprano modelo esclavista o en la política electoral contemporánea, en organizaciones comunitarias o desde las experiencias de mujeres solteras o del *madresolterismo* o de estilistas trans residentes en la isla (TORRES, 2013; HOWARD, 2014; SOLANO, 2014a, 2014b; VALENCIA y ABADÍA, 2016; POSSO y LA FURCIA, 2016).

Por otro lado, la reputación es la noción que se opone a la de respetabilidad. Reúne un conjunto de valores atribuibles a los hombres que recibieron la respetabilidad a través del hogar materno y su formación educativa. Un hombre con una buena educación tenía un alto nivel de respetabilidad, pero para adquirir una identidad social entre otros hombres, también tenía que ser un buen navegador, bailarín, con gran poder de palabra y tener la capacidad de ser padre, ser “irresistible” para las mujeres, heterosexual, polígamo, aunque con una compañera afectiva más importante que las otras (WILSON, 1973/2004; 2007). La reputación estipulaba los requisitos mínimos de la virilidad adulta y el respeto, y “los homosexuales o *maricas*, como se llaman, están entre los más despreciados de los hombres, aunque las prácticas homosexuales están ampliamente permitidas” (WILSON, 1973/2004, p. 178).

En una investigación en los años noventa en Cartagena en el Caribe continental colombiano, Joel Streicker (1993) señala que quien es calificado como el penetrado o *marica* es socialmente devaluado como un hombre poco masculino que asume un rol femenino y además puede ser llamado “dañado”. El penetrador no es catalogado de esa manera, ni estigmatizado; por el contrario, es considerado como un hombre que busca su propio placer. La primera experiencia sexual de muchos varones se inicia con mujeres denominadas “burras” y con *maricas*, porque lo que determina la sexualidad y la virilidad masculina no es la heterosexualidad como práctica, aunque esta haga las veces de norma ideológica, sino la demostración de la

---

<sup>16</sup> La abolición de la esclavitud es oficialmente proclamada en Colombia en 1851, la liberación de personas esclavizadas ya había iniciado cerca de más de una década antes en la isla con la creación de la comunidad bautista. La (ley de abolición de la esclavitud) *Slavery Abolition Act* aprobada el 23 de agosto de 1833 ordenó el 1 de agosto de 1834 como fecha límite para la liberación de personas esclavizadas bajo dominio británico. San Andrés, Providencia y Santa Catalina celebra la emancipación o el día nacional del pueblo raizal el 1 de agosto como otras islas del Caribe, antiguas colonias inglesas (GARCÍA TAYLOR, 2017).

supremacía sobre el inferior, la iniciativa y la búsqueda de placer. De allí que atestiguar relaciones heterosexuales no se traduzca en el deseo de tener experiencias de este tipo, sino en el de la penetración. La iniciación sexual entre varones es similar en San Andrés, no obstante, la reputación del penetrador también se pone en cuestión al ser catalogado de presunto *marica*, y en muchos casos, el marica puede cobrar tanto por la experiencia sexual de ser penetrado o la de penetrar. Si la virilidad está asociada con la reputación que frágilmente otorga el *tapismo* -ocultar que se tiene relaciones sexuales entre hombres y *maricas*- también es usual que varones sanandresanos paguen o simplemente busquen y soliciten ser penetrados, así como me lo decía Ken/y: “¡Dios mío! Muchos son homosexuales y tú los ves con su mujer y sus hijos, y a la final les gusta el yere. Les encanta el yere (el pene y la penetración)”.

En la mayoría de las naciones que integran el *Commonwealth Caribbean* -la congregación que desde los años treinta agrupa las antiguas colonias británicas en el Caribe-, como Guyana y las islas de Jamaica, Antigua y Barbuda, Barbados, Dominica, Granada, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía y San Vicente y las granadinas, existen versiones de leyes de "sodomía" o "grave indecencia". Estas son heredadas del colonialismo británico y sancionan prácticas sexuales consentidas entre adultos del mismo sexo. Varias de ellas no son deliberadamente aplicadas, no obstante, han estigmatizado los individuos que ponen en cuestión la heteronormatividad (ALEXANDER, 1994; GASKINS, 2013). La referencia legal remonta a la sección 61 de La Ley de Delitos contra la Persona de 1861 (*The Offences Against the Person Act*) y a la sección 11 de la Ley de modificación del derecho penal de 1885 (*The Criminal Law Amendment Act*) del parlamento inglés. Estas normativas fueron parcialmente derogadas en Inglaterra y Gales en 1967 tras la Ley sobre los delitos sexuales (*Sexual Offences Act*); en Escocia en 1980 con base en la sección 80 de la Ley de Justicia Penal (*Criminal Justice Act*); en Irlanda del Norte en 1982 por la Orden de delitos homosexuales (*Offences -Northern Ireland- Order*); y en la República de Irlanda en 1993 con la Ley de derecho penal sobre delitos sexuales (*Criminal Law -Sexual Offences- Act*)<sup>17</sup>. Por su parte, Bahamas las descriminaliza en 1991 en nombre del respeto al derecho a la privacidad. Finalmente, tras las decisiones de la Suprema Corte de Justicia, Belice lo hace en 2016 y Trinidad y Tobago en 2018, aunque esta última prohíbe el ingreso de migrantes homosexuales y personas que ofrecen servicios sexuales.

En el caso de San Andrés, si aún no se encuentran referencias jurídicas explícitas al control o a la criminalización de la homosexualidad aparte de las dictadas por el Estado Colombiano, hubo una afinidad entre las regulaciones cotidianas que operaron bajo los ya descritos modelos de

<sup>17</sup> Previamente, los tratados medievales ingleses como el Fleta y Britton hacia 1290, o más tarde, por vez primera introducido en la ley en 1533, el estatuto de sodomía o Un Acta para el castigo del vicio de sodomía, 25 Henry VIII capítulo 6 (*An Acte for the punishment of the vice of Buggerie, 25 Hen. 8 c. 6*), castigaban las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo.

respetabilidad y reputación y el orden moral establecido con la *colombianización* desde principios del siglo XX. Se trataba del envío de misiones capuchinas católicas e hispanohablantes para educar en las buenas costumbres, la abstinencia y la moderación y convertir a la fe católica los habitantes de territorios periféricos de la nación colombiana (WILSON, 1973; SOLANO, 2014a). Este modelo de respetabilidad colonial ha sido señalado además para el caso de la influencia de la Iglesia Católica Romana en Curazao durante el mismo periodo (ALLEN, 2009, como se citó en ISENIA, 2019). En Papiamentu, *hende drechi* (un ciudadano respetable), o *vida drechi* (vida respetable), estaban basados en la educación impuesta, primordialmente a niños y mujeres afro-curazoleños para remediar el salvajismo, la indecencia y la vulgaridad. Tal educación estaba también relacionada con las aspiraciones a la movilidad social, *drecha rasa* o *drecha famia* “mejorar la raza o la familia” (ALLEN, 2017; ROE, 2016, como se citó en ISENIA, 2019)<sup>18</sup>.

En el caso colombiano, la homosexualidad es retirada del código penal en los ochenta durante los últimos años de la Constitución de 1886 o del Concordato -la alianza entre el Estado y la Iglesia Católica-. No obstante, solo será bajo los efectos de las transformaciones sociales y la puesta en marcha de derechos constitucionales desde 1991 que las personas usando “prendas del sexo opuesto” dejarán de ser, aún paulatina y difícilmente, criminalizadas por ley (BUSTAMANTE, 2008)<sup>19</sup>. En 2018, La Corte de Justicia del Caribe (CCJ) derogó la ley que criminalizaba a las personas trans en Guyana por las mismas razones -el delito de uso de prendas con propósito impropio- tras una solicitud adelantada por la organización *Guyana Trans United*.

Por lo tanto, los valores asociados a la respetabilidad en el tejido relacional insular se han ido transformando al calor de una tendencia más amplia en la región. Ciertamente, ella no deja de ser problemática y compleja en sus particularidades, sin embargo, se están desplegando estrategias creativas de acción que paulatinamente transforman en un juego de tire y afloje, de *zigzagueo*, las estéticas relacionales comunitarias. En junio de 2021, por ejemplo, tras la conmemoración de la lucha internacional por los derechos de la población LGBTI, la fundación *San Andrés, territorio diverso* fue creada bajo la iniciativa del estilista de 36 años, Ernesto Pomare<sup>20</sup>. Con la participación de un grupo más amplio de raizales y residentes se busca la promoción de proyectos comunitarios para la mejora de su bienestar y calidad de vida. Asimismo, las mujeres lesbianas y bisexuales empezaron a

<sup>18</sup> El papiamentu es una lengua creole de una mezcla de holandés, español, portugués y amerindio taíno que se habla en Curazao y Bonaire (ISENIA, 2019).

<sup>19</sup> Respecto a la colonización española en otras latitudes de Sudamérica, ya Giuseppe Campuzano (2006, p. 34), del Museo Travesti de Perú, señalaba que, en las *Ordenanzas de los Indios* de 1566 de Gregorio González de Cuenca, se promovía la criminalización sobre la base del capítulo 22 del Deuteronomio, versículo 5, y de 1 Corintios (capítulo 12, versículos 14-15) en la biblia.

<sup>20</sup> Véase el artículo de prensa “Creada Fundación ‘San Andrés, territorio diverso’”, publicado en el periódico *El Isleño* el 2 de julio.

crear espacios autónomos de convivencia y trabajo comunitario con el objetivo de apoyar a las personas LGBTI privadas de la libertad. De allí que estos procesos sociales de cambio comunal estén estrechamente relacionados con las experiencias de los individuos que ponen en cuestión la heteronormatividad en su territorio. La belleza se convierte en recurso de esta afirmación de cuidado de sí, de politización y de preservación de su lugar en el tejido social insular.

A propósito, luego de reflexionar sobre el heterosexismo y la colonialidad del género, la feminista descolonial María Lugones (2007) menciona la noción de “yo comunal” que aquí es usada para dar cuenta de la inconsistencia de las experiencias trans en el territorio insular<sup>21</sup>. Para ella, “lo comunal no se basa en la búsqueda de la separación y la pureza sino en ese trabajo de conocernos en tanto otros y de sentir el mundo desde ese lugar de alteridad”. Cuando los cuerpos son oprimidos en el cruce de estas matrices, se revelan *borrosos* en sus comunidades. En ese sentido, para determinados cuerpos, la belleza, no como concepto valorativo de lo bueno y lo deseable, sino como fragilidad, es una estrategia de sobrevivencia, una forma de acentuar la individualidad en sus últimas consecuencias, el camino para hacerse respetar, el orgullo de la *mariguera regia*, ese de los cuerpos que han sido socialmente penalizados, criminalizados y considerados una vergüenza. La fragilidad se manifiesta como la inconsistencia de la experiencia de quienes todos los días hacen de la percepción de sí un, *pero*: los cuerpos fragilizados por el racismo y la transfobia. No se trata de la fragilidad de la gente blanca de la que habla Robin DiAngelo (2018), como en el caso de la negación de la existencia de la blanquidad en San Andrés, sino del resultado mismo de ese ocultamiento y de sus efectos directos en las formas en que las trans se sienten regias un día y al otro, se quiebran.

Mientras reíamos y hablábamos de reinas y *mariguera regia*, Norman también me confió que quería “tirar la toalla”. Lo que me dijo lo manifestó luego en el *Canal Tele Islas* en el que junto a algunos pastores de la iglesia bautista estuvo hablando de su experiencia de vida trans. En medio de una de nuestras conversaciones me comentó que quería cambiar luego de que su mejor amigo, diseñador raizal, falleciera de una enfermedad terminal. Cuando estuvo en estado de coma, Norman lo acompañó y cuidó durante seis meses:

Yo quería ayudarlo, para caminar tenía que abrazarme y la gente creía que éramos amantes; que la gente no cree que uno puede tener un amigo de verdad y yo no creí en la amistad hasta que lo conocí a él y estando con él en la clínica en estado de coma yo estaba hablando con un muchacho, coqueteándolo y él se paró y colgó el teléfono y

---

<sup>21</sup> Más que tratarse de una noción ampliamente elaborada en publicaciones académicas, la autora la usaba en sus presentaciones cuando se dedicaba a la educación popular. Véase la entrevista realizada el 27 de mayo de 2016 por Andrea Lacombe en el periódico argentino *Página12*.

me dijo que yo había sido afortunado, pero que yo tenía que cambiar y tenía que darle mi vida a Dios, y ta ta ta ta y desde ese entonces ya me está sonando todo eso y creo que es hora.

Le seguí preguntando qué quería decir “cambiar”, y me dijo que a su amigo le gustaban los hombres y que después cambió totalmente, y que, si sabía de un buen cristiano en el mundo, ese era él.

Porque mi mejor amigo, que en paz descansa, me presentó con Dios. Y sé que hay un comienzo y un final, sé que hay cielo e infierno y sé que si muero en este pecado no voy a salvarme y eso para mí, hoy por hoy es muy importante. No te voy a decir que no lo soy actualmente, lo sigo siendo, pero con la ayuda de él, quiero salir de esto y no de casarme y tener hijos y tener una novia o una mujer, por tener una vida que le agrada a él, porque si somos conscientes y si creemos en Dios y en su palabra, él lo condena. Porque él no comparte el pecado. Ama al pecador, pero no al pecado y debemos tener eso clarísimo.

Cuando le seguía, Norman hacía alusión a la hesitación a la que también se refería Ken/y luego de que en medio de carcajadas hablara de sus travesuras *maricas*. Ese quiebre ha tomado la forma de la doble conciencia de la que hablaba Du Bois (1903), esa que se expresa en modo de fragilidad, de afirmación de sí y de duda y en la que “una doble vida, con dobles pensamientos, dobles deberes y dobles clases sociales, debe dar lugar a dobles palabras y dobles ideales” (p. 155-156). La tensión está presente y se manifiesta como inconsistencia ante la opresión vivida. Si la belleza y la *maricada* hacen las veces de soporte, ellas no son ajenas a los costos emocionales que conlleva el racismo y la transfobia.

Esta perspectiva de Norman fue ampliamente mediatizada luego de su aparición en la televisión. Pero las críticas poco se detuvieron en el detrás de cámaras de los efectos que tiene desanclarse como lo hace ella en una sociedad como la sanandresana. Asimismo, había ocurrido ya en las emisiones de televisión más famosas de la Colombia continental que prestaron toda su atención a la conversión al cristianismo y a la declaración pública como heterosexuales del bailarín y jurado del *reality show Bailando por un sueño*, Nerú Martínez, y del actor participante del programa *Protagonistas de Nuestra Tele*, Óscar Naranjo, ambos del caribe continental. Nerú y Óscar ya habían sido sujeto de la prensa amarillista por sus maneras de vivir la sexualidad, su apariencia física, sus estilos de cabello y de hablar. Posteriormente fueron tildados de traidores de la comunidad LGBTI “por haber dejado la homosexualidad luego de haberse entregado a Dios”. El mensaje que ofrecieron las emisiones reforzó la idea de que las *maricas* caribeñas eran escandalosas y aun así era posible que se comportaran de

forma respetable y se convirtieran. En el fondo eso era lo que esperaban las y los periodistas que presentaban la noticia.

Los efectos más extremos de la discriminación se revelan además cuando la vida comunal se vuelve avasallante, sus principios se vuelven difíciles de cumplir y los individuos no encuentran refugio sino en el borde herido de su propia comunidad. Son estos individuos que viven allí con la alegría tenue que deja la burla constante, como es el caso de Leidy “La Leche”, abucheada en las imágenes de los videos que circulan en las redes sociales sobre su manera de vestir, su cabello afro y sus condiciones de vida. Ella, que a menudo se le nombra con un alias, termina convirtiéndose en el *hobo* de su propia comunidad que se propuso protegerla. La conocí cuando fui a buscarla donde dormía, en medio de piedras en la parte baja y abandonada de la casa de sus familiares. Tenemos casi la misma edad, rodeábamos acaso los treinta. Ha tratado de dedicarse a la manicura en el transcurso de una experiencia de alto grado de dependencia al consumo de sustancias psicoactivas. Ninguno de los planes de apoyo gubernamentales ha sido eficaz para darle mayor soporte y su *desanclamiento* de cara a los propósitos de la respetabilidad comunitaria ha generado una experiencia de abandono en el que un día es célebre y al siguiente olvidada. Sus soportes se vuelven abusivos, pero no dejan de ser el hilo que la agarran, frágil, muy frágil, al terruño donde sigue viviendo.

Ante las burlas tras los videos que circulan en Facebook y WhatsApp, Leidy ha intentado salirse con la suya. En el canal de FB “La leche de la isla” que ha sido creado a través de videos filmados por habitantes de San Andrés, Leidy procura salir adelante con sus frases célebres y así defenderse. En uno de los videos publicado el 4 de julio de 2022 como campaña de emprendimiento para recoger fondos girados a una cuenta de Nequi que dudosamente terminan siendo revertidos en su favor, Leidy habla de la *poesía del cacho* para hacer mofa de los escándalos sexuales en la isla:

Otra vez volví a escuchar una especulación en las redes sociales de que hablaban del cacho,  
ese macho que le pusieron cachos no dejó de ser macho,  
sino que fue más macho,  
cuando fue más macho dejó de ser tan gacho que se vio los cachos y dijo, ¡esto es un macho!,  
un mero macho que tengo encima, icachonde, alegre!

Muy por encima de las veinte seis mil reproducciones, riéndose y haciendo uso de las rimas, Leidy nuevamente hiperboliza el yo comunal en el tejido social insular con una alta dosis de creatividad:

(...) Recuerden esto por favor, yo realmente quiero vivir de las redes sociales, no quiere decir ninguna extorsión ni nada de eso, o sea; vivir, yo no trabajo sino actuar, y sé actuar

muy finamente y sé saludar. Una persona muy elegante y decente y además de eso tengo mucha cultura. Quédense con eso de que tengo la parte pauuuusada, excelentemente actuada y refinadamente hecha, porque es así. La red social vendría siendo mi fama ahora mismo, yo trabajando de parte de la red social ganándome treinta mil pesos por saludos, y así de poquito a poquito, así como dice el ave se va llenando el jarrito. Usted pone un jarro y lo llena de piedras y espera que se llene de agua, tiene la piedra, así no, dejarlo allí poquito a poquito se va llenando el jarrito, pero de piedras preciosas. Díganme, La Leche de las islas, por favor.

Luego, cuando pregunté de nuevo por Jessica no logramos saber con seguridad de su paradero. Luisa me aseguró que había tenido que mudarse a Barranquilla o regresarse a su pueblo en Sabanalarga en el Caribe continental de donde es originaria. A diferencia de Leidy que es raizal, Luisa me comentó que:

Ella anduvo mucho tiempo en San Andrés prácticamente indocumentada, no tenía ni tarjeta de identidad, ni O.C.C.R.<sup>22</sup>, ni nada que la identificase. Entonces ella empezó a vivir, digámoslo así, de arrimada con amigos, hasta ella convivió conmigo. Entonces como uno, no sabe expresarse bien porque no habla muy bien; dos, es prácticamente analfabeta, no lee, no escribe; y tres, la discriminación por parte de la familia fue muy muy grande, entonces ella se dedicó a salir de noche, a rumbear, a la vida nocturna, a estar saliendo con extranjeros.

Jessica ejercía el trabajo sexual con turistas y en varias ocasiones fue agredida cuando sus clientes se percataban de que era una mujer trans. Luisa continúa diciendo que *“ella es muy femenina, demasiado femenina, ella es menudita, toda delgadita, muy, muy, muy, femenina, tanto la voz, sus facciones físicas, es más, ella tiene los dos huequitos en la parte de atrás de las nalgas, aquí en las caderas, que se le hacen sólo a las mujeres, y ella los tiene”*. Y aun así, para ella el acto de “pasar por mujer” del que se habla a menudo entre las trans como un motivo de privilegio, por el contrario incrementó su vulnerabilidad al punto de desaparecer de la isla.

El tejido social insular se ha venido deteriorando producto de la avanzada de las violencias propiciadas por el narcotráfico y la delincuencia como lo muestran las altas tasas de homicidios de varones en la isla

---

<sup>22</sup> Oficina de Control, Circulación y Residencia creada por el Decreto 2762 de 1991. Tanto este decreto como la ley 47 de 1993 tienen el aval jurídico de la Corte Constitucional buscando la protección cultural de la población raizal por medio del control migratorio y la organización administrativa y fiscal de la Isla. La OCCRE otorga las tarjetas de residencia diferenciando los “residentes” de los “raizales”. La obtención oficial de la residencia permite el acceso al trabajo, la educación, al registro mercantil y al voto.

superando las nacionales (COTTRELL, 2015; TORRES, LIVINGSTON, ARCHBOLD, RODRÍGUEZ, et al, 2022). El 17 de marzo de 2022 fue registrado el primer asesinato de una persona del colectivo LGBTIQA+ en las islas. Luchín, Luis Carlos Bustamante Fernández, era un joven líder social y bailarín de la isla. Hasta el momento, la brutalidad de la violencia contra personas con experiencia de vida trans en San Andrés es extraordinariamente menor en comparación con la mayoría de las regiones continentales, en buena parte por los arreglos sociales de solidaridad y protección comunal que perviven en la isla que no han desencadenado en el transfeminicidio.

Aquí entonces vale la pena dar la vuelta a las ideas de comunidad basadas en una “estrategia cultural con vocación política” (MARTUCCELLI, 2010, p. 73) “haciendo de las ‘huellas’, ‘residuos’ o ‘resistencias’ a la modernidad occidental realidades políticamente deseables” (MARTUCCELLI, 2017, p. 39). En un contexto donde el discurso del antagonismo político de las corrientes *eticistas* y multiculturales da pautas a los individuos sobre lo que deben ser, el individuo también se desprende y se desancla *dentro y en* la misma comunidad que lo traiciona (ANZALDÚA, 1987). El matiz es sutil porque si nos detenemos en el debate ideológico entre *pañas* y *raizales* una cosa es caracterizar y reformular los elementos comunitarios de una sociedad y otra hacer de ellos la única y absoluta base de la acción política, y por extensión, de la vida de cada individuo.

Al final, incluso como lo dice la misma Lugones, allí hay siempre apertura al desafío de “autoconstituírnos a través de la subjetividad, la personalidad y las posibilidades de la otra que se te mete adentro y vos te metés adentro de la otra y todo esto porque ambas son permeables”. Así, el yo hiperbólico comunal en el Caribe insular es cercano en su inmensa creatividad y poética al individualismo comunitario en sociedades del África subsahariana que “trabaja entre solidaridad (incondicional) e individualismo (autárquico)” (MARIE, 1997, p. 105, como se citó en MARTUCCELLI, 2019, p. 18-19)<sup>23</sup>.

## Belleza, privacidad y fuero interior

Los cambios de los vínculos comunitarios duales han impulsado también el despliegue y aun un tímido reconocimiento a las trans raizales tras el proceso de promoción institucional de programas para la población LGBTI. Dentro de las primeras acciones ejecutadas desde la creación de Amigos del Mundo Diverso se promovió la participación de trans en

---

<sup>23</sup> El referente de esta reflexión proviene de la detallada etnografía de Ouassa Tiékoura sobre las experiencias de marginalización e individuación en Nimaey, Niger, en el caso del arraigo y la distancia frente a los valores comunitarios en el ejercicio de la prostitución claramente diferenciada entre “mujeres libres” (*femmes libres*) *Karawai* de la etnia *haoussa*, y las jóvenes *kossou-kossou* que en *Zarma* significa “rascarse”, llamadas “*Miss microbes*” (la señorita microbios).

concursos de belleza como espacios de sociabilidad comunitaria. Por vez primera, una trans raizal de las generaciones más jóvenes, como Jey Robinson Howard, bailarina de danza, obtiene el título de Talento LGBTI 2018 (otrota llamado *Miss Caribbean Gay*, luego conocido como *Miss Caribbean T*). Ya Mary Luz y Wall habían sido reinas. En estos concursos, el canto, el baile y la fonomímica están dentro de los criterios de selección de la ganadora. Jey lo hizo cantando la famosa balada de la dominicana Ángela Carrasco, “Si tú eres mi hombre y yo tu mujer” y bailando una coreografía de Beyoncé acompañada de un grupo de mujeres afrocaribeñas que la apoyaron de principio a fin. En ese concurso también participó Mary Luz, que vino de vuelta después de años de haberse coronado como reina. En su show salió con su madre ahora fallecida.

El origen de estos reinados se remonta a fines de los años setenta y principios de los ochenta y estuvieron vigentes hasta la siguiente década. Las trans de origen continental como Julieta o Dariana, quien falleció a principios de siglo, se coronaron junto con Mary Luz. En la época y como era su propósito con su regreso, estos concursos fueron verdaderos escenarios de sociabilidad y despliegue de posibilidades de individualidad en el tejido comunitario. Similar a como lo fue para las mujeres trans de Chaparral, Tolima, que durante 2000 y 2015 inventaron y sostuvieron un reinado a las orillas del río Tuluní para buscar la simpatía de la comunidad duramente afectada por el conflicto armado. Como bien lo decía una de sus participantes: “*Yo siempre quise ser una reina, porque (...) todo el mundo las quiere, entonces como aquí nadie nos quiere, yo por eso quería ser reina* (CNMH, 2018, p. 13).

Los reinados en el Caribe insular se volvieron, sin embargo, intermitentes y han perdido ese carácter afirmativo al basar el reconocimiento en el consumo en las discotecas de hoteles donde usualmente se realizan a puerta cerrada. Además, como me lo manifestaba un funcionario del gobierno local, se convirtieron en una forma de “*privatización de la pluma y cuando hay apertura, la gente lo percibe como un circo*”. Mientras conversaba con Ken/y sobre los reinados a los que había asistido como espectadora antes de que Jey fuera coronada, las ideas sobre la privacidad se articulaban a la *maricada* (la pluma) tomando de nuevo la forma de una genealogía:

Ken/y: (Mary Luz) llegó a la isla para que se destapara un poquito la vaina, sí...

Ange: ¿y las raizales?

K: No, es ella quien vino a infundirlo aquí para que los demás salieran del closet y ya después llegó la Norman, salió la Norman, después salió Jed y después seguimos el camino con ella, y ahí vamos las que apenas están saliendo. La primera fue ella que vino y empezó a salir todo el mundo. ¡Ay! ¡Esa *marica* y esto y lo otro! y todo el mundo salió. La gente vino a saber de ese género cuando ella llegó aquí a

San Andrés, pero buenísimo porque al menos hizo algo bueno por muchos que no se querían destapar así, pero sabes que la *marica* no se equivoca. Yo me acuerdo que ella hizo un show y todo el mundo viendo y mirando y saber qué es lo que se hacía ahí ya todo el mundo cogió su rumbo. Yo soy *marica* y voy a seguir siendo *maricón*.

Ken/y, como las demás trans reconoce a Mary Luz como un referente que a través de los shows y la peluquería en San Andrés abrió un espacio de posibles. En consonancia con la idea de que las estilistas han sido reconocidas como las pioneras en la isla, las trayectorias y experiencias de vida trans entre raizales se han ido desplegando, incluso desde que muy temprano Norman hizo de su vida una máxima del respeto a la *maricada* en la estética relacional insular. La línea de color en las experiencias de belleza, la historicidad del llamado a volver a las raíces y la heteronormatividad se entrelazan en el universo de posibles que las raizales han abierto en la comunidad :

Ken/y: yo me siento completamente mujer, a mí me dices hombre, yo me emputo [me molesto], a mí díganme mujer, sí, yo sí, y cuando yo voy caminando. ¡Ay mami!, no sabes cómo me halagan unos que cuantos, no todos, pero, uno a veces pasa, y unas sabrosuras, a veces paso unos amargos porque unos se emputan y se ponen bravos, pero como ya uno está acostumbrada, yo no les paro bolas [presto atención], yo soy mantequilla, todo lo que me tiran me resbala, así yo les dije, no les paro bolas, a mí ni me quita ni me pone porque ninguno de ellos me da a mí de comer ni me da de vestir, entonces yo no le paro bolas a eso. De vestirse yo no me visto aquí, sí, a veces, uno sale en la calle, no es mucho que te digan que te insulten sino mami, papi, pero hay unos que sí te insultan entonces aquí yo no lo haría. Yo lo haría en un sitio donde yo siento que nadie me va a decir nada. Así como pasó en el reinado. El reinado fue una maravilla, todas vestidas de mujer, hermosas, divinas, todo el mundo compitiendo por lo suyo, así sí me gustaría, pero ajá ¿y qué podemos hacer? y ojalá que Dios lo quiera y se hagan realidad los sueños, pues míos ¿no?

La experiencia de la belleza, como la describe Ken/y, se presenta frágil en los cuerpos trans negros cuya feminidad ha sido siempre sometida a un agresivo cuestionamiento. Esta experiencia se revela como un búmeran, un zigzagueo, un *pero* continuo. Se *destapa* a las *maricas*, pero se *mira* a Mary Luz, blanca-mestiza, para *saber de “ese género”*. Pero las otras también *salieron*, entre ellas Norman. Así, para Ken/y, el ojo de loca no se equivoca: en el reinado todas son hermosas. Es privado, *pero* todas “salen”, “se destapan”. Te halagan, también te insultan, no mucho, *pero* te insultan.

Quisiera vestirse donde nadie diga nada, en un futuro que es ahora porque ocurre: “yo no me visto, sí, a veces”, y Dios está allí presente para preguntarle, íntimamente, si es cierto que se realizan sus sueños. *Pero* la privacidad es visible para las *maricas*. La visibilidad es borrorsa. Salir es que te vean, y que te vea Dios, *pero* salir también es no *pararle bolas* a nadie - no *mirar* lo que otros te dicen-, todo resbala. Se mira lo que se siente y “la experiencia vivida de la belleza, en su desplazamiento y fragilidad, como sentimiento y como recurso, también puede señalar algunas de las estrategias para resistir, afrontar y salir adelante” (MORENO FIGUEROA, 2013, p. 137). El cuerpo *marica* es extraordinariamente presente en la estética relacional insular, es *hermoso, divino, una maravilla*. Sale adelante. Para este cuerpo, lo privado también es un espacio seguro, un espacio para estar a salvo consigo misma, una defensa de la propia inconsistencia. Es un recurso que permite la visibilidad de las propias emociones. Es desplazamiento y fragilidad en la trayectoria de los individuos desanclados, “desinsertos” y “desencajados” (MARTUCCELLI, 2020, p. 173-183).

Ken/y ha ido reconstruyendo su relación con su madre de quien cuida luego de que su padre falleciera y sus hermanos se casaran y se fueran de casa. No ha sido fácil, *pero* me decía que poco a poco la han ido respetando. Ken/y también ha encontrado un apoyo significativo entre sus tías y el grupo de pares *maras* en los reinados, en sus sitios de trabajo en los hoteles y entre vecinos en su barrio San Luis, mayoritariamente poblado por raizales. Una vez hablábamos sobre su participación en los concursos con Juan, una de sus amigas *maras* que trabaja como empleada doméstica:

Ken/y: Sí, yo me trepo (visto), hago mis shows de vez en cuando, cuando se le entra la *loquera* a uno, la *mariquera* a uno, uno hace de todo un poquito.

Ange: ¿y tú haces shows en creole o en inglés?

K: No, hija, para bajarle la categoría a la raza porque uno no debe coger las cosas nativas para promocionar, pues para hacer el show en inglés que no se enteren nuestros ancestros.

Juan: Hacen un escándalo.

K: Es por eso que yo no quiero ni hablar en inglés con *maras* así porque de pronto eso será una bomba de tiempo y a mí no me va a salpicar, prefiero hacer mi show en español porque en inglés ¿se vería bonito, cierto?

A: ¿O sea que no te gusta hablar inglés con las *maras*?

K: No, me gusta, pero es que delante de nuestros ancestros uno no puede estar haciendo...

J: Con tanta *mariquera*...

B: ¿Tú crees que delante de nuestros ancestros uno puede hacer eso? No, hija.

Un show en inglés se vería bonito con toda la *loquera* aunque cuestione la pertenencia a la comunidad de origen, el acto puede bajarle “la categoría a la raza”. De nuevo el querer tiene un, *pero*, y ese, *pero*, también se relaciona con proteger el pueblo raizal de cualquier intento de hacerlo un show. Si bien ser una *mariguera* puede convertirse en un escándalo delante de sus ancestros, la experiencia de *desanclamiento* la hace proteger su propia reputación y así poder “crearse márgenes de acción en medio de sólidos universos normativos” (MARTUCCELLI, 2019, p. 28). Si en el individualismo comunitario, como en el caso de las experiencias del África subsahariana y de sociedades iraní, turca o árabe-musulmanes los proyectos personales se relacionan con las obligaciones comunitarias, en el Caribe insular, los códigos de comportamiento se han ido aseverando menos estrictos. Ellos contrastan con otras modalidades de arreglos comunitarios donde las experiencias de vida trans se abren paso en universos posibles donde la heteronormatividad está estricta y jurídicamente reglamentada.

En Nigeria, por ejemplo, donde las prácticas entre personas del mismo sexo y las experiencias de vida trans están criminalizadas bajo cierta interpretación de la *sharia* (*ley islámica*) y del cristianismo, las discusiones sobre las experiencias de vida trans se han ido desplegando vertiginosamente (CAMMINGA, 2020a). En 2011, Miss Sahhara, refugiada en el Reino Unido fue coronada como virreina en Miss International Queen en Tailandia, el concurso de belleza para mujeres trans más famoso del mundo. En el año 2014 se convierte en la primera trans negra en ganar el concurso de Super Sireyna Mundial en Manila, Filipinas. El entonces ministro de cultura de Nigeria, contactado para que comentara su triunfo, respondió que, si era trans, no podía ser nigeriana. Si era nigeriana, no podía ser trans (CAMMINGA, 2020b). En respuesta, Miss Sahhara, desde la diáspora, inició toda una campaña junto a otras mujeres trans africanas por el reconocimiento de sus identidades en Nigeria y Botsuana (CAMMINGA, 2020a, 2020b). En este último se descriminaliza el uso de prendas femeninas en 2017, así como las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo en 2019.

En Irán, las personas con experiencia de vida trans también han tenido que abrirse un espacio en el tejido comunitario. En los años ochenta, luego de una interpretación del corpus islámico por parte del Ayatollah Khomeini, la máxima autoridad religiosa, y tras petición de una mujer trans, Maryam Khatoon, las cirugías de cambio de sexo se regularon a través de un proceso médico y judicial con el objetivo de permitir el cambio de nombre y el componente de sexo en el registro civil. Los actos sexuales entre personas del mismo sexo pasaron a ser ilegales gracias a la codificación de una determinada interpretación de la *sharia* tras la revolución islámica de fines de los setenta. No obstante, “la falta de comprensión del tema respecto de la ley y las lagunas legales en la protección de los derechos de las personas trans más allá del discurso médico han contribuido a su subordinación” (SAEIDZADEH, 2016, p. 261). Mientras que la retórica dominante en los

países árabes descalifica la homosexualidad como una práctica o estilo de vida "occidental", en Túnez, por ejemplo, de manera creativa, individuos que cuestionan la heteronormatividad organizados en colectivos de apoyo mutuo, incluidas aquellas migrantes en el Líbano, decidieron nombrarse como "tchichs": plural de *techa*, el término es originalmente un insulto, cercano a 'puta', reapropiado por el proceso de dar la vuelta al estigma" (KREFA, 2019, p. 247-248).

Las mujeres trans en los sectores urbanos de Turquía han enfrentado significativamente las consecuencias de habitar el espacio público debido a las diversas manifestaciones de abuso policial en un contexto de ausencia de protección institucional y jurídica (TAŞCIOĞLU, 2021). Si bien, desde 1988 cuando se legaliza el acceso a las cirugías de cambio de sexo y de documentos de identificación luego del célebre caso de la cantante Bülent Ersoy que en los años setenta había sido negado por la Corte, la policía ha reforzado en diferentes periodos la persecución y hostigamiento, primero por vía penal y luego administrativa, a las experiencias vividas de la transidentidad. Tras el efecto que genera en la opinión pública la visibilidad de Ersoy durante la declaración de Estado de emergencia, se controlaba y prohibía el uso de prendas femeninas a mujeres trans y se hostigaba a aquellas que ejercían el trabajo sexual o la prostitución puesto que solo estaban autorizadas quienes se registraran con el sexo femenino en los documentos de identificación. En los noventa, la detención y la tortura, de la mano de la aplicación del Artículo 29 del Código Penal Turco, se criminalizaba a mujeres trans bajo el delito de justa "provocación" por hacer uso "fraudulento de la expresión de género" (TAŞCIOĞLU, 2021). Durante el gobierno nacional conservador y de corriente ortodoxa islámica del AKP (Partido de la Justicia y el Desarrollo) se ha hecho uso de la ley de Delitos Menores para detener, hostigar y amenazarlas con la imposición de multas al ser catalogadas como generadoras de ruido y disturbios en las calles y promover la ocupación de espacios públicos. Este acumulado de experiencias de reconocimiento del abuso de clientes y policías y de hostigamientos en la familia, ha hecho que buena parte de las trans turcas como en el caso de las latinoamericanas y caribeñas, constituyan un saber social de protección y una narrativa de sobrevivencia para salir bien libradas cuidándose las unas a las otras. Esta estrategia es denominada:

*'güllüm*, un elemento único en las comunidades trans de Turquía que básicamente significa bromear y divertirse, (...) *Güllüm* te conecta con la vida incluso en los momentos más tristes. Por ejemplo, en un funeral lloramos y luego nos reímos todas juntas en un instante. Puedes sufrir por dentro, pero puedes salir de ese sufrimiento por un momento. (...) Como estrategia de supervivencia, el *güllüm* permite a las mujeres trans suspender y trascender los momentos insostenibles, restablecerse mentalmente a sí mismas y al grupo y, aunque sea momentáneamente,

proporciona un importante punto de anclaje para establecer su agencia y un sentido de control sobre el curso de sus vidas (TAŞCIOĞLU, 2015, p. 1465).

A través de estas comparaciones, la interpretación binomial clásica sobre la relación entre las experiencias de vida trans, la religiosidad y la comunidad va, por un lado, por los neofundamentalismos religiosos, como en el caso de la famosa aseveración del expresidente Ahmadinejad en 2007 “*En Iran, no tenemos homosexuales, como en sus países*” -esto es, en Occidente-. Por otro, por los usuales juicios etnocéntricos e islamofóbicos que describen las comunidades como enteramente cerradas propensas a “heteronormalizar” a sus ciudadanos (NAJMABADI, 2014; SAEIDZADEH, 2016). En este marco, poco o nada se presta atención a las experiencias de desgarramiento y *desanclamiento* en las que se abre un espacio al fuero interior y a la privacidad en relación con la pertenencia a la comunidad.

Estos imaginarios, como se ha visto, perturban también el Caribe donde se amalgama la religiosidad, el conservadurismo y la insularidad. Mas allá de las interpretaciones que se articulan al binomio entre la opresión religiosa y la visibilidad política inspirada en la retórica del “*coming out*” - salir del closet- (AGARD-JONES, 2009), la privacidad se revela aquí como realización de sí ante la comunidad. Esta tiene lugar a través de la frágil experiencia de la belleza. Como ha señalado Joseph Gaskins (2013, p. 448) de las Bahamas, “las diferencias complican las narrativas reductoras de una supuesta homofobia pancaribeña y presentan en cada caso desafíos particulares y áreas de resistencia”. En el Caribe insular colombiano, la agencia y el individualismo comunitario son una bisagra, frágil, como la belleza, que tira y afloja. Las trans acentúan su presencia cuestionando la legitimidad de su individualidad frente al grupo de pertenencia. Ellas abren este espacio como las mujeres afrocolombianas en la Colombia continental promotoras de productos de belleza para el cuidado de su cabello quienes aparte de convertirse en líderes de sus propios establecimientos (POSSO, 2018), “se han ganado el derecho a afirmar la individualidad y la singularidad que se les había negado por ser miembros de un grupo dominado (VIVEROS y RUETTE-ORIHUELA, 2021, p. 121)<sup>24</sup>.

Así como en el caso de las experiencias de mujeres trans africanas, árabes, turcas e iraníes en los reinados de belleza, procedimientos legales y activismos de la vida cotidiana o afrocolombianas dedicadas al cuidado del cabello, aquellas que se nombraron trans o *maras* en el Caribe insular se han revelado frente a su exclusión y negación histórica en las perspectivas sobre la categoría de mujer. Sin embargo, es importante reconocer para las *maras* la existencia de otras formas de habitar el territorio insular que no se

<sup>24</sup> Procesos de afirmación de la individualidad y de transformación de la subjetividad han sido también señalados en trabajos en el suroccidente colombiano respecto a las experiencias de la sexualidad, la maternidad y el erotismo en mujeres lesbianas, bisexuales, trans y heterosexuales afrodescendientes, indígenas Misak y Nasa y mestizas (URREA y POSSO, 2015).

agotan en ella. La idea de que ser raizal y ser trans son incompatibles, como lo señalarían feligreses y pobladores de diferentes orígenes sociales, entre ellos, las trans estilistas continentales y algunos líderes del movimiento raizal y afrocolombiano, redundan en una postura de antagonismo político, además de minoritaria, insostenible<sup>25</sup>.

Ahora bien, Norman, Juan y Ken/y usan indistintamente las expresiones *maricas*, *trans* y *maras*. Si todavía no se ha dilucidado su origen, el uso de la expresión *maras* en el Caribe colombiano se aproxima al término creole *makonmè* o *makoumè* (en francés *ma commère*, mi comadre, mi amiga, mi camarada) en el Caribe francófono de Martinica y Guadalupe que tiene su equivalente *masisi* en el creole haitiano (AGARD-JONES, 2009, p. 2; TINSLEY, 2011, p. 420; GORDIEN, 2018, p. 91). *Masisi* también se utiliza en la República Dominicana o incluso en Chile para referirse a migrantes haitianos o dominicanos tildados de *maricones* (MIJAÍL, 2017)<sup>26</sup>. Las y los autores caribeños especialistas en la temática, han argüido que las expresiones refieren explícita y simultáneamente a la homosexualidad masculina y al cuerpo afeminado. El término *mara* podría ser en este caso concreto una derivación dialectal, una expresión africana o un modismo en creole de *marica* que logra expandirse en el Caribe colombiano hispanohablante como desvío de la carga violenta del insulto y por lo tanto como una forma de comadrería y camaradería. Como en Jamaica, en San Andrés se usa además la expresión *battyboy*, -batty significa ano o trasero- utilizada en la jerga del inglés caribeño para referirse a “hombres afeminados” (AGARD-JONES, 2009).

*Masisi* puede estar relacionado como término a (*sé*) *sister/sista'* (hermana) o puede ser una derivación de *mamisisi*, una palabra en lengua Fon hablada en Benín, que probablemente haga referencia a mujeres u hombres que se visten y se trenzan su cabello como mujeres o que son seguidores de la diosa Africana *Mami Wata* (TINSLEY, 2011, p. 420). *Makonmé*, usado como insulto, en el que adjetivo y sustantivo son acordados en femenino en su versión francesa, se trata de una excepción del creole en una lengua que prácticamente no distingue entre géneros (GORDIEN, 2018, p. 91). En lo que respecta a las investigaciones sociolingüísticas previas sobre el creole (*kríol*) sanandresano, se ha argüido la no existencia de género en la tercera persona del singular o la utilización de una sola forma pronominal para él o ella (ihn, im o ih) (CHAVES-O'FLYNN, 1990; DITTMANN, 1992; BARTENS, 2003). Por ejemplo, en las versiones, “Ihn luk nais, nais,

<sup>25</sup> Véase el artículo previo sobre el fantasma de la puta-peluquera en el que se aborda esta narrativa transfóbica y racista (POSSO y LA FURCIA, 2016).

<sup>26</sup> Véase los documentales sobre *masisi* en Haití *Des Hommes et Dieux* (2002) (*De hombres y dioses*) de Anne Lescot y Laurence Magloire y *Masisi Wouj* (2021) de Sanba Yonel, activista y artista junto con Zé Kielwagen, Marcos Serafim y Steevens Simeon. En ellos, como en *Chapeo* (2021) de Johan Mijaíl, la acción de las entidades invisibles del sincretismo religioso yoruba y el vudú tienen una relación directa con la fabricación de individuos en el Caribe. El salón de belleza y la estética tienen un lugar central en las experiencias de vida de algunas de las protagonistas.

nais”, ‘S/he looked very nice’, ‘ella/el luce bastante bien’ (BARTENS, 2003, p. 40); en “im shuda wen kom”, ‘debería haber venido’ o ‘he/she should have come’ (CHAVES-O’FLYNN, 1990, p. 167) o en ‘Ihm coming, de paña gyal!’, ‘She is coming, the paña girl!’, ‘! ¡Ahí viene la chica (pelada) paña!’ (RAMÍREZ-CRUZ, 2017, p. 187) (Traducción ligeramente modificada). Este rasgo es omnipresente u obligatorio y aparece incluso en la literatura escrita y en las traducciones de textos de autores raizales del inglés o español al creole. No obstante, este es opacado por la usual distinción de género, especialmente en español e inglés, o responde a la identificación concreta de la persona en la manera de dirigirse a sujetos en específico en las interacciones cotidianas donde la historia permite saber de quién se habla. Si se usa el neutro se sabe de todos modos, por el contexto, quién es el sujeto. A esta hipótesis llego luego de conversar con Nicole Pérez Pallares sobre el asunto en 2019 en el marco de la Feria Insular del libro en el panel sobre escritura y género al que fui invitada para discutir con el escritor barranquillero John Better. A partir de este encuentro, recurrí a otras bibliografías locales que ya describían estos usos de la frase nominal. Nicole es licenciada en lenguas extranjeras, inglés y francés, y es la primera trans raizal en obtener un cargo como docente en el SENA de San Andrés, consiguiendo una de las más altas calificaciones en el concurso de selección<sup>27</sup>. Desde 2019 como representante trans del programa LGBTI, Nicole ha contribuido al reconocimiento de las experiencias de vida trans en el conjunto de colectividades de mujeres isleñas<sup>28</sup>.

De acuerdo con Dittman (1992), la influencia de las raíces africanas del creole (*kríol*) son rastreadas en la trata transatlántica de poblaciones esclavizadas que habrían procedido de Sierra Leona y Gambia (*Westward Coast*), del Puerto de Elmina en la Costa de Oro y de la Costa de los Esclavos (hoy Nigeria), el Congo, Angola y Zambia quienes llegaron fundamentalmente a Jamaica y luego a Providencia y San Andrés. Entre las influencias de los grupos lingüísticos se encuentran Mandinga/ Bendé; algunos raizales denominan el segundo como su lengua creole, aunque otros no estén de acuerdo con el origen africano de la definición. Bendé indica los marcadores distintivos de relaciones temporales anterior y progresivo en la estructura verbal. Otras posibles influencias se encuentran en el Twi (Akan), el Bandu/Bantu de los Koromanti, Ibo, yoruba y Congo. El creole sanandresano se caracteriza por un *continuum* lingüístico que va desde los basilectos o basilenguajes, es decir, lenguas propias de influencia africana y afrocaribeña; los mesolectos o mesolenguajes que son derivados

<sup>27</sup> Servicio Nacional de Aprendizaje – SENA, es una entidad pública adscrita al Ministerio del Trabajo que ofrece programas de formación técnica y tecnológica.

<sup>28</sup> En la formación de superlativo absoluto o "adjetivo intensivo" de las usuales frases para describir personas, se repiten adjetivos como medio de intensificación de su contenido (BARTENS, 2003, p. 40). Tal es el caso de *nais (nice) o pretty*. Esta característica de repetición llama la atención sobre la descripción del carácter o la apariencia de alguien, como cuando Norman me decía “no digo bella, digo regia, una mariquera regia”. Regia y bella son palabras cuyo uso a veces es repetitivo.

de la influencia del español, y los acrolenguaje o el inglés estándar isleño similar al jamaquino, estadounidense o de las Islas Caimán.

La comadrería asociada a la expresión *maras*, cada vez más en desuso y minoritaria, permite la creación de vínculos de solidaridad en la isla entre afrocaribeñas de orígenes populares. En el Caribe continental, en cambio, su uso ha sido expandido entre diferentes poblaciones étnico-raciales como ocurre con los términos *machi(s)* o *mija* (mi amiga, mi hija). Curiosamente, este *mija*, también es cercano a *ma-fi*, que en francés refiere a *ma-fille*, (mi hija) usado para burlarse de los cuerpos afeminados o, de nuevo, como recurso de camaradería en Martinica y Guadalupe y su diáspora (GORDIEN, 2018). Este énfasis en la sociabilidad, en el relacionamiento, muestra que la *maricada* rebasa toda referencia nominal o enunciación política de categorías y señala más bien gramáticas en la ecología social insular, esto es, un universo de posibles en los vínculos comunitarios. Este énfasis en el relacionamiento con el otro y la vida comunal ha sido previamente señalado por autoras caribeñas en contraste con la retórica y las epistemologías de liberación sexual continentales que basan sus propuestas en el reducido marco identitario del individualismo moderno (ESPINOSA, 2015; GHISYAWAN, 2015)<sup>29</sup>. Estas versiones normativas sobre el individuo no son ajenas ni lejanas de la narrativa del feminismo latinoamericano sobre las demandas de autonomía y ciudadanía (ARAÚJO, 2008).

Es necesario recalcar aquí que el uso de la expresión *maras* sirve como una estrategia de privacidad en la interacción porque no todo el mundo la utiliza, ni siquiera todas las trans. Lo que se usa masivamente, y todo mundo lo sabe, es el impropio “marica” o “loca”, y cada vez más la autodeterminación afirmativa como trans o mujeres trans entre raizales y residentes de origen continental como Jey, Nicole, Leidy, Ken/y, Giovanna o una de las más jóvenes, Scarlette, afrocaribeña del Caribe continental, que desde 2017 se ha abierto espacios en la decoración y la floristería, participando también en los concursos de talento. Así, a diferencia de las expresiones *masisi* y *makonmé*, la expresión *maras* no tiene un significado exclusivo asociado al género o a la sexualidad. Tiene por su parte diferentes significados en diferentes lenguas. Por supuesto, en San Andrés no refiere a las bandas delincuenciales de jóvenes en el Salvador o Guatemala.

Para Norman, “*mara* es como una definición para no decir *machi(s)*. ¿Si ves?” Yo le respondo, *¿porque suena más...?* Y ella me dice, “*más chic, más regio, más candente, se lo digo a mujeres y a gais*”. Cuando le pregunto a Luisa, me afirma que ella no “*mariquea*”, que no le gusta, y cuando le pregunto a otra *marica* continental, me dice que “*lo utilizan más que todo las putas o las maricas viejas, pero lo usan algunas, no todas*”. Si por un

<sup>29</sup> Estas gramáticas en el Caribe insular son realmente bastas como la literatura caribeña lo ha mostrado fehacientemente. *Kambrada*, por ejemplo, en Papiamentu “puede ser traducido como camarada (*comrade*) en inglés, *maatje* en holandés, *zami* en el creole inglés del Caribe y *mati* en el sranan tongo de Surinam y refiere no tanto a una identidad, sino en su forma verbal (el hacer), a la relación erótica entre dos mujeres o la o el compañero (no sexual)” (ISENIA, 2019, p. 127).

lado es común que se refieran a las *maras y trans* de forma despectiva como *maricas*, las formas de singularización se revelan aquí importantes, porque los insultos son usados con ironía al afirmarse más bien como forma de relacionamiento para reclamar, cambiar el lenguaje y/o exigir el respeto por la dignidad.

## Epílogo

Cuando entre *maricas, maras y trans* empezamos a hablar de la *mariquería regia* salieron a flote los reinados, las peripecias y los dolores. Estas interacciones basadas en una capacidad de interpretación de ambas partes de gestos, temáticas, narraciones de vida o apariencias es denominada la “metacompreensión oculta” por la sociología de la individuación y la microsociología (GOFFMAN, 1956; MARTUCCELLI, 2010). Por cuenta de ellas se creó una estética comunicacional que me ofrecía un acceso a chismes inesperados; narraciones de orgullo y cansancio; de cambio social; inestabilidad y regocijo como las que vengo narrando. Osaré llamar este largo ejercicio de interacciones y conversaciones espontáneas: las chismografías de la belleza. Lo digo porque cuando llegué a San Andrés no tenía en absoluto planeado hacer una investigación propia o escribir a ese Caribe que no le escribe a las *maras y trans*. Terminé envuelta porque mi amiga Silvia Elena Torres, directora de la organización *Miss Nancy Land*, con quien me conocí en Cali, me contrató como asistente de su tesis doctoral sobre las organizaciones de mujeres del caribe insular y continental con las que lleva varios años de trabajo. Al final, como se trataba de pocas *maras y trans* en la isla, y que yo era la única amiga de Silvia; Liliams, Shirley y Azul, integrantes en su momento de la colectiva, me abrieron el camino para que nos conociéramos.

Esta metodología responde al cuidado de sí y a la estética de la vida comunal cuando se habla con quienes te confían sus fragilidades mientras ríen de sus *maricadas*. En otras palabras, es una etnografía de la *corazonada*, para tomar prestada la referencia que usa el antropólogo Sidney Wilfred Mintz en el prólogo del famoso libro sobre Providencia de su candidato a doctorado Peter Wilson cuya versión en inglés se publicó en 1973 y en castellano en 2004 con el título de *Las Travesuras del Cangrejo*:

Esta no es una monografía antropológica en el sentido convencional, sino más bien una prueba de las corazonadas básicas del autor acerca de la organización de la vida social en las sociedades caribeñas, con referencia especial a las islas anglófonas. Yo uso el término ‘corazonada’ con la esperanza de que el autor lo acepte cordialmente. Las corazonadas, por supuesto, suponen ser tan proféticas como intuitivas y el autor no está tanto prediciendo como infiriendo. Pero sus inferencias pretenden revelar el sentido

de una gran variedad de datos que, de otra manera no serían otra cosa que datos adaptables a una elegante recapitulación (MINTZ, 1973/2004, p. 17).

El énfasis de esta metodología de la corazonada no está puesto en el chisme como una forma de denigrar sobre la reputación de la otra (WILSON, 1974). Por el contrario, lo que interesa de la corazonada es aquello que los individuos expresan respecto de los vínculos comunitarios, la sociabilidad y un asunto aparentemente banal como la belleza que tiene sentido para cuerpos considerados una vergüenza. De una u otra forma, estas temáticas emergieron en medio de las conversaciones en las cuales las *maricadas* tomaban la forma de travesura y es por eso por lo que esta chismografía cuenta las travesuras de las medusas. Las *maricas*, *trans* y *maras* juegan a las travesuras para afrontar los desafíos comunitarios que les permiten zigzaguear en el archipiélago. Estas travesuras fueron irrelevantes en las etnografías de Peter Wilson (1973/2004) al hacer uso de una metáfora bastante difundida en el archipiélago:

*Las travesuras del cangrejo* es el comportamiento que se parece al de muchos cangrejos que, puestos en un tonel, todos tratan de salir. Pero cuando uno está cerca del tope, el otro lo jala en el esfuerzo por trepar. Alguna vez un cangrejo particularmente fuerte logra saltar afuera. El resto, en esta larga carrera, permanece en el mismo sitio (p. 84-85).

Más allá del modelo de reputación y respetabilidad de Wilson descrito con esta metáfora, cuyos principios se han transformado, las travesuras de las medusas se refieren a formas creativas de fabricación de estilos de vida personales en el tejido social insular que dan cuenta de los cambios en las experiencias de las trans. Se trata de la manera como ellas se afirman como individuos dentro de sus comunidades recurriendo a la belleza para hacer frente al desprecio social y a las frases venenosas y así salir adelante. Los cangrejos pareciese que salieran en forma vertical, las medusas se mueven en diferentes direcciones sin la pretensión de huir de las aguas. Ellas incluso nadan contracorriente.

La metáfora de las medusas no es de mi autoría. La propuso mi amigo Azul quien representaba a las lesbianas en el comité de derechos humanos de la política LGBTI y trabajaba como subteniente de la fuerza aérea. Mientras me llevaba a los salones de belleza me preguntó si había visto las medusas en el mar. Azul usó la metáfora el día que terminó con su exnovia. Ese día tuvieron que salir del mar porque le había “besado” una medusa. Las autoridades ambientales y de salud del archipiélago habían alertado a turistas y a residentes, sobre la reaparición por esos días de la ‘carabela portuguesa’, una especie conocida por los isleños como ‘agua mala’, y que

había llegado a las costas de San Andrés al ser arrastrada por las fuertes corrientes de los últimos días procedentes del norte<sup>30</sup>.

El beso, la picadura que tenía Azul, hacía referencia a la irritación, a la tensión en la interacción, al dolor, y utilizaba la metáfora porque “*hablaba de esas personas de la isla que aparentan tener muchos colores y suelen ser venenosas*”. En ese sentido, coincidí en que la fragilidad, el quiebre, la hesitación, la doble conciencia de las experiencias vividas de la belleza trans en la estética insular era lo que significaba ver o sentir a las medusas en el mar. Azul ha insistido hasta ahora que no hace falta definirse en ninguna categoría identitaria ni de género, ni de sexualidad, ni recurrir a la separación tajante entre ser *pañá* y raizal. Su madre de origen continental tiene una peluquería en Bogotá y su padre fallecido era raizal. “*Yo me siento roto e inadecuado todo el tiempo... pero me tomó mucho tiempo entender que está bien. Me gusta ser roto e inadecuado*”. Son esas travesuras más subrepticias que Azul quiso mostrarme las que revelan los desafíos de la sociedad sanandresana y su fabricación de individuos en la actualidad.

Cuando he tratado de explicar la metáfora y hacer traducción cultural en otros idiomas sobre la sutileza de su significado, me he sentido agobiada. La mayoría de las veces la interpretación que eclipsa lo que aquí de otro modo se quiere mostrar es la del mito de Medusa en la mitología griega. Por el impacto visual que esta metáfora ha tenido en la literatura y en el psicoanálisis, el público supone que las travesuras hacen referencia a los cabellos de serpiente de la medusa; a la monstruosidad de las trans; a la venganza o a los metarrelatos heroicos de la resistencia inspirados en la castración. Estas referencias se encuentran en diferentes tradiciones como en el ensayo clásico de Freud sobre *La cabeza de la Medusa*, en los textos de Roland Barthes; en *La sonrisa de la Medusa* de la feminista Hélène Cixous o del escritor mexicano José Emilio Pacheco y su “Sangre de la Medusa”<sup>31</sup>. Llegar al punto de extrapolar tales lecturas y decir que la influencia de la metáfora de Azul está plagada de estas narrativas y la eficacia del mito me parece exagerado.

Esta referencia al animal no es una personificación de las *maricas*, *maras* y *trans*. No se trata de una manera en que se nombren unas a otras o de un concepto *emic* completamente difundido. Por el contrario, ella revaloriza sus trayectorias vitales de forma opuesta a la bestialización demoníaca con la que habitualmente se ha concebido a los individuos en el Caribe. La reflexión va en otra dirección y prevé otros horizontes. En 2021, Azul y yo compartimos la idea de que su metáfora era similar al trabajo fotográfico de la trinitaria y sanvicentina Nadia Huggins titulado *Transformations* elaborado entre 2014 y 2016 sobre la relación entre identidad y ecosistema marino. Una metáfora marítima también fue

<sup>30</sup> Véase la noticia al respecto anunciada el 21 de septiembre de 2017 en Caracol Radio.

<sup>31</sup> Véase una aproximación antropológica de este tipo sobre la apariencia corporal, el simbolismo religioso y el cabello en las etnografías de Gananath Obeyesekere en Sri Lanka (1981).

propuesta por la escritora lesbiana dominicana Rita Indiana, en su novela "La mucama de Omíncunlé" publicada en el 2015 donde una anémona representa a un personaje trans que puede viajar rápidamente en el tiempo. Sin embargo, mi interpretación enfatiza lo que Katsí Rodríguez Velázquez (2018) señaló en Puerto Rico, ya que la racialización está presente en la isla y la violencia antinegra contra los cuerpos de las 'yales' como se denomina a mujeres pobres y racializadas que viven en caserío o vivienda pública podría ser vista, en una reinterpretación del clásico *Insularismo* (1934) de Antonio S. Pedreira, como un barco a la deriva. No obstante, la negritud siempre está hablando y este no es precisamente el caso de la experiencia de la anémona, que más bien se mueve a la deriva a través de la herencia africana y en sus trayectos y peripecias no es necesariamente antirracista.

Otras representaciones aparecen en el poema *Aguas Vivas* del argentino Pedro Mairal o en las *Tarántulas de las locas* de la chilena Pedro Lemebel al hacer eco al *Beso de la mujer araña* del argentino Manuel Puig. Las *maricas* y travestis en la peluquería también han sido objeto de diversas manifestaciones artísticas, como en el caso de la novela *Salón de Belleza* del mexicano Mario Bellatin (1994). Asimismo, la exposición con el mismo nombre del Museo Travesti del Perú de Giuseppe Campuzano y Miguel Ángel López en el Museo Reina Sofía en España (2014); en especial, en "Estética Center" de Chirstian Bendayán, 1998, acrílico sobre madera, 150 x 250 cm, de la Colección Hugo Martínez en Lima. Incluso, en el libro *biuty queens* de la chilena Iván Monalisa Ojeda publicado en el año 2019.

El uso de la metáfora de las travesuras de las medusas en el Caribe insular, como hizo Wilson con los cangrejos, es una forma de mostrar que las identidades de género no son los únicos aspectos que definen las experiencias de las *maricas*, *maras* y *trans*. Sus trayectorias personales tienen otros referentes que emergen creativamente en sus carreras y experiencias vividas de la belleza. Del mismo modo, como lo ha señalado el antropólogo Jairo Tabares (2019), las *traviesas* indígenas Embera Chamí y Katío en Santuario han ido desplegando sus espacios en sus comunidades y como migrantes en la zona urbana blanca-mestiza de Risaralda. Ellas nombran su ciclo de vida *volver así* que:

(...) no es una analogía del tránsito en términos de ir de un lugar a otro o de moverse por el género; por el contrario, la idea de volver así refiere una forma o un lugar e implica un epónimo sobre el cual volver, es decir, un referente (...) en tanto renuncian a la categoría en lengua embera *wera fa* (mujer falsa) para nombrarse a partir de un ejercicio metafórico con el oficio de la recolección de café (p.112).

Al abrir un espacio de posibles, las *traviesas* ponen en cuestión la retórica institucional LGBTI, la homogenización de las experiencias trans y el rechazo de la población mestiza y de sus propias comunidades. Esta afirmación de sí comunitaria tiene lugar apoyándose en las cosmologías

onto-relacionales que las hace volver de nuevo a la tierra porque la tercera cosecha de café se llama *traviesa* y tiene lugar a mediados del año en la jornada más difícil para las y los campesinos (TABARES, 2019). Así como en el caso de las experiencias de las indígenas *traviesas* en el eje cafetero, las travesuras de las *maricas*, *maras* y *trans* caribeñas expresan de manera más amplia el advenimiento de los procesos de individuación en el Caribe contemporáneo. Son estas transformaciones sociales y la afirmación de un individuo a través de los soportes y recursos comunitarios las que están en el centro de esta sociedad insular de hoy.

## Referencias bibliográficas

AGARD-JONES, Vanessa. Le Jeu de Qui? Sexual Politics at Play in the French Caribbean. **Caribbean Review of Gender Studies**, n. 3, p. 1-19, 2009.

ALEXANDER, M. Jaqui. Not Just (Any) Body Can Be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. **Feminist Review**, n. 48, p. 5–23, 1994. <https://doi.org/10.2307/1395166>

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela. Belleza negra, modernidad y resistencias en Brasil. In: Arango Luz Gabriela y PINEDA, Javier. (eds.), **Género, trabajo y cuidado en salones de belleza**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018, p. 141–184.

ARAÚJO, Kathya. El individuo y el feminismo. Notas desde América Latina. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, n. 33, 141-153, 2009.

ARAÚJO, Kathya. Social theory anew: From contesting modernity to revisiting our conceptual toolbox - the case of individualization. **Current Sociology**, v. 69, n. 3, p. 415-432, 2021.

ARAÚJO, Kathya y MARTUCCELLI, Danilo. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. **Educação e Pesquisa**, 36(spe), p. 77-91, 2010.

ARCHBOLD NÚÑEZ, Jairo. **Archipiélago de San Andrés y Providencia. Una aproximación desde los Estudios Culturales**. Bogotá: H y A Impresores, 2015.

AVELLA, Francisco. **Raizales: ¿Etnia, Pueblo o Nación? La Formación Etnohistórica de una Cultura Política en el Archipiélago de San Andrés y Providencia**. San Andrés Isla: Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe, 2002.

BARTENS, Angela. **A Contrastive Grammar Islander—Caribbean Standard English - Spanish**. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2003.

BÉDINADÉ, Daphné. Cheveu Afro et « mouvement naturel » : le geste réapproprié ? **Ethnologie française**, v. 52, n. 1, 2022, p. 18-35.

BONNIOL, Jean-Luc. **La Couleur comme maléfice : Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs**. Paris: Albin Michel, 1992.

BUSTAMANTE TEJADA, Walter. El delito de acceso carnal homosexual en Colombia. Entre la homofobia de la medicina psiquiátrica y el orden patriarcal legal. **Co-herencia**, v. 5, n.9, p.113-141, 2008.

CAMMINGA, B. Disregard and danger: Chimamanda Ngozi Adichie and the voices of trans (and cis) African feminists. **The Sociological Review**, v. 68, n. 4, p. 817-833, 2020a.

CAMMINGA, B. Digital borders, diasporic flows and the Nigerian Transgender Beauty Queen who would not be denied. **Gender Questions**, v. 8, n. 1, 2020b. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-1e3e590a0d>

CAMPUZANO, Giuseppe. Reclaiming Travesti Histories. Sexuality Matters. **IDS Bulletin**, v. 37, n. 5, p. 34-39, 2006.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). **Un carnaval de resistencia: Memorias del reinado trans del río Tuluní**. Bogotá: CNMH, 2018.

CLEMENTE, Isabel. **Educación, política educativa y conflicto político cultural en San Andrés y Providencia (1886- 1890)**. Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de los Andes, 1991.

COTTRELL MADARIAGA, Shirley. El archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina en el conflicto armado colombiano y el narcotráfico: víctimas invisibles en la insularidad. **Cuadernos del Caribe**, [S. l.], v. 12, n. 20, p. 55–66, 2015. Disponible em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/55679>

CURIEL PICHARDO, Ochy. (2016). El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología. **La Manzana De La Discordia**, v. 6, n.1, p. 25–46.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Censo Nacional**. San Andrés Islas, 2005.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Documento de caracterización de la población del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (fase 1 y fase 2)**. San Andrés Islas, 2014.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Censo Nacional**. San Andrés Islas, 2018.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Encuesta de hábitat y usos socioeconómicos. ENHAB**. San Andrés Islas, 2019.

CHAVES-O'FLYNN, Carolina. **Tiempo, aspecto y modalidad en el criollo Sanandresano**. Bogotá: Universidad de los Andes, 1990.

DESHAWN CRAWFORD, Sharika. ‘Under the Colombian flag’: nation-building on San Andrés and Providence islands, 1886-1930, 175p. Tese (Doutorado em História), University of Pittsburgh, 2009. <http://d-scholarship.pitt.edu/9023/>

DIANGELO, Robin. **White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism**. Boston: Beacon Press, 2018.

DITTMANN, Marcia Lynn. **El criollo sanandresano: lengua y cultura**. Cali: Universidad del Valle, 1992.

DU BOIS, William. E. B. **The Souls of Black Folk**. Chicago: A.C McClurg & Co, 1903.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne**. Paris: Seuil, 1983.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. **Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina**. Buenos Aires: En la frontera, 2007.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. In MOARQUECH FERRERA-BALANQUET, Raúl (comp.). **Andar erótico decolonial**. Buenos Aires: Ediciones El Signo, 2015, p. 21-39.

FANON, Frantz. **Les Damnés de la terre**. Paris : Éditions François Maspero, 1961.

FORBES, Oakley. Cultura y lenguaje criollo en el caribe colombiano. **Cuadernos del Caribe**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 23–29, 2002. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/41770>

GARCÍA BECERRA, Andrea. **Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans**. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2018.

GARCÍA TAYLOR, Sally. Autonomía en el caribe suroccidental como contrapunto al estado-nación. El caso de la isla de San Andrés, Colombia, 419p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Ciesas Occidente, Guadalajara, 2017. <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/596>

GASKINS, Joseph. 'Buggery' and the Commonwealth Caribbean: a comparative examination of the Bahamas, Jamaica, and Trinidad and Tobago. In LENNOX, Corinne & WAITES, Mathieu. (Eds.). **Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth**. London: University of London Press, 2013, p. 429-454.

GHISYAWAN, Khrystal. N. Queer-(in') the Caribbean: The Trinidad experience. **Thamyris/Intersecting**, n. 30, p. 161-178, 2015.

GIDDENS, Anthony. **Modernity and Self Identity**. Cambridge: Polity Press, 1991.

GIROLA, Lidia. El individualismo como constricción y como utopía: el caso de México. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, v. 8, n. 3, p. 61-78, 2002.

- GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Gallimard, 1996.
- GOBERNACIÓN DEL DEPARTAMENTO DE ARCHIPIÉLAGO DE SAN ANDRÉS, PROVIDENCIA Y SANTA CATALINA. **Anuario Estadístico 2018. Secretaría de Planeación Departamental**. San Andrés Isla, 2018.
- GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life**. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956.
- GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GONZALEZ DELGADILLO, Gabriel. Généalogie et famille insulaire. Les unions mixtes et leurs descendants sur l'île de San Andrés, caraïbe colombienne, 374p. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia). École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 2015. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02099615>
- GORDIEN, Ary. Gais, « blacks » et antillais : L'art de ruser avec des impositions hétéronormatives et postcoloniales. **L'Homme & la Société**, n. 208, p. 83-115, 2018.
- HOWARD-LIVINGSTON, Keshia. **San Andrés: a Herstory**. Casa Editorial Welcome. Bogotá: USAID, 2014.
- ISENIA, Wigberston. I. Looking for kambrada. Sexuality and social anxieties in the Dutch colonial archive, 1882–19231. **Tijdschrift voor Genderstudies**, v. 22, n 2, p. 125-143, 2009.
- KEMPADOO, Kamala. **Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor**. New York: Routledge, 2004.
- KREFA, Abir. Le mouvement LGBT tunisien : un effet de la révolution ? **Ethnologie française**, v. 49, p. 243-260, 2019.
- LACOMBE, Andrea. (27 de mayo 2016). La potencia de quedarse sin palabras. *Las 12* <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10611-2016-05-27.html>
- LA FOUNTAIN-STOKES, Larry. Boricuas cruzando fronteras: autobiografías y testimonios trans puertorriqueños. **Revista Clepsydra**, v. 21, p. 95-120, 2021.
- LE BRETON, David. **Anthropologie du corps et modernité**. Paris : Presses Universitaires de France, 1990.
- LIPOVETSKY, Gilles. **L'Ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain**. Paris : Gallimard, 1983.
- LONDOÑO, Wilhelm, and GONZÁLEZ, Pablo. From plantation to proletariat: Raizals in San Andrés, Providencia, and Santa Catalina. **Race and Class**, v. 59, n. 1, p. 84–92, 2017.

LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007. <http://www.jstor.org/stable/4640051>

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MARIE, Alain. Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine. In MARIE, Alain (ed.). **L’Afrique des Individus : Itinéraires citadins dans l’Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)**. Paris: Karthala, 1997, p. 53-110.

MARTUCCELLI, Danilo. **¿Existen individuos en el Sur?** Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2010.

MARTUCCELLI, Danilo. Pour et contre le postcolonialisme. *Cités*, n. 72, p. 25–39, 2017.

MARTUCCELLI, Danilo. Variantes del individualismo. *Estudios sociológicos*. Vol. XXXVII, n. 109, p. 7-37, 2019.

MARTUCCELLI, Danilo. **Introducción heterodoxa a las ciencias sociales**. Buenos Aires: Siglo 21 Editores, 2020.

MIJAÍL, Johan. Me gritaron “masisi”: registro escritural de una biografía inmigrante. In GODOY, Francisco y RIVAS, Felipe. (eds.). **Multitud Marica / Activaciones de archivos sexo-disidentes en América Latina**. Santiago de Chile: Museo de la solidaridad Salvador Allende, 2017, p. 54-58.

MIJAÍL, Johan. *Chapeo*. Ciudad de México: Elefanta Editorial, 2021.

MINTZ, Sidney. Prólogo 1995. In Wilson, P. **Las travesuras del cangrejo. Un estudio de Caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad**. San Andrés Isla: Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés. (Originalmente publicado en 1973), 2004, p. 17-21.

MORENO FIGUEROA, Mónica. Displaced looks: The lived experience of beauty and racism. *Feminist Theory*, v. 14, n. 2, p. 137–151, 2013.

NAJMABADI, Afsaneh. **Professing selves: Transsexuality and same-sex desire in contemporary Iran**. Duke University Press, 2014.

OBEYESEKERE, Gananath. **Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience**. Chicago: Chicago University Press, 1981.

PARSONS, James J. **San Andrés y Providencia: Una Geografía Histórica de las Islas Colombianas del Caribe**. Bogotá. El Ancora Editores. (Original publicado en 1956), 1985.

PEDREIRA, Antonio S. **Insularismo: Ensayos de interpretación puertorriqueña**. Río Piedras: Editorial Edil, 1934.

POSSO QUICENO, Jeanny. Las peluquerías especializadas en el cabello afro en Cali. In ARANGO, Luz Gabriela y PINEDA, Javer. (eds.), **Género, trabajo y cuidado en salones de belleza**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección General, 2018, p. 185-233.

POSSO QUICENO, Jeanny y LA FURCIA, Ange. “El fantasma de la puta-peluquera”: género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia. **Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana**, v. 24, p. 172-214, 2016.

PRECIADO, Paul. **Testo yonki**. Barcelona: Anagrama, 2008.

PRICE, Thomas J. **Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe Colombiano**. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 3, p. 11-54, 1954.

RAMBARRAN, Nastassia. y HEREMAN, Alessandra. **Desires for care and access to services among transgender persons in Guyana**. St Georgetown: SASOD Guyana, Guyana Trans United y Caribbean Vulnerable Communities Coalition, 2020.

RAMÍREZ-CRUZ, Héctor. Ethnolinguistic vitality in a creole ecology: San Andrés and Providencia, p. 366. Tese (Doutorado em Língua Espanhola), University of Pittsburgh, 2017. <http://d-scholarship.pitt.edu/32737/>

RANOCCHIARI, Dario y CALABRESI, Gloria. Ethnicity and Religion in the Archipelago of San Andrés, Providencia, and Santa Catalina. **Bulletin of Latin American Research**, v. 35, n. 4, p. 481-495, 2016.

REINOSA MARTÍNEZ, Milagros y VALDÉS GARCÍA, Félix. ¿De qué Caribe hablamos? In: SUAREZ SALAZAR, Luis y Mezquita, Gloria (comps). **El gran caribe en el siglo XXI: crisis y respuestas**. Buenos Aires: CLACSO, 2013, p. 21-34.

RESTREPO, Eduardo. Ethnicization of blackness in Colombia. **Cultural Studies**, v. 18, n. 5, p. 698-753, 2004.

ROMÁN-MEDINA, Giselle y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Lina. Introducción. In ROMÁN-MEDINA, G. y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, L. (eds.). **Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe**. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2017, p. 7-17.

RODRÍGUEZ, Velasco, Katsí. Yari. Degradando a la “yal”: Racialización y violencia antinegra en Puerto Rico. **Afro-Hispanic Review**, v. 37, n. 1, p. 126–132, 2018.

SAEIDZADEH, Zara. Transsexuality in Contemporary Iran: Legal and Social Misrecognition. **Feminist Legal Studies**, v. 24, p. 249–272, 2016.

S. DE FRIEDEMANN, Nina. Ceremonial religioso funerario representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia). **Revista Colombiana De Antropología**, v. 13, p. 151–181, 1965.

SOLANO SUÁREZ, Yusmidia. Sistema social y orden de género: Cambios y permanencias en Providencia y Santa catalina islas entre 1961 y 2011, 367p. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero), Universidad de Granada, 2014a. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/34421?show=full>

SOLANO SUÁREZ, Yusmidia. Contribuciones feministas al análisis de las periodizaciones en la historiografía de las Islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Caribe insular colombiano). **Cuadernos del Caribe**, v. 17, p. 1, p. 21-35, 2014b. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/66125>

STREICKER, Joel. Sexuality, Power, and Social Order in Cartagena, Colombia. **Ethnology**, vol. 32, no. 4, pp. 359–74, 1993.

TABARES GIRALDO, Jairo Alonso. *Volver así: de wera fa a traviesas. Alegorías trans sobre mujeres indígenas embera en Santuario (Risaralda)*, 126p. Dissertação, (Mestrado em Antropologia), Universidad de Caldas, Manizales, 2019.

TABENGWA, Mónica and NICOL, Nancy. The development of sexual rights and the LGBTI movement in Botswana. In LENNOX, Corinne (ed.). **Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth: Struggles for Decriminalisation and Change**. London: School of Advanced Study, University of London, 2013, p. 339-358.

TAŞCIOĞLU, Ezgi. 'I Lived and Learned': Violence, Survival and Knowledge in Trans Women's Lives in Turkey. **Oñati Socio-Legal Series**, Vol. 5, No. 6, p. 1452-1470, 2015, Disponível em: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2700226>

TAŞCIOĞLU, Ezgi. States of Exception: Legal Governance of Trans Women in Urban Turkey. **Social & Legal Studies**, vol. 30, no. 3, p. 384–404, 2021.

TIÉKOURA, Ouassa. Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey. In MARIE, Alain (ed.), **L'Afrique des Individus : Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)**. Paris: Karthala, 1997, p. 331-365.

TINSLEY, Omise'eke Natasha. Songs for Ezili: Vodou Epistemologies of (Trans) gender. **Feminist Studies**, v. 37, n. 2, p. 417–436, 2011. <http://www.jstor.org/stable/23069911>

TORRES, Silvia Elena. ¿Raizales, pañas, fifty- fifty, turcos y/o isleños?: construcción de identidades en un contexto multiétnico. **PalObra**, n. 11, p. 122-143, 2010.

TORRES, Silvia Elena. Los raizales: cultura e identidad angloafrocaribeña en el Caribe Insular colombiano. **Cuadernos del Caribe**. v. 16, n. 1, p. 10-25, 2013. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/41537>

TORRES, Silvia, LIVINGSTON, Luz M., ARCHIBOLD HUMPHRIES, Amelia, RODRÍGUEZ María Matilde, et al. **Mar, guerra y violencia. El conflicto armado en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina**. Marzo 2022. [https://web.comisiondelaverdad.co/images/Informe\\_Mar\\_Guerra\\_y\\_Violencia.pdf](https://web.comisiondelaverdad.co/images/Informe_Mar_Guerra_y_Violencia.pdf)

URREA GIRALDO, Fernando y POSSO QUICENO, Jeanny. **Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano**. Cali: Universidad del Valle, 2015.

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). *El juego político raizal. Una aproximación a la cultura política del Caribe insular colombiano*. Agencia de Prensa. <https://www.icesi.edu.co/agenciadeprensa/opinion/politico-raizal.htm>

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). Identidades del Caribe insular colombiano: Otra mirada del caso isleño raizal. **Revista CS**, n. 2, p. 51-73. Cali: Universidad Icesi, 2008.

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). Impactos del reconocimiento multicultural en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 47, n. 2, p. 69-95, 2011.

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). Conflictos interétnicos en el Caribe Insular Colombiano. **Revista controversia**, n. 245, 173 – 217, 2015.

VALENCIA, Inge y ABADÍA, Adolfo. Elecciones en San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre lejanías y cercanías con el poder nacional. In BARRERO, Freddy (ed.), **Elecciones regionales 2015: los retos de un país en camino hacia la paz**. Bogotá: Opciones Gráficas Editores., p. 15-58, 2016.

VARGAS, Lina. **Poética del peinado Afrocolombiano**. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2003.

VILLARREAL BENÍTEZ, Kristell, A. *Trenzando la identidad: Cabello y mujeres negras*. Tese (Mestrado em Antropologia), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63160?show=full>

VIVEROS-VIGOYA, Mara and RUETTE-ORIHUELA, Krisna. Care, Aesthetic Creation, and Anti-Racist Reparations. In GUIMARÃES, Nadia and HIRATA, Helena (eds). **Care and Care Workers. A Latin American Perspective**. London: Spring Cham, 2021, p. 107-123. DOI:10.1007/978-3-030-51693-2\_7

WADE, Peter. Colombia. In APPIAH, Kwame. and GATES JR, Henry. (eds), **Africana: Encyclopedia of the African and African American Experience**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.475-477.

WYNTER, Sylvia. 1492: Una nueva visión del mundo. In VALDÉS, Felix (ed.) **Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo**, (S. Ley Valdés, Trad.). Buenos Aires: CLACSO. (Trabajo original publicado en 1992), 2017, p. 367-429.

WOLF, Naomi. **The Beauty Myth**. New York: Morrow, 1991.

VOLLMER, Loraine. **La Historia del Poblamiento del Archipiélago de San Andrés, Vieja Providencia y Santa Catalina**. San Andrés Islas: Ediciones Archipiélago, 1997.

WILSON, Peter. Reputation and Respectability: Suggestion for Caribbean Ethnology. **Man**, v. 4, n. 1, p. 70-84, 1969.

WILSON, Peter. Filcher of Good Names: An Enquiry into Anthropology and Gossip. **Man**, v. 9, n. 1, p. 93-102, 1974.

WILSON, Peter. **Las travesuras del cangrejo. Un estudio de Caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad**. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés. (Original publicado en 1973), 2004.

WILSON, Peter. Reputation and Respectability. Fifty years after Crab Antics. Professor Peter J. Wilson's reflections. **Cuadernos del Caribe**, v. 5, n. 10, p. 19-22, 2007 <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/64414>

---

Recebido em: 10/05/2022 \* Aprovado em: 10/08/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# O NEOLIBERALISMO E OS LIMITES DA ATUAÇÃO COLETIVA NA PANDEMIA DE COVID-19 NO BRASIL

ELISA DE CAMPOS BORGES <sup>1</sup>

UFF, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-8072-1400>

LORENA RODRIGUES TAVARES DE FREITAS <sup>2</sup>

UNILA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-3908-470X>

---

**RESUMO:** *A pandemia de covid-19 demonstrou os efeitos catastróficos das políticas neoliberais na vida econômica e social do Brasil e nas possibilidades de resistência que os diversos movimentos sociais buscaram construir contra elas. Este ensaio visa refletir sobre o impacto da racionalidade neoliberal nas formas das ações políticas coletivas postas em prática pelos movimentos sociais no Brasil durante a pandemia de Covid-19, buscando compreender quais os efeitos que o neoliberalismo produz nas suas lutas emancipatórias. A hipótese a ser discutida é a de que as ações coletivas dos movimentos sociais têm, em grande medida, sofrido uma captura neoliberal que tem aprofundado as dificuldades históricas que eles possuem em construir coalizões políticas que produzam transformações mais amplas e de rompimento com as cadeias que os oprimem.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *neoliberalismo, pandemia covid-19, movimentos sociais.*

**ABSTRACT:** *The covid-19 pandemic demonstrated the catastrophic effects of neoliberal policies on Brazil's economic and social life as well as on the possibilities of resistance that social movements sought to build against those policies. This essay aims to reflect on the impact of neoliberal rationality on the forms of collective political actions put into practice by social movements in Brazil during the Covid-19 pandemic, seeking to understand the effects that neoliberalism produces in their emancipatory struggles. The hypothesis to be discussed is that the collective actions of social movements have, to a large extent, suffered a neoliberal capture that has deepened the historical difficulties those actions have in building political coalitions that produce broader transformations and break with the chains that oppress them.*

**KEYWORDS:** *neoliberalismo, covid-19 pandemic, social movements.*

---

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta no curso de História na Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: [elisacb@id.uff.br](mailto:elisacb@id.uff.br)

<sup>2</sup> Professora adjunta da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: [lorenadefreitas@gmail.com](mailto:lorenadefreitas@gmail.com)

## Introdução

É possível analisar a relação entre o neoliberalismo e a atuação dos movimentos sociais no Brasil durante a pandemia, a partir de diversos aspectos. Neste ensaio, discutiremos a relação entre neoliberalismo, movimentos sociais e os desafios de resistir às políticas do governo atual durante a pandemia da covid-19. Neste sentido, argumentamos que o processo do golpe contra a presidenta Dilma Roussef (PT), em 2016, abriu caminhos para aprofundar a agenda neoliberal, enraizando concepções cada vez mais individualizadas em todos os aspectos da vida. Esses valores também impactaram a atuação dos movimentos sociais, que encontram dificuldades em superar os divisionismos em favor de projetos emancipatórios capazes de agregar setores mais amplos da sociedade em favor da mitigação das desigualdades sociais. As pautas políticas que, historicamente, estiveram ausentes ou foram preteridas nas ações dos movimentos clássicos, tais como sindicatos, partidos políticos, movimentos rurais, movimentos estudantis (Gohn, 2017) passaram a ter visibilidade com a emergência dos chamados “novos” movimentos sociais, tais como os movimentos negros, indígenas<sup>3</sup>, LGBTI+<sup>4</sup> e o movimento feminista, que emergem no final da década de 1970 na Europa e nos Estados Unidos e se espalham pelo mundo nas duas décadas seguintes. As críticas e questionamentos aos valores racistas, patriarcais e à heteronormatividade (Freitas, 2022) contestam a estrutura de produção e reprodução dessas sociedades. Desde a década de 1990, esses movimentos sociais vêm desempenhando um papel fundamental nos debates na esfera pública e na elaboração de políticas públicas no Brasil (Simões e Facchini, 2009; Pinheiro, 2020; Jaccoud, 2008) trazendo para o centro do debate e do interesse público, a luta pela igualdade jurídica, pelo reconhecimento social (Honneth, 2003) e contra as desigualdades sociais que afetam as minorias sexuais, raciais, étnicas e de gênero.

Assim, segundo Maria da Glória Gohn (2017), enquanto os movimentos sociais clássicos estavam ligados às pautas de conquistas de direitos sociais e com uma estrutura rígida de organização, os novos movimentos sociais se relacionam mais com as pautas identitárias e possuem uma forma de organização menos hierarquizada. A autora, em sua categorização, ainda inclui os chamados novíssimos movimentos sociais, ou coletivos, que aparecem na cena política brasileira a partir de 2013, e são caracterizados pela sua heterogeneidade, por pautas políticas muitas vezes contraditórias entre si, se organizam de forma mais fluida, horizontal e fragmentada, na qual suas principais reivindicações não estão necessariamente relacionadas à adoção de políticas públicas e/ou

---

<sup>3</sup> Sabemos que as lutas dos povos indígenas são seculares, mas, segundo Glória Gohn (2017), sua organização em movimentos identitários é recente e data do final dos anos 1970 e início dos anos 1980 no Brasil.

<sup>4</sup> Lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual e intersexual. O símbolo + foi acrescentado à sigla para abranger outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero não representadas nela. Esta terminologia segue o modelo do Manual de Comunicação LGBTI+ feito pela Aliança Nacional LGBTI. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2018/05/manual-comunicacao-LGBTI.pdf>. Acesso em: 06 de jun. 2021.

pela afirmação da identidade. Sua principal forma de atuação e organização ocorre por meio das redes sociais virtuais digitais que, por sua vez, impactam no caráter da sua ação coletiva, transformando-a em uma ação conectiva, fazendo, portanto, com que o ambiente virtual da internet ocupe o lugar central das suas ações, tendo em vista que é nesse ambiente onde se desdobra a formação das suas pautas, consensos, mobilização, divulgação de resultados, construção e criação dos símbolos a serem compartilhados (Gohn, 2017).

Partimos do ponto de vista de que as lutas por redistribuição material e reconhecimento social desses movimentos sociais se configuram como fundamentais para o estabelecimento de novas formas recíprocas de reconhecimento, que funcionam como motor de mudanças sociais em favor de sociedades mais justas e igualitárias. Contudo, os movimentos sociais – os novos e os clássicos – têm enfrentado barreiras significativas para a construção de ações políticas coletivas que sejam capazes de provocar transformações mais profundas nas cadeias que produzem suas opressões<sup>5</sup>. Acreditamos que essas dificuldades têm sido aprofundadas pelo espraiamento do neoliberalismo, na contemporaneidade, para os recônditos mais íntimos das nossas vidas, afetando a forma como agimos, pensamos, nos relacionamos e como organizamos as nossas lutas coletivas.

Conforme aponta Jessé Souza<sup>6</sup>, o atual estágio do neoliberalismo tem relação intrínseca com o capitalismo financeiro que exerce grande poder nas políticas econômicas relacionadas com questões como investimentos, consumo e emprego. Além disso, o neoliberalismo incluiu uma nova forma de engendrar valores que dificulta a ação coletiva, uma vez que ele se relaciona com a uma exploração sem limites que não diferencia o tempo-trabalho do tempo-lazer, que produz um sentimento em que o indivíduo imagina ser empresário de si mesmo e ainda é dominado pelo medo de perder o que já “conquistou”. O autor exemplifica esses novos valores no que chamou de nova noção de felicidade que passa a estar relacionada com o consumismo, com a reprodução na vida privada daquilo que ocorre em uma empresa e com tempo-trabalho que nunca finda. Assim, a felicidade passa a estar relacionada com a falsa sensação de que o indivíduo, que é submetido à superexploração do trabalho (já que as leis de proteção ao trabalhador estão sendo desregulamentadas), é dono do seu tempo e do resultado do seu trabalho. E cabe ao próprio trabalhador a autofiscalização para o aumento da produtividade, acentuando o nível de concorrência individual e impactando, por exemplo, na não divisão entre o tempo de lazer e o tempo de trabalho. Segundo o autor, é difícil para o indivíduo compreender a profundidade e o impacto dessa dinâmica neoliberal já

---

<sup>5</sup>As hipóteses de que as lutas dos movimentos sociais têm, em grande medida, sido capturados pela lógica individualizante da racionalidade neoliberal não incluem as atuações dos povos indígenas. Ressaltamos a importante atuação dos movimentos indígenas que, mesmo com todas as dificuldades impostas pela a pandemia, estiveram mobilizados contra as pautas do governo para o meio ambiente. Destacamos ainda as importantes manifestações contra o marco temporal para demarcação de terras indígenas e contra o Projeto de Lei 490.

<sup>6</sup> Entrevista concedida ao jornalista Luís Nassif. Disponível em: <https://www.ocafezinho.com/2016/12/08/62584/>. Acesso em: 1 ago. 2021.

que as responsabilidades deixaram de ser coletivas e do Estado e passam a estar centradas no sujeito.

O neoliberalismo também afetou a esfera da política uma vez que, como ressalta o sociólogo chileno Tomás Moulian (1997), o discurso adotado pelo neoliberalismo e sua prática tecnocrática, restringiu a política à tomada de decisões dentro de parâmetros técnicos. O objetivo seria despolitizar os governos e tecnificar a própria política anunciando falsamente o fim das ideologias e dificultando não só o surgimento, mas o protagonismo de ideologias alternativas. Segundo o autor, é possível observar o reflexo desse discurso tanto nos partidos políticos quanto na sociedade, com um processo profundo de despolitização social e de busca por soluções cada vez mais calcadas apenas em argumentos técnicos e individuais.

Os autores Laval e Dardot (2016) argumentam que a forma atual de reprodução neoliberal inaugurou uma nova racionalidade que rompe com as divisões entre espaço público e espaço privado e “tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (Laval e Dardot, 2016, p.5). Os impactos do neoliberalismo na produção de novas subjetividades, nas formas de viver e nas relações sociais são tantos, que nos permitem falar que vivemos atualmente em uma sociedade neoliberal (Laval e Dardot, 2016).

Deste modo, esses elementos apontados pelos autores impactam na forma de resistência ao neoliberalismo justamente porque mobilizam noções muito técnicas, subjetivas e individuais do ser. Assim, as resistências são muito mais fragmentadas e locais do que propriamente coletivas e questionadoras do sistema em si. A pandemia de Covid-19 potencializou este processo que já se colocava como um desafio anterior, fazendo com que o espaço público reivindicado para a resistência social passasse a ser limitado pela necessidade do isolamento social. A possibilidade de articulação política passou, num primeiro momento, pelo aumento do uso das redes sociais para enfrentar a própria pandemia e o aprofundamento das políticas neoliberais do governo de Bolsonaro.

O objetivo deste ensaio é analisar o impacto da racionalidade neoliberal nas formas de ação políticas coletivas postas em prática pelos movimentos sociais, buscando compreender quais os efeitos que o neoliberalismo produz nas suas lutas políticas no século XXI, especialmente depois do início da pandemia de Covid-19. A hipótese a ser trabalhada neste ensaio é a de que as ações coletivas dos movimentos sociais no século XXI têm, em grande medida, sofrido uma captura neoliberal que tem aprofundado as dificuldades históricas em construir saídas políticas que produzam transformações mais amplas e abrangentes nas cadeias que os oprimem. Essas dificuldades foram aprofundadas no contexto pandêmico no Brasil, obstaculizando a construção de alternativas que busquem frear o esfacelamento dos suportes sociais que o neoliberalismo produz. Trataremos, primeiramente, em apontar o fortalecimento do neoliberalismo na sociedade brasileira a partir da ascensão de Michel Temer em 2016 e a posterior eleição de Jair Bolsonaro, em 2018. Demonstraremos que o

crescimento do neoliberalismo traz consigo o aprofundamento das desigualdades sociais históricas da sociedade brasileira, que foram agravadas a partir de 2020, com a pandemia de Covid-19. Em seguida, buscaremos reconstruir algumas características principais do neoliberalismo a fim de compreender como ele influi na construção das relações sociais e das subjetividades. Interessa-nos entender como, mesmo nesse contexto social e econômico catastrófico causado pela articulação entre neoliberalismo e pandemia, se desenharam algumas ações coletivas por parte dos movimentos sociais, mas que não conseguiram ser contínuas, nem articular de fato uma oposição ao desmonte das políticas públicas pela gestão neoliberal de Jair Bolsonaro. Como procuraremos argumentar, acreditamos que isto se relacione ao vínculo que se estabelece entre a implementação do neoliberalismo no Brasil e suas influências na subjetividade e, conseqüentemente, nas ações políticas dos movimentos sociais.

## O neoliberalismo e a pandemia no Brasil

Em 2016, o Brasil assistiu à deposição da presidenta Dilma Rousseff (PT), pelo Congresso Nacional, em um processo repleto de erros e contradições que desvelaram os contundentes objetivos das elites econômicas e políticas com apoio de uma parcela importante do poder judiciário e midiático. Com a retórica de que o governo havia cometido “pedaladas fiscais”, o golpe foi conduzido por antigos aliados do governo, incluindo o PMDB, que tinha Michel Temer como vice-presidente da república. Um conjunto de elementos, que inclui os próprios equívocos do governo, a falta de uma base popular consistente de apoio à presidenta, crise econômica, descontentamento da base parlamentar, a Operação Lava Jato<sup>7</sup>, o massivo apoio da grande mídia a esse processo, dentre outros, levou a esse desfecho. Para além dessas questões, o que também estava em jogo por parte dos que apoiaram o golpe era a defesa de uma agenda neoliberal mais rigorosa, com a retomada de pautas como as privatizações, a reforma trabalhista e as políticas de ajuste fiscal.

Segundo Domingues (2017) o ciclo iniciado no governo Lula, a partir da crise de 2008, forjou uma política de importante intervencionismo estatal que apostava na relação com uma parcela do empresariado brasileiro, em especial as empreiteiras, e do agronegócio para impulsionar o capitalismo nacional. No entanto, esse projeto esbarrou em limites dentro das próprias elites, que aproveitaram o momento de aliança com o governo para maximizar os seus lucros, mas não significava que apoiavam o intervencionismo estatal como uma

---

<sup>7</sup> A Operação Lava Jato foi um conjunto de ações lideradas pela Polícia Federal, iniciadas no ano de 2014 com objetivo de investigar crimes de corrupção e lavagem de dinheiro envolvendo agentes públicos, empresários e doleiros. Apoiada por um grupo especial do Ministério Público Federal, a operação foi acusada de agir de forma politizada, sem respeitar os ritos processuais e por romper com a imparcialidade exigida ao conduzir os processos, uma vez que os procuradores mantinham relações de muita proximidade com o juiz que julgava as causas em primeira instância.

política permanente. Pelo contrário, almejavam “o retorno a um neoliberalismo mais puro-sangue e radical” (Domingues, 2017, p.05).

Segundo Giovanni Alves (2016), a partir de 2013, no primeiro mandato de Dilma Rousseff, ficou evidente a fratura existente entre os interesses

intraclasse da burguesia, com camadas e frações de classe disputando não apenas os recursos do Estado brasileiro, mas definindo projetos de desenvolvimento do capitalismo para o Brasil de acordo com as disputas geopolíticas que ocorrem no palco histórico do sistema-mundo do capitalismo global<sup>8</sup>.

Neste sentido, para além dos grupos políticos nacionais, o golpe, segundo o autor, também precisa ser interpretado dentro da perspectiva da crise hegemônica vivida pelos Estados Unidos, no século XXI, sobretudo, após a crise de 2008 e a ascensão da China e da Índia como protagonistas mundiais. Destacamos que nos governos Lula e Dilma, o Brasil não seguiu uma política de alinhamento automático com os Estados Unidos, preferindo construir novos eixos de diplomacia que resultaram, por exemplo, na conformação do bloco entre Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul (BRICS) em 2014. Ao mesmo tempo, a hegemonia neoliberal mundial se traduziu no fortalecimento dos setores ligados ao capital financeiro e na superexploração da força de trabalho.

Assim, o golpe de 2016 no Brasil está ligado à reordenação do capitalismo neoliberal mundial e, internamente, às estratégias adotadas no governo Dilma, de continuidade de algumas políticas desenvolvimentistas, principalmente aquelas relacionadas às políticas sociais. Esse projeto apresentou contradições: não rompia com o neoliberalismo, mas adotava importantes políticas de redistribuição de renda e de inclusão de setores historicamente marginalizados. (Bastos, 2017). Outro aspecto relevante ao se observar o cenário nacional desde 2003 até o golpe, está nas políticas que privilegiaram o diálogo com a sociedade organizada, como é o caso das Conferências e Conselhos Nacionais, que ajudaram a delinear as políticas públicas setoriais e aproximaram os movimentos sociais e de representação, do governo brasileiro.<sup>9</sup> No entanto, essas ações não incluíam uma escuta direta com os setores populares, demonstrando fragilidade do governo em ampliar sua base social.

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/06/08/o-golpe-de-2016-no-contexto-da-crise-do-capitalismo-neoliberal/>. Acessado em: 10 set. 2021.

<sup>9</sup> Em 2014, após as chamadas jornadas de 2013, o governo publicou um decreto em que criava a Política Nacional de Participação Social e o Sistema Nacional de Participação Social para intensificar o processo de escuta à sociedade. A oposição no Congresso aprovou uma lei, de autoria de Mendonça Filho (DEM-PE) e Ronaldo Caiado (DEM-GO) que derrubava o decreto. Após o golpe, no governo Temer, Mendonça Filho assumiu o Ministério da Educação. Sobre as Conferências Nacionais, sugerimos a leitura do documento do IPEA, ver “Conferências nacionais: ampliando e redefinindo os padrões de participação social no Brasil”. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/td\\_1739.pdf](https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/td_1739.pdf). Acesso em: 18 ago. 2021.

A base de sustentação do governo Dilma, sobretudo de setores médios e do chamado “novo proletariado” (Singer, 2013), sofreu uma grande fratura no ano de 2013 quando eclodiram manifestações denominadas de Jornadas de Julho<sup>10</sup> e que foram capitaneadas pela direita brasileira. Segundo Pedro Bastos (2017), diante da desaceleração da economia, o governo petista adotou medidas de austeridade que impactaram os setores populares e as classes médias. Assim, o governo ficou entre as reivindicações de maior gasto público e a austeridade fiscal cobrada pelo mercado (Singer, 2013). À direita política, os setores ligados ao capital financeiro aproveitaram a crise e estimularam o desgaste do governo com o apoio da imprensa brasileira, difundindo um discurso que vinculava o governo com autoritarismo e corrupção<sup>11</sup>. A ausência de uma coordenação política clara no governo e de uma base popular ampla abriram caminhos para a consolidação do golpe.

Nesse quadro político, a ascensão do vice-presidente Michel Temer (PMDB) ao poder estava diretamente relacionada às negociações para a aprovação de um conjunto de reformas que visavam o aprofundamento do neoliberalismo e beneficiavam as elites financeiras do país. Com um programa denominado de “Uma ponte para o futuro”, Temer apresentou suas principais reformas: teto de gastos públicos que limitava os gastos e investimentos públicos aos mesmos valores gastos no ano anterior, corrigidos pela inflação por vinte anos, atingindo, sobretudo, os grupos de maior vulnerabilidade social; reforma trabalhista que diminuiu substancialmente direitos trabalhistas e enfraqueceu o protagonismo dos sindicatos, dentre outras medidas. Com o discurso da necessidade de modernização do Estado, Temer, que tinha significativo apoio no Congresso Nacional, já desenhado na aprovação do afastamento da presidenta Dilma, iniciou um novo período de desmantelamento das políticas de estado.

A polarização política vivenciada no país<sup>12</sup> abriu espaço para a eleição de Jair Bolsonaro, que apresentou como programa de governo antigas receitas neoliberais conjugadas com uma política ultraconservadora. Ainda durante a campanha, apresentou o ministro da economia, Paulo Guedes, como aquele que teria grandes poderes para

---

<sup>10</sup> As manifestações contra o aumento das tarifas do transporte público ocorridas em junho de 2013 ficaram conhecidas como Jornadas de Junho. Estas manifestações, convocadas, sobretudo, pelo Movimento Passe Livre (MPL), por meio das redes sociais, foram mobilizadas contra o aumento das tarifas de transporte, em São Paulo, para depois serem reproduzidas em outros estados brasileiros. As manifestações, em quase todo o país, terminaram com enfrentamento entre os chamados *blacks blocks* e as forças policiais. Num segundo momento das manifestações, ainda em junho, as palavras de ordem utilizadas já apresentavam uma mudança de retórica: crítica ao uso de recursos públicos na Copa do Mundo, contra corrupção e contra os políticos, de maneira geral. Mesmo com a revogação do aumento das tarifas, as manifestações seguiram e passaram a ser lideradas por setores contrários à presidenta Dilma Rousseff e ao PT. Cf: Singer, André. Brasil, junho de 2013. Classes e ideologias cruzadas. In: *Dossiê: Mobilizações, Protestos e Revoluções* • Novos estud. CEBRAP (97) • Nov 2013.

<sup>11</sup> Um artigo interessante para refletir sobre o comportamento da direita e das classes médias é do historiador Rodrigo Patto de Sá Motta, “O Brasil à beira do abismo, de novo.” Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/2015-01-20-00-01-55/noticias2/diversas/item/3391-o-brasil-a-beira-do-abismo-de-novo-rodrigo-patto-sa-motta>. Acesso em: 01 ago. 2021.

<sup>12</sup> Sobre a polarização e o pretense discurso anticorrupção impulsionado pela imprensa brasileira, ler: Souza, Jessé. *A elite do atraso*. Rio de Janeiro: GMT, 2019.

colocar em prática a agenda econômica que, naquele momento, vinculava a necessidade de manter o teto de gastos conjugado com a busca por eficiência econômica e crescimento do setor privado. Guedes, que teve parte da sua formação realizada na escola de economia Chicago, é um ultraliberal e entusiasta das reformas econômicas realizadas na ditadura chilena lideradas pelos chamados *Chicago boys*<sup>13</sup>. Em entrevista ao Jornal El País, em 2018, afirmou: “Nos anos 80, participei de todos os debates econômicos do Brasil a favor do tripé macroeconômico e da reforma da Previdência. E de fazer no Brasil as reformas que foram feitas no Chile<sup>14</sup>: Banco Central independente, câmbio flutuante, equilíbrio fiscal e regime de capitalização da previdência”<sup>15</sup>. Incluem-se também a privatização das empresas públicas, a desregulamentação da CLT, o ataque aos movimentos populares, sobretudo o sindical, dentre outras características. O Estado brasileiro passa a ser pensado a partir do mundo dos interesses privados, adaptando-se às novas exigências do capital conjugado com discursos e práticas autoritárias.

É nesse contexto que a pandemia global de Covid-19 atinge o Brasil em 2020. A reação do governo diante da pandemia foi a de negar a sua gravidade e criticar o isolamento social, conforme discurso do presidente da república, Jair Bolsonaro, realizado em cadeia nacional de rádio e televisão no dia 24 de março de 2020<sup>16</sup>. Com a inexistência de políticas coordenadas pelo governo federal para responder rapidamente aos desafios da pandemia, houve um aprofundamento da crise econômica atingindo, sobretudo, os mais pobres e os setores das classes médias.

Diante da pressão social, o Congresso Nacional articulou e aprovou, em abril de 2020, um auxílio emergencial que transferia recursos da União para famílias de baixa renda na tentativa de diminuir o impacto do desemprego no país. No entanto, a recusa por parte do governo em apresentar políticas públicas estruturantes para recuperar a economia, demonstrou que, mesmo com o programa de transferência de renda (auxílio emergencial), a pobreza e a fome reapareceram no país. Segundo pesquisa realizada pela FGV, em 2021, cerca de 17,7 milhões de pessoas voltaram à pobreza, o que representa 12,8% da população. O desemprego também aumentou para 14,4 milhões<sup>17</sup> de pessoas. A renda dos brasileiros sofreu um impacto negativo importante e, dentre os mais pobres, esse índice chega a uma piora de 21,5%. Assim, esses fatores

---

<sup>13</sup> *Chicago Boys* é o termo utilizado para denominar o grupo de estudantes de economia da Universidade Católica do Chile que realizou parte da sua formação na escola de Chicago. Esse grupo formulou o programa econômico da ditadura chilena.

<sup>14</sup> Segundo o sociólogo Manuel Chateau, as reformas econômicas no Chile oscilaram entre o monetarismo ortodoxo e o liberalismo pragmático, nortearam as mudanças no país e possibilitaram a construção do Estado Subsidiário, encerrando a tradição del estado Compromiso y economia protegida creado a fins de la década de 1930.” Cf: Chateau, Manuel Gárate. *La revolución capitalista en Chile (1973-2003)*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2012, pg. 196.

<sup>15</sup> [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/02/politica/1538508720\\_526769.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/02/politica/1538508720_526769.html)

<sup>16</sup> É possível ler o pronunciamento na íntegra nesta reportagem: 'Gripezinha': leia a íntegra do pronunciamento de Bolsonaro sobre covid-19. In: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>. Acesso em: 10 set. 2021.

<sup>17</sup> Cf: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2021-09/fgv-mais-pobres-sofrem-maior-impacto-na-pandemia>. Acesso em: 29 set. 2021.

determinaram os péssimos números relacionados à segurança alimentar, que se traduzem em um índice de 15% dos domicílios enfrentando a fome e a privação de alimentos<sup>18</sup>. O índice Gini<sup>19</sup>, que mede a concentração de renda no país, também apresentou índices maiores que os anos anteriores, atingindo 0,640. Para a CEPAL, a explicação para o aumento da desigualdade social é a ausência de políticas e de programas de proteção social para as camadas médias e para parte superior das camadas baixas da população<sup>20</sup>, os mais afetados pela perda de postos de trabalho pela pandemia<sup>21</sup>.

Assim, o impacto da pandemia não foi igual entre todas as parcelas da sociedade, atingindo de forma mais incisiva populações em situações mais vulneráveis no período anterior a ela. Segundo Boaventura Souza Santos (2020), as mulheres, os trabalhadores informais, as populações em situação de rua, os moradores da periferia, os refugiados, os deficientes e os idosos sofreram mais os impactos da pandemia e das desigualdades aprofundadas pela crise atual. Estes grupos, que já eram vítimas das formas de dominação não só do capitalismo, mas também do colonialismo, do patriarcado e do racismo, se viram em condições piores. A ausência do Estado como protagonista na diminuição do abismo social demonstra na prática o compromisso do governo com as políticas neoliberais adotadas como eixos norteadores de todas as políticas do seu governo. Como bem define Marilena Chauí (2020), “o neoliberalismo é o encolhimento do espaço público dos direitos e o alargamento do espaço privado dos interesses de mercado”. Para reverter esse cenário é preciso ir na contramão do que prega o neoliberalismo: a saída para a crise é a produção de políticas públicas que garantam suportes sociais para a população.

A pandemia de Covid-19 tem colocado em xeque a capacidade das políticas neoliberais em lidar com a crise, resultando em efeitos catastróficos na vida econômica e social do país. O Brasil atingiu, em novembro de 2021, mais de 610 mil mortes<sup>22</sup>. Contudo, mesmo diante de um cenário de aprofundamento das desigualdades sociais e da pobreza, os movimentos sociais têm encontrado dificuldades para construir coalizões políticas mais amplas capazes de opor resistência ao neoliberalismo. A partir de agora, demonstraremos como o seu fortalecimento, no Brasil, tem produzido efeitos perversos que não se

<sup>18</sup> Cf: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/04/13/Qual-o-quadro-de-inseguran%C3%A7a-alimentar-no-Brasil-da-pandemia>. Acesso em 29 set. 2021

<sup>19</sup> O índice Gini “é um instrumento para medir o grau de concentração de renda em determinado grupo. Ele aponta a diferença entre os rendimentos dos mais pobres e dos mais ricos. Numericamente, varia de zero a um (alguns apresentam de zero a cem). O valor zero representa a situação de igualdade.”. Cf: [https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&id=2048:catid=28](https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2048:catid=28). Acesso em 30 nov. 2021.

<sup>20</sup> Dados em disponíveis em: <https://brasil.elpais.com/economia/2021-03-04/pobreza-extrema-na-america-latina-sera-a-mais-alta-em-20-anos-por-cao-do-coronavirus.html>. Acesso em: 29 set. 2021.

<sup>21</sup> Dados disponíveis em: <https://brasil.elpais.com/economia/2021-02-11/pandemia-faz-condicoes-trabalhistas-das-mulheres-recuarem-uma-decada-na-america-latina.html> Acesso em: 29 set. 2021.

<sup>22</sup> Esses dados são atualizados pelo consócio de imprensa, de acordo com os números divulgados pelos estados e municípios. Cf: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2021/11/26/covid-19-coronavirus-casos-mortes-26-de-novembro.htm>. Acesso em: 27 de nov. 2021.

restringem somente ao aumento das nossas mazelas sociais, como demonstramos até aqui. Sendo o neoliberalismo não apenas um modelo econômico, mas um modo de vida, ao interferir na própria produção das subjetividades das relações sociais, ele interfere nas possibilidades de construção de coalizões políticas mais amplas capazes de oferecer resistência ao capitalismo neoliberal. Neste contexto, é necessário pensar seus impactos nas formas de ação coletiva e nos conflitos sociais do tempo presente.

### **O impacto do neoliberalismo e da pandemia nas ações coletivas dos movimentos sociais**

A retórica utilizada pelos economistas ligados ao neoliberalismo evidencia que é preciso conter a interferência “excessiva” do Estado na economia e na vida dos indivíduos, frear os seus desperdícios com questões sociais e impedir que ele interfira na livre concorrência entre as empresas e as economias capitalistas. Em épocas de crise não é diferente. No entanto, o neoliberalismo não representa menos intervenção do Estado e sim a “modificação de suas modalidades de intervenção em nome da ‘racionalização’ e da ‘modernização’ das empresas e da administração pública” (Dardot e Laval, 2016, p. 231). Wendy Brown (2019, p. 31) afirma que nesta nova racionalidade governamental se, por um lado, “todo governo é *para* os mercados e orientado por princípios de mercado”, por outro, os mercados devem ser construídos, viabilizados e, eventualmente, até mesmo amparados por instituições políticas. Para que a liberdade de empreender livremente possa imperar, é preciso que o Estado intervenha para despolitizar a sociedade, pois essa é a única maneira que os neoliberais veem de impedir que a política cerceie a autonomia da ação econômica. Para eles, é preciso que o Estado pare de intervir na coordenação da atividade econômica e direcione a sua intervenção à “configuração dos conflitos sociais” e à “estrutura psíquica dos indivíduos” (Safatle, p. 2020, p. 25).

Segundo Vladimir Safatle, isso “significava, concretamente, retirar toda a pressão de instâncias, associações, instituições e sindicatos que visassem questionar tal noção de liberdade a partir da consciência da natureza fundadora da luta de classe” (Safatle, p. 2020, p. 25). Ao mesmo tempo em que intervém de forma profunda para dismantelar esses espaços formadores de conflitos sociais que questionam a gramática de regulação da vida social, o neoliberalismo se define, como vimos anteriormente, como uma técnica de governo supostamente neutra em termos ideológicos, negando-se como ideologia porque se apresenta como a “própria razão”. Assim ele se estabeleceu como uma “espécie de novo regime de evidências que se impôs aos governantes de todas as linhas como único quadro de inteligibilidade da conduta humana” (Dardot e Laval, 2016, p. 192). Essa sua capacidade de “desideologizar” as políticas que aplica, colocando-as como decisões técnicas e, por isso, neutras e apolíticas, é a grande vitória do neoliberalismo e é, como afirma

Wendy Brown, também um dos grandes responsáveis pelos processos de desdemocratização que temos que enfrentar atualmente.

Segundo Dardot e Laval (2016, p.17), sob o neoliberalismo, não apenas as atividades econômicas, mas as relações sociais, os comportamentos dos indivíduos e suas subjetividades passam a ser reordenadas a partir da instauração da concorrência generalizada “como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação”. Sob a ótica desta sociedade da competição e do desempenho, o indivíduo deve ver a si mesmo não como um trabalhador, mas como uma empresa que vende um serviço em um mercado. Todas as áreas da sua vida devem ser analisadas, geridas e avaliadas como uma empresa. Diferentes técnicas como *coaching*, programação neurolinguística, análise transacional, por exemplo, surgem como saberes psicológicos que têm o objetivo de transformar o indivíduo, fortalecer o seu eu, melhor adaptá-lo à realidade, torná-lo mais operacional, competitivo e produtivo e, assim, levá-lo ao sucesso: “‘ser empreendedor de si mesmo’ significa conseguir ser o instrumento ótimo do seu próprio sucesso social e profissional” (Dardot; Laval, 2016, p. 350).

Para que o princípio da concorrência generalizada virasse norma de conduta para todos os âmbitos da vida social e das subjetividades, foi preciso um enorme esforço para implementar as formas institucionais e jurídicas que produziram esse novo sujeito-empresa, flexível, calculador e empreendedor. Isso porque esse sujeito neoliberal não brotaria “espontaneamente” da vida social e das atividades econômicas, ao contrário. Assim como é necessário que o Estado siga uma agenda que produza e preserve as condições de funcionamento do sistema concorrencial, é necessário também que ele participe do projeto de produção desse novo sujeito que, posto cada vez mais em situação de mercado, vai aprendendo a conduzir-se racionalmente, se adaptando e aderindo à sua lógica competitiva e concorrencial. Dardot e Laval afirmam que a produção dessa dimensão antropológica do homem-empresa é a principal contribuição da corrente neoliberal “austro-americana”, cujas figuras centrais são Ludwig von Mises e Friedrich Hayek.

A racionalidade neoliberal tem o poder de fazer com que os sujeitos incorporem os termos do jogo impostos a eles, fazendo com que transformem a si mesmos não apenas para gozar dos recursos econômicos e simbólicos que o sucesso profissional pode trazer, mas também para se inserirem em uma forma de vida percebida como moralmente superior. A defesa do primado da propriedade privada e da competitividade se assenta não apenas em sua pretensa eficácia econômica, mas também “na exortação moral dos valores imbuídos na livre iniciativa, na ‘independência’ em relação ao Estado e na pretensa autodeterminação individual” (Safatle, 2020, p. 20). Enquanto o modelo industrial de organização do capital associava o ascetismo puritano do trabalho à satisfação do consumo e ao gozo tranquilo das posses acumuladas (Sennet, 2000), no neoliberalismo exige-se do sujeito que ele produza sempre mais e goze sempre mais, em uma obrigação de desempenho e de gozo que não encontra fim.

Especialista em si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição. Todas as suas atividades devem assemelhar-se a uma produção, a um investimento, a um cálculo de custos. A economia torna-se uma disciplina pessoal. (Dardot e Laval, 2016, p. 331)

Para Byung Chul Han (2017a; 2017b), o sujeito produzido por essa sociedade é aquele que se entrega à livre coerção de maximizar o próprio desempenho. Ele seria, ao mesmo tempo, vítima e agressor, senhor e algoz de si mesmo. Assim, apesar de aparentemente livre de grilhões externos, o sujeito do desempenho não goza de liberdade, apesar de acreditar nisso. O diagnóstico feito por Chul Han sobre a sociedade do desempenho vai ao encontro das análises feitas por Richard Sennet (2000) a respeito da organização do regime de trabalho flexível, que passa a exigir dos indivíduos certas características subjetivas para que tenham êxito, um tipo de “caráter” necessário para que eles tenham êxito no regime flexível, tais como ausência de apego temporal, de longo prazo, que possibilite ao indivíduo se moldar e se adaptar constantemente às demandas imediatas do mercado de trabalho, além de um incentivo institucional para que os trabalhadores não se conformem às suas posições na estrutura produtiva e corram risco, mesmo quando as estatísticas apontam que estes riscos majoritariamente os levam ao fracasso. Segundo Sennet, essas exigências do regime flexível geram uma apreensão e uma ansiedade que fica gravado fundo naqueles e naquelas que são submetidos a essa lógica, corroendo o seu “caráter”, gerando insegurança e dificuldades de estabelecer compromissos, laços afetivos estáveis, relações de confiança, minando a capacidade de traçar metas e planos em longo prazo, pondo em risco o senso de valor pessoal dos trabalhadores e das trabalhadoras do regime flexível.

A corrosão progressiva dos direitos trabalhistas, a insegurança gerada nas trabalhadoras e nos trabalhadores pelas novas formas de emprego precárias, provisórias, temporárias, o empobrecimento de frações inteiras das classes populares, a perda do poder de compra e o desemprego crescente criam um ambiente de risco constante e de medo social que favorecem a implementação e a “naturalização” do discurso neoliberal de que a vida social é uma competição generalizada, que o risco e a insegurança são partes naturais da vida e de que cabe unicamente ao indivíduo empreender ser responsável por si mesmo e vencer a competição social. Esse discurso se baseia em fortes ideologias de responsabilidade individual e de maximização do “valor de mercado de cada um como objetivo máximo da vida” (Butler, 2018, p. 21), fazendo com que as performances dos indivíduos sejam vistas unicamente como sua própria responsabilidade, sem vinculação às estruturas sociais e às políticas de Estado e, conseqüentemente, eximindo essas últimas de qualquer responsabilização pelos indivíduos. Ao mesmo tempo em que flexibiliza o trabalho, retirando direitos trabalhistas e sociais, o

neoliberalismo exerce uma enorme pressão por desempenho em uma sociedade marcada por um excesso de estímulos e de informações, produzindo, com isso, sujeitos precarizados, esgotados e adoecidos (Chul Han, 2017a; Safatle, 2020).

Com a sua acentuada ideologia individualista, a racionalidade neoliberal defende a desresponsabilização do Estado e do próprio funcionamento do modelo econômico capitalista pela produção política da miséria, da exploração e da desigualdade social que assola as populações precarizadas. E são exatamente as políticas de combate à pobreza e de inclusão social e laboral os seus alvos principais. No entanto, na medida em que esses suportes sociais são retirados de forma crescente e as perspectivas econômicas e sociais para a autossuficiência dos indivíduos vão ficando cada vez menores, eles se tornam cada vez mais sujeitos a sofrerem toda sorte de exploração econômica, violações de direitos humanos e diversas formas de negação das suas demandas pelo reconhecimento social da sua humanidade (Butler, 2018).

A pandemia demonstrou na prática a ausência do estado para combater o desemprego, a miséria e a fome, transferindo para a atuação individual e a de grupos/coletivos civis a articulação de ações práticas e imediatas para resolver questões emergenciais. Segundo dados do Monitor de Doações da Associação Brasileira de Captadores de Recursos, de acordo com o *site* Vakinha, uma das maiores plataformas de doações coletivas “o número de campanhas saltou de 196 mil para mais de 379 mil entre março e agosto de 2020, se compararmos com o ano anterior. Em paralelo, as arrecadações também cresceram: R\$ 15 milhões em ‘vaquinhas’ criadas a partir do coronavírus”<sup>23</sup>. Segundo a pesquisa “A favela e a fome” realizada em fevereiro de 2021, pelo Instituto Locomotiva, em parceria com a Central Única das Favelas, oito em cada dez famílias dependiam de doações para sobreviver. A média de refeições realizadas pelas famílias brasileiras na pandemia era de 1,9 por dia, ou seja, era necessário escolher entre café da manhã, almoço ou jantar. A pesquisa ainda constatou que 68% das famílias entrevistadas sofreram com a falta de dinheiro para comprar alimentos<sup>24</sup>. Durante essa pesquisa, o auxílio emergencial aprovado pelo Congresso Nacional em junho de 2021, havia sido suspenso pela equipe econômica comandada pelo neoliberal Paulo Guedes, sob a argumentação de que o orçamento brasileiro havia chegado ao limite e que “o Brasil não comporta esse risco de sair dando auxílio emergencial sem alguma contrapartida”<sup>25</sup>.

É possível claramente observar a posição do governo brasileiro que, diante da crise econômica e humanitária que se instalou no país, preferiu seguir o caminho neoliberal utilizando a retórica da necessidade de manter as metas fiscais e responsabilizando o indivíduo pelo seu sucesso ou fracasso, até quando fosse conveniente. Esse tipo de posição do

---

<sup>23</sup> Cf: <https://www.segs.com.br/demais/251338-vaquinhas-virtuais-ajudam-brasileiros-a-contornar-pandemia>. Acesso em: 15 nov. 2021.

<sup>24</sup> <https://www.ilocomotiva.com.br/single-post/o-dia-8-em-cada-10-fam%C3%ADlias-nas-favelas-dependem-de-doa%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em: 15.nov.2021

<sup>25</sup> Cf: <https://veja.abril.com.br/economia/paulo-guedes-condiciona-nova-rodada-do-auxilio-emergencial-a-pec-de-guerra/>. Acesso em 15 nov.2021.

governo recai sobre outra reflexão a respeito do neoliberalismo: quanto mais os indivíduos são vulneráveis à exploração econômica, mais se fortalece o discurso meritocrático propagado pelo modelo neoliberal, forçando o indivíduo a se entregar à livre coerção e buscar saídas no mercado informal e na maximização do próprio desempenho. Um exemplo claro foi a edição da Medida Provisória 1046/21 que se caracteriza pela flexibilização da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) e que permitiu acordos “individuais” entre patrão e empregado para demissões ou diminuição de carga de trabalho. Grande parte das negociações passa a ser direto entre empregador e empregado, retirando a importância do papel do sindicato e claro, aumentando a capacidade de coerção sobre o trabalhador e sobre a trabalhadora, ao mesmo tempo em que se desmantela qualquer chance de articulação coletiva para resistir a esse processo. Além disso, o governo também autorizou a suspensão temporária de contratos e os cortes de jornada e salário. Um dos resultados desta política foi justamente o aumento do mercado informal e dos empregos com piores remunerações<sup>26</sup>, com destaque para os chamados empregos de “*apps*”. Portanto, no Brasil, o atual governo utilizou da retórica da necessidade de estimular o mercado de trabalho em razão da crise econômica aprofundada pela a pandemia, para potencializar esse fenômeno de individualização extrema, conduzindo políticas de flexibilizações laborais e de enfraquecimento dos sindicatos como mediadores de conflitos. Neste sentido, a individualização extrema que já vinha em curso na sociedade passa a ser impulsionada:

A ideologia do sucesso do indivíduo “que não deve nada a ninguém”, a ideologia do *self-help*, destrói o vínculo social, na medida em que este repousa sobre deveres de reciprocidade para com o outro. Como manter juntos sujeitos que não devem nada a ninguém?” (Dardot e Laval, 2016, p. 356)

“Como manter juntos sujeitos que não devem nada a ninguém?”. Essa questão levantada na citação acima é fundamental para o que nos interessa aqui. Ao adentrar nos âmbitos mais íntimos da vida psíquica dos sujeitos, o neoliberalismo obstrui os laços de reciprocidade social graças ao acirramento da competição no mercado e de um individualismo em um nível nunca visto anteriormente (Dunker, 2016; Safatle, 2020). O sujeito neoliberal encontra-se, portanto, em relações sociais cujos laços estão corroídos, onde desconfia-se cada vez mais da generosidade, da fidelidade, da solidariedade e de tudo que é parte da reciprocidade social e simbólica nos locais de trabalho, mas também fora dele. É muito importante que esteja claro aqui que esse modelo concorrencial que o neoliberalismo generaliza para todos os âmbitos da vida social é, como afirma Safatle, a “descrição das formas hegemônicas de violência no interior da vida social” (Safatle, 2020, p. 32). Isso porque

---

<sup>26</sup> Cf: [https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/211125\\_bmt72\\_analise-mercado.pdf](https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/211125_bmt72_analise-mercado.pdf). Acesso: 27 nov. 2021.

a competição social não é um jogo de críquete, mas um processo de relação fundado na ausência de solidariedade (vista como entrave para o funcionamento da capacidade seletiva do progresso), no cinismo da competição que não é competição alguma (pois baseada na flexibilização contínua de normas, nos usos de toda forma de suborno, corrupção e cartel), na exploração colonial dos desfavorecidos, na destruição ambiental e no objetivo monopolista final. Essa violência pede uma justificação política, ela precisa se consolidar em uma vida social na qual toda figura da solidariedade genérica seja destruída, na qual o medo do outro como invasor potencial seja elevado a afeto central, na qual a exploração colonial seja a regra. (Safatle, 2020, p. 32)

O argumento desenvolvido na citação anterior vai ao encontro do diagnóstico feito por Wendy Brown de que o neoliberalismo se propôs a destruir a existência da sociedade e do social e o fez, epistemologicamente, negando a própria existência da sociedade (Brown lembra a declaração de Thatcher de que “não existe tal coisa...” chamada sociedade e a de Hayek que defende que “sociedade” é um termo sem sentido). Politicamente, o neoliberalismo age em favor do desmantelamento e da privatização do Estado social. Legalmente, ele busca manejar reivindicações de liberdade individual para contestar a “interferência” de questões “sociais” como a igualdade, a proteção ambiental, a saúde pública, questões laborais, etc. Uma consequência fundamental do combate realizado pelo neoliberalismo ao social e à sociedade é a constatação de que, se não existe algo como a sociedade, mas sim apenas “indivíduos e famílias orientados pelo mercado e pela moral, então não existe tal coisa como um poder social que gera hierarquias, exclusão e violência, tampouco há subjetividade nas condições de classe, gênero ou raça” (Brown, 2019, p. 53). Em outras palavras, se não existe o social, perde-se com ele um domínio vital da justiça social, tendo em vista que é nele que se produzem e se consolidam as hierarquias e as histórias de opressão que dela resultam. Como afirma Brown (2019, p. 55),

quando a alegação de que a “sociedade não existe” se torna senso comum, ela torna invisíveis as normas e as desigualdades sociais geradas pelos legados da escravidão, do colonialismo e do patriarcado. Isso autoriza a privação efetiva de direitos (e não apenas o sofrimento) produzida pela falta de moradia, de assistência médica e de educação. E permite ataques em nome da liberdade ao que quer que tenha sobrado do tecido social.

É impossível que esse cenário de radicalização do individualismo e de ataque aos laços de reciprocidade e de solidariedade social produzidos pelo neoliberalismo não impactem a construção das ações políticas

coletivas dos movimentos sociais, principalmente no cenário da pandemia de Covid-19 e de necessidade de distanciamento social que ela impôs.

Como vimos, muito mais do que uma ideologia ou uma política econômica, o neoliberalismo é uma engenharia social que tende a organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados (Dardot e Laval, 2016). Nosso argumento é de que ele intensifica uma visão de mundo individualista dentro do campo de ação política dos movimentos sociais, gerando uma percepção de suas demandas e reivindicações como cada vez mais singulares, distintas e desconectadas entre si, pulverizando as lutas coletivas em grupos fechados em si mesmos, competindo pela definição daquele que sofre mais violência e que, por isso, possui maior legitimidade para falar em nome “das/dos oprimidas/dos”. O resultado é a fragmentação, o esvaziamento do caráter político coletivo das suas lutas e a dificuldade de construir coligações políticas abrangentes que criem projetos políticos alternativos ao neoliberalismo. Para que as coligações possam ocorrer é necessário que os diversos movimentos sociais abram mão da “concordância em relação a todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação” (Butler, 2015, p. 55), que abriguem seus antagonismos e que aceitem e valorizem as diferenças como a característica mesma de uma política democrática radical.

Essa radicalização individualista neoliberal que gera isolamento e dificuldade de construção de ações políticas coletivas de maior abrangência não é um mero subproduto do neoliberalismo, mas está entre os seus objetivos principais (Crary, 2016). Conforme afirma Brown (2020, p. 75), “os neoliberais se uniram na oposição à democracia robusta – movimentos sociais, participação política direta ou demandas democráticas ao Estado – que identificaram com o totalitarismo, o fascismo ou o governo da plebe”. Deste modo, a asfixia da democracia não é algo incidental, mas é um projeto neoliberal. Anos de ataque multifacetado à vida política democrática geraram uma desorientação generalizada quanto ao valor da democracia e uma degradação social em relação a ela (Brown, 2020).

Por mais que, em períodos de catástrofes como a que vivemos com a pandemia de Covid-19, observemos ações de solidariedade, elas não necessariamente questionam o neoliberalismo e suas formas de subjetivação. Apesar da importância dessas ações solidárias e das soluções criativas que elas têm produzido para aplacar a fome e a falta de recursos econômicos das populações mais pobres para lidar com a crise sanitária, elas são, em grande medida, ações pontuais que tendem a diminuir e até desaparecer assim que a conjuntura volte a certa normalidade.

Para além das ações de solidariedade, os movimentos sociais tentaram se rearticular por meio das redes sociais, já que a pandemia exigia distanciamento social, para protestar contra o governo. Inicialmente, as ações mais realizadas foram os abaixo-assinados, as *lives*, e o ato de bater painéis durante um determinado horário e quando houvesse pronunciamentos de membros do governo e do próprio presidente, em rede nacional de televisão. Somente em 29 de maio de

2021 é que os movimentos sociais, de forma conjunta, conseguem retomar os atos nas ruas das principais capitais do país contra o governo. Sob o mote universal “Chega de Bolsonaro”, a manifestação serviu para rearticular os movimentos no espaço público e fortalecer as reivindicações em defesa da democracia. No entanto, claramente, não existia um consenso sobre os desdobramentos das manifestações, nem mesmo em relação ao mote principal. As mobilizações que ocorreram em 29 de maio, 19 de junho, 3 de julho e 24 de julho de 2021 iniciaram-se de forma muito expressiva<sup>27</sup>, mas foram perdendo o fôlego e até se desmobilizaram. Apesar de colocarem milhares de pessoas nas ruas, os movimentos sociais não conseguiram entrar em um processo de acumulação de forças e unificação das lutas e, com isso, não tiveram capacidade de bloquear as políticas destrutivas do governo, transformando-se, portanto, em uma resistência pontual. Arriscamos a dizer que, talvez uma das únicas novidades nessa conjuntura, foi o despertar da sociedade para a necessidade da existência de serviços públicos gratuitos básicos, financiados com recursos dos governos, como foi o caso da ampla defesa do Sistema Único de Saúde.

Assim, com o espraiamento da racionalidade neoliberal para os recônditos mais íntimos das nossas relações sociais e da nossa vida psíquica, o individualismo radical que ele produz influencia a forma como pensamos e performamos as nossas lutas. As ações políticas dos movimentos sociais acabaram por incorporar, em alguma medida e sem se dar conta, a lógica neoliberal da competição generalizada e do individualismo radical como princípio das suas condutas, dificultando o estabelecimento de relações sociais que exijam comprometimento a médio e longo prazo e demandem o esforço de articulação política com diferentes grupos para a construção de projetos políticos comuns alternativos ao neoliberalismo. Isso faz com que as lutas sociais na atualidade tomem constantemente a forma de uma competição entre indivíduos mais do que entre ideologias, grupos ou classes sociais e projetos de sociedade. O isolamento social no contexto de pandemia favoreceu esse processo na medida em que limitou a possibilidade de ações presenciais, restringindo bastante as formas de sociabilidade e convivência, dificultando ainda mais a construção de laços de solidariedade e as ações políticas coletivas.

Assim, a captura das reivindicações das lutas dos movimentos sociais pela lógica individualizante da racionalidade neoliberal agravou as suas dificuldades para realizar transformações sociais mais profundas. Conforme afirma Wendy Brown, “à medida que o social desaparece de nossas ideias, discursos e experiências, ele desaparece de nossas visões de futuro, tanto utópicas quanto distópicas” (Brown, 2019, p. 65).

---

<sup>27</sup> É possível ver algumas manchetes da manifestação: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-30/protestos-anti-bolsonaro-se-impoem-nas-ruas-e-reavivam-pauta-do-impeachment.html>. Acesso em: 10 nov 2021.

<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/05/liderados-pela-esquerda-protestos-contrabolsonaro-reunem-manifestantes-nas-ruas-em-meio-a-pandemia.shtml>. Acesso em: 15 nov 2021.

Contudo, Della Porta<sup>28</sup> afirma que, se os momentos de crise, como a que estamos vivendo, tendem a aumentar a competição por recursos escassos – e isso fica ainda mais potencializado em uma sociedade neoliberal, como vimos acima – esses momentos de crise também aumentam a percepção de um destino social compartilhado. É por isso que ao aumentar as desigualdades, em vez de reduzi-las, a gestão neoliberal da pandemia realizada por Bolsonaro também tem gerado um profundo sentimento de injustiça que pode alimentar reivindicações por direitos e por participação na tomada de decisões por parte da população. Para Della Porta, os movimentos sociais têm um papel fundamental na produção de narrativas que possam explicar as causas econômicas, sociais e políticas da pandemia, possibilitando que o social e a sociedade voltem a ter importância e visibilidade nos debates políticos e na esfera pública. Essa é uma possibilidade que se abre em momentos de incerteza, que pode nos levar para mudanças radicais na política, na economia, na sociedade e na cultura.

Por fim, nos resta indagar se os movimentos sociais serão capazes de superar a fragmentação política para constituírem ações coletivas que envolvam o conjunto dos setores populares de forma propositiva e em reação ao neoliberalismo e ao autoritarismo que se instalou no país. Para tanto, é imprescindível compreender, denunciar e enfrentar a racionalidade neoliberal em todos os aspectos da vida, incluindo nos movimentos sociais e construir um “processo aberto que permita a implicação popular na constituição coletiva de um campo de ações concretas de governo”<sup>29</sup>. A grave crise econômica e humanitária causada pela pandemia de Covid-19 não favoreceu o questionamento da lógica neoliberal nos indivíduos e em algumas dinâmicas dos movimentos sociais. Estes tiveram que lidar com uma contradição: por um lado o aumento da sua capilaridade com a utilização da internet, e, por outro, o isolamento social que dificultava as ações de rua. O fato é que os movimentos não conseguiram, nem em períodos anteriores e nem na pandemia, reunir forças para dar respostas efetivas ao grande desafio que é a superação do neoliberalismo e a apresentação de um novo projeto político para a sociedade brasileira.

---

<sup>28</sup> <https://www.opendemocracy.net/pt/movimentos-sociais-tempos-de-covid-19-mundo-necesario/>. Acesso em: 27 nov 2021.

<sup>29</sup> Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-02-27/para-a-esquerda-morrer-e-so-o-comeco.html> Acesso em 27.nov. 2021.

## Referências bibliográficas

ALVES, Giovanni. *O golpe de 2016 no contexto da crise do capitalismo neoliberal*. In: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/06/08/o-golpe-de-2016-no-contexto-da-crise-do-capitalismo-neoliberal/>. Acesso em: 10 set. 2021.

BASTOS, Pedro Paulo Z. Ascensão e crise do governo Dilma Roussef e o Golpe de 2016: Poder Estrutural, Contradição e Ideologia. In: **Revista de Economia Contemporânea**, n. 21 (02), Ago, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rec/a/Q64JZq7tHnKDsYGVRrYS4mD/?lang=pt>. Acesso em: 31 out. 2021.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira., 2018.

CHATEAU, M. G. **La revolución capitalista en Chile (1973-2003)**. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2012.

CHAUÍ, M. O totalitarismo neoliberal. In: **Revista Anacronismo e Irrupción**, Vol. 10, Nº 18 Fecha de Recepción: 24/02/2020 (Mayo - Octubre 2020): 307-328, 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7456781>. Acesso em: 28 set. 2021.

CHUL-HAN, B **Sociedade da transparência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

CHUL-HAN, B. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

CRARY, J. **24/7 Capitalismo Tardio e os fins do sono**. UBU, 2016.

DARDOT, P., LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOMINGUES, J. M. Crise da república e possibilidades de futuro. IN: **Ciência & Saúde Coletiva**, 22(6). pgs. 1747-1758, 2017. Disponível em: <https://www.scielosp.org/pdf/csc/2017.v22n6/1747-1758/pt>. Acesso em: 10 set. 2021.

DUNKER, C. **Sintoma, mal-estar e sofrimento**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREITAS, L. R. T. de. A importância do reconhecimento social na construção da identidade sexual de mulheres não heterossexuais no sul da Bahia. **Cadernos Pagu** (64), 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/vM4Xvwpgq9w5Y4ht9sXbBNG/> Acesso em 18 de agosto de 2022.

GOHN, Maria da Glória. **Manifestações e protestos no Brasil: correntes e contracorrentes na atualidade**. 1º ed. São Paulo: Editora Cortez, 2017.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

JACCOUD, L. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. En: Theodoro, M. (org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: IPEA, 2008.

MOTTA, Rodrigo Patto de Sá. **O Brasil à beira do abismo, de novo**. 2015. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/2015-01-20-00-0155/noticias2/diversas/item/3391-o-brasil-a-beira-do-abismo-de-novo-rodrigo-patto-sa-motta>. Acesso em: 01 ago. 2021.

MOULIAN, T. **Chile Actual: anatomia de un mito**. Santiago: LOM-Arcis, 1997.

PINHEIRO, A. L. L. Direitos Humanos das mulheres. En: Fontoura, N., Rezende, M., Querino, A. C. (orgs.). **Beijing + 20: Avanços e desafios no Brasil Contemporâneo**. Brasília: IPEA, 2020.

PORTA, Donatella Della. **Movimentos sociais em tempos de Covid-19: outro mundo é necessário**. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/pt/movimentos-sociais-tempos-de-covid-19-mundo-necesario/> Acesso em: 27 nov 2021.

SAFATLE, V. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. En: Safatle, V., Silva Júnior, N., Durker, C. (orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SANTOS, B. S. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

SINGER, A. Brasil, junho de 2013. Classes e ideologias cruzadas. **Novos estud. CEBRAP** (97), Nov 2013.

SENNETT, R. **A Corrosão do Caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SIMÕES, J. A., Facchini, R. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Ed. GMT, 2019.

## Entrevistas

Jessé de Souza. Entrevista concedida ao jornalista Luís Nassif. Disponível em: <https://www.ocafezinho.com/2016/12/08/62584/>

Paulo Guedes. Entrevista concedida ao Jornal El País. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/02/politica/1538508720\\_526769.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/02/politica/1538508720_526769.html)

---

Recebido em: 20/09/2022 \* Aprovado em: 27/09/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# POVO XOKLENG: TERRITORIALIDADE, EDUCAÇÃO E ESCOLA

WOIE KRIRI SOBRINO PATTÉ<sup>1</sup>

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-2939-4077>

---

**RESUMO:** *Este texto resulta de uma aula na disciplina Povos indígenas, Educação e Escola, da Faculdade de Educação/UFRGS, por mim ministrada no dia 07 de fevereiro de 2022. A fala que proferi nesta aula foi gravada e, posteriormente, transcrita, resultando em uma primeira versão, relida e complementada, a fim de contar a história do povo Xokleng, ao qual pertença. O texto, que tem marcas fortes da oralidade – metodologia indígena principal para produzir e transmitir conhecimentos – se baseia na minha história de vida, nos caminhos trilhados e marcados pelas muitas coisas que aprendi escutando as pessoas mais velhas, lutando pelos direitos do meu povo e trabalhando em prol da retomada dos territórios e da educação tradicional.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Educação Xokleng, territórios tradicionais, retomadas.*

**ABSTRACT:** *This paper is the result of a class I taught as part of the course Indigenous Peoples, Education and School, at the College of Education, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brazil), on February 7, 2022. The talk I gave in this class was recorded and transcribed, resulting in a first version, which was later revised and supplemented. My objective was to tell the story of the Xokleng people, to which I belong. The text shows strong elements of orality, because this is the main indigenous methodology for producing and transmitting knowledge. It is based on my life story and the many things I have learned listening to the elders, fighting for the rights of my people and working towards reclaiming our traditional territories and education.*

**KEYWORDS:** *Xokleng education, traditional territories, land and education claims.*

**RESUMO NA LÍNGUA XOKLENG:** *Zúmú tó ágónhká tē óg, vávãl blé jópálág jó, jópálág jó ún bág tó/UFRGS, 2022 kí fevereiro kí lá tó 07, kí énh txó óg mō vábén jó vá. Énh vē ke tē mē nú kúgmē kú, kól kú mē vátxiká, láglán kú, vín vén mú, vátxiká mē ve kú, énh jáklē tē énh kánhká tó Laklãnô/Xokleng óg jógzē te mē kábén Jé. Énh vánhlál tóg tē kí nú ág á jógzē blé ú líkē kú ág vánhvē tē mú tē kábén tē - ú líkē kú énh txónh mū tē, ún mē énh kánátē mū tē, énh txó ú txi óg tó énh jávãl mē zámá kú mē tēn kú óg vánhgénh jó tē mē óg líkén mē vánhgénh kú mē kánátēnh tē.*

---

<sup>1</sup> Liderança e professor do povo Xokleng. Graduado na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, ênfase em gestão ambiental, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), cacique na Retomada do Território Ancestral Xokleng em São Francisco de Paula, RS. Mestrando em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: [euwoia@gmail.com](mailto:euwoia@gmail.com)

Me chamo Woie Kriri Sobrino Patté. Pertencço ao povo Xokleng e atualmente realizo mestrado em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O objetivo deste texto é apresentar meu povo, um pouco da nossa história, da nossa luta na retomada dos territórios tradicionais e da nossa educação, que chamamos jópalag jó. São relatos que brotam da minha memória, do que me foi transmitido pelas pessoas mais velhas, das aprendizagens da minha vida e da convivência com meu povo. São conhecimentos que foram transmitidos pelos mais velhos, por meio da oralidade, por meio de histórias contadas e cantadas, por meio das rodas de conversa. Para falar isso que aqui conto para vocês, não busquei o conhecimento nos livros, mas sim na minha memória, na oralidade. Aprendi escutando, ficando junto com os mais velhos, os acompanhando em muitos momentos, prestando atenção, observando.

O povo Xokleng é originário deste continente e tinha como seu território original essa parte do Brasil que também era compartilhado com outros povos indígenas no passado. Habitava a região de Mato Grosso, noroeste de São Paulo e Sul do Brasil. O início de sua grande história se deu no que hoje denominamos Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Nós, povos indígenas, não reconhecemos a existência de fronteiras estaduais, conforme a divisão geográfica e política feita pelo Estado brasileiro. Nós reconhecemos por território, com as divisões tradicionais, porque os estados dão limites que não são os nossos. Por exemplo, o povo Guarani habita quase toda a América Latina e se reconhece como uma nação, mesmo vivendo em diferentes países.

Em tempos passados o povo Xokleng habitava essa região que hoje é Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Vivia com fartura de alimentos, principalmente caça, colheita de mel e pinhão, um dos seus principais alimentos. O povo Xokleng é um povo muito antigo. Essa antiguidade é reconhecida também por pesquisas realizadas por cientistas brancos que atuam nas universidades, visto que em muitos estudos arqueológicos foram encontrados materiais antigos que comprovam a existência do povo Xokleng nesta região há quase 5 mil anos atrás. Então, é um povo que vive aqui há muito tempo. Eu sou descendente desse povo e sou originário desse território.

O povo Xokleng foi o último povo indígena do sul do país a fazer contato com um povo não indígena, pois há 120 anos atrás o povo Kaingang já tinha contato com os brancos. São dois povos que estão em momentos diferentes na relação com os brancos e, por isso, a visibilidade do povo Xokleng e de sua história teve poucas pesquisas. Devido ao extremo de violência sofrida por nosso povo desde os primeiros contatos com os brancos, há muita resistência e uma profunda desconfiança, decorrente dos massacres que quase levaram ao extermínio do povo Lakãñõ/Xokleng. Por isso existem poucas pesquisas sobre o povo Xokleng. É muito recente para o povo a colonização: em 22 de setembro de 2022 completou 108 anos de resistência. Esse tempo que ficou para trás nos faz lembrar que o branco, com sua ignorância, quase acabou com o meu povo. Os mais velhos ainda chamam uma Terra Indígena de *posto* – esse nome é porque os encarregados do Serviço de Proteção aos

Índios (SPI) colocavam algum aparato em lugares estratégicos e faziam de Posto Indígena, tentando assim atrair pessoas de nosso povo para fazer o contato. Você vai ver no livro do professor Silvio Coelho dos Santos<sup>2</sup> histórias de pessoas que foram levadas para França, Alemanha e nunca mais voltaram.

A luta dos povos indígenas sempre foi árdua. Depois de 1.500, com a invasão europeia, os povos indígenas do Brasil inteiro sofreram bastante com a colonização e com o massacre que levou quase ao extermínio dos mais de mil povos que aqui existiam. Com o povo Xokleng não foi diferente, mesmo sendo em épocas mais recentes, a invasão de suas terras resultou em um massacre que durou muito tempo, que exterminou comunidades inteiras e decorreu na perda de todos os espaços que tínhamos. Hoje, grande parte do povo que sobreviveu se encontra em Santa Catarina e uma parte ficou em outra terra indígena Xokleng, situada no Paraná. Atualmente, estamos retornando nossos territórios ancestrais, também no Rio Grande do Sul.

Estamos na retomada de um território Xokleng em São Francisco de Paula, de onde fomos expulsos do nosso próprio território. Há mais de 100 anos, com o avanço da colonização, as terras indígenas do Rio Grande do Sul foram ficando pequenas e apertadas. O pouco espaço propiciou a intensificação dos confrontos com os colonos e, diante disso, para poder sobreviver, os Xokleng escolheram sair, pois acreditavam que era o único jeito de sobreviver, de manter sua existência como povo. Depois de muito tempo, os velhos txukabag, zãg bag, veitxá teié, com apoio do Conselho de Missão entre Povos Indígenas – COMIN, vieram para a serra gaúcha fazer uma visita nas terras onde seus pais foram expulsos. Então, muito tempo se passou. Eu sabia dessa história e um dia, já estando em Porto Alegre, no ano de 2020, o parente pataxó Merong kamaka, que também estava em Porto Alegre, me convidou para uma roda de conversa e fez a pergunta para mim e para Angélica Domingos, minha companheira: vocês sabem da Terra Xokleng na FLONA (Floresta Nacional), em São Francisco de Paula? Eu já sabia, então comentei sim, eu sei, mas não tem companheiros e parentes para retomar. Então ele falou: vamos convidar alguns parentes e vamos marcar outro encontro, convidando mais pessoas para ir junto. Marcamos para o dia 5 de dezembro do mesmo ano. Porém, chegou o dia e ninguém apareceu para ir junto. Meio triste, já desistindo do sonho da retomada, falei que teríamos que marcar outra data e convidar outras pessoas. Tive a ideia de trazer parentes Xokleng de Santa Catarina, mas não tínhamos apoio financeiro, então foi uma corrida para conseguir passagens. Convidei a Kulung para se juntar à retomada em São Chico. Depois de muita articulação, foi marcado o dia 12 de dezembro de 2020. Chegou o dia e a hora e partimos de Porto Alegre às 14 horas. Chegamos na FLONA pouco depois das 17 horas, entramos, retomamos o território ancestral

---

<sup>2</sup> Relato das atrocidades cometidas contra o povo Xokleng está também no livro *Os Índios Xokleng - Memória Visual*, publicado pela EdUFSC/Univali em 1997, de autoria do antropólogo Silvio Coelho dos Santos. O livro procura registrar, por meio de documentação fotográfica, a dramática experiência vivida pelos Xokleng e está disponível para leitura em: <https://issuu.com/renatorizzaro/docs/xokleng>

com Angélica Domingos, Woie Kriri Sobrinho Patté, Nayane Fidelis Domingos, Erik Katay Gomes Patté, Pazi Jare Domingos Patté, Wallase Merong Pataxó, Kulung Teie, Vaipon Kamlen, Txucaban Copaca: 5 adultos e 4 crianças. Esses são os guerreiros que retomaram o território Xokleng de São Francisco de Paula. Na primeira noite enfrentamos policiais, brigada militar e até o prefeito de São Chico, além da coordenadora local da FLONA. Enfrentamos chuva e frio, mas resistimos e até hoje a retomada existe graças a esse grupo de guerreiros.

Assim retomamos pequenos territórios que eram nossos. Somos os resistentes, os que resistiram à violência colonial. No passado nos retiramos para não sermos todos exterminados. Nosso povo sofreu muito com o ataque dos bugreiros na Região Sul, quando a vida do homem Xokleng – quando se fala em homem, não é só homem, é a vida do povo Xokleng, de mulheres e crianças – valia um par de orelhas e se igualava a um salário; quanto mais pares de orelha um bugreiro apresentava ao seu patrão, mais pagamento ele recebia. Eu nunca contei para vocês, mas bugre era o nome que o branco dava aos indígenas que não conhecia e bugreiro era quem “caçava” as pessoas destes povos. Martim Bugreiro foi um dos principais massacradores do povo Xokleng. Os velhos do nosso povo contam que ele foi criado pelos Xokleng: durante uma emboscada dos brancos, Martim, ainda criança, foi colocado em um pasto aberto, como uma forma de chamar os Xokleng para este lugar. O menino começou a chorar e o grupo, achando que ele estava perdido, o acolheu. Mas, era uma emboscada, uma tentativa de pegar os Xokleng. O menino branco cresceu junto com o povo Xokleng, não se sabia a sua idade, mas quando o encontraram era tempo de primavera, e talvez tivesse em torno de 5 ou 6 anos. Levaram ele para o mato e os brancos foram atrás, mas não o encontraram e ele permaneceu com os Xokleng. Aos 13 anos ele já sabia sua origem, pois nas rodas de conversa, quando falavam dos brancos, ele ouvia e sabia que era filho dos brancos colonizadores. Então fugiu, voltando para o seu povo. Ele conhecia toda a estratégia Xokleng e passou para o lado dos bugreiros, aliás, passou a ser um deles. A história do Martim Bugreiro, além da memória das pessoas mais velhas que ainda lembram dos massacres, é relatada no livro *Os Índios Xokleng - Memória Visual*, publicado em 1997 pelo antropólogo Silvio Coelho dos Santos. Hoje é difícil falar disso, da sua violência, de como ele matava as mulheres grávidas: dizem os mais velhos que ele abria a barriga e jogava a criança para cima e aparava na ponta do facão. Dessa forma, o povo Xokleng foi quase exterminado.

O casamento com os não indígenas foi o primeiro casamento que teve com a colonização, um casamento forçado entre um Xokleng que não falava português com uma italiana que não falava português. Isso foi arranjado pelo chefe do Posto Indígena (PI/SPI) como uma estratégia para embranquecer o povo Xokleng, para que perdesse a sua história e o seu modo de viver, ou seja, mais uma forma para colonizar o pensamento Xokleng. Muitos Xokleng não aceitaram as imposições colonizadoras e voltaram para mata. Muitas dessas famílias estão perto de Porto União e União da Vitória, no estado de Santa Catarina. Dessa forma, tentaram embranquecer a história do povo Xokleng e esconder a origem do povo.

Nos Campos de Cima da Serra tem Xokleng. Eu trouxe isso para falar que as terras da serra gaúcha são territórios Xokleng, do povo que nunca saiu da região do Rio Grande do Sul. Muitas pessoas foram para Santa Catarina para fugir, mas outros ficaram nas emboscadas, sofreram e os poucos Xokleng que permaneceram, foram agrupados com os Kaingang em aldeias, pelo SPI. Então, os Xokleng sempre viveram no Rio Grande do Sul e muitas famílias Xokleng que se esqueceram disso. Hoje, se você procurar você vai saber histórias do povo Xokleng, de famílias que vivem no meio dos Kaingang, mas que se reconhecem como Xokleng. Por exemplo, vou trazer agora para você conhecer uma pessoa muito importante, Luiz Salvador, que é liderança da região do Rio Grande do Sul, da Terra Indígena Kanghág Ag Goj, também conhecido como Saci. Ele é descendente Xokleng e confirma isso. Igual a ele, muitos outros.

Durante uma época não era possível se identificar como Xokleng em meio aos Kaingang, pois gerava uma briga muito grande. Era lembrado de uma história que dizia que os Xokleng roubavam as mulheres kaingang, além de outras histórias que referem outros momentos de conflito entre os dois povos. Mas temos muitas histórias de famílias Xokleng que vivem até hoje junto com os Kaingang, como eu e minha família, que nos anos 1990 fomos morar em Nonoai, uma Terra Indígena Kaingang situada no norte do Rio Grande do Sul. Porém, estamos na luta pelo nosso território, e como disse acima, hoje temos a primeira retomada Xokleng, na Floresta Nacional de São Francisco de Paula, RS, para reconhecer uma Terra Xokleng, um território próprio neste estado. Sou protagonista desta retomada e nunca perdemos o costume de educar nossas crianças, através da fala, através da caminhada na caça, na escuta dos mais velhos que dizem para nós o que está certo, o que está errado, o que pode e o que não pode fazer. Dizemos que é uma retomada pois todo território era nosso, dos povos originários, territórios que nos foram tomados pelos brancos e que hoje lutamos para reaver alguns espaços para o bem viver do povo Xokleng.

A retomada é uma forma de resistência diante da violência dos direitos indígenas. Uma das ferramentas para a retomada é a educação tradicional, que é guardada e transmitida de geração para geração. Essa retomada se faz por vários motivos, sendo um deles a luta para recuperar as terras, junto dela a retomada da educação e da saúde, a preservação da mata, que consideramos uma parte importante para sobreviver, porque somos parte da mata, complementamos um ao outro.

A educação é um leque de conhecimento do povo Xokleng que aqui trago um pouquinho, contando como é a nossa educação própria. O povo Xokleng sempre transmitiu o conhecimento tradicional de vários anos por meio da oralidade, mas quando se fala somente em oralidade é como se tirasse os aspectos educativos do artesanato, por exemplo. Arco, flecha e cestos também são educação e revelam conhecimentos milenares. Neles tem matemática, história, física, pois nossos sábios indígenas são grandes pedagogos, antropólogos e físicos também, que contavam e cantavam nossas histórias e transmitiam os conhecimentos próprios. Durante a caminhada do povo Xokleng, o Jávãn (educar, ensinar, aconselhar) sempre esteve junto de tudo, sempre existiu, mas no jeito e

na visão de educar Xokleng. Hoje, você fala em educação e já pensa na escola e parece que a educação é relacionada somente com a instituição escolar.

Hoje eu falo sobre a escola do pensar do branco, pois foi introduzida pela colonização. As lideranças Xokleng viram a necessidade de ir para a escola do branco para aprender a sua língua e usar como defesa, para usar como ferramenta de defesa ante o não indígena, assim como eu, que vou para a universidade para adquirir ferramentas para a luta pelos direitos de nossos povos. Se falarmos só de uma educação indígena própria, de qualidade e diferenciada como queremos para nossas escolas, em geral as secretarias da educação não aceitam e trazem uma proposta de ensino fechado na grade curricular, cujo nome já diz, uma grade fechada, sem possibilidade de diálogo e negociação.

O que há de diferente hoje nas escolas indígenas é o nome que as identificam, que muitas vezes é de uma liderança indígena, assim como há um professor indígena que trabalha nela, mas o método que predomina ainda é o da colonização. O meu pensamento e o de vários pensadores indígenas é a busca de uma educação escolar de qualidade, que respeite e dialogue com a educação de cada povo. Isso foi dito também por Ailton Karnak, que afirmou a necessidade de buscar qualidade para as nossas escolas, com práticas que respeitem e dialoguem com a educação tradicional. Eu tive o prazer de estar com essa grande liderança indígena, Ailton Krenak, que visitou a Terra Indígena Nonoai em 1992 e, naquele momento, ele convidou professores indígenas para falarem sobre a educação tradicional, mostrando a importância que tem na luta e na resistência os modos próprios de educar.

Em 1998, em Brasília, já se falava sobre o RCNEI (Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas), sobre as escolas indígenas e as disciplinas adequadas para as salas de aula e de como podemos utilizar o referencial da educação própria de cada povo originário. Este documento é conhecido por muitas escolas indígenas, mas as secretarias de educação dos estados e municípios geralmente escondem, a fim de não seguir o que está registrado nele. Quando fazemos uma aula diferenciada, por exemplo, na disciplina de matemática, utilizando referências indígenas como as flechas e ou a envergadura dos arcos, além de ser matemática, também é história, pois tudo se relaciona, tudo está interligado. Isso também tem referência nas publicações de pesquisas que fazemos num programa de formação continuada de professores indígenas, a Ação Saberes Indígenas na Escola, que tem como parceiras algumas universidades públicas, como a UFRGS e a UFSC. Nesta ação, os sábios dos povos indígenas são os educadores e as pesquisas feitas pelos professores não são em bibliotecas dos brancos, mas na sabedoria dos povos indígenas, na mata, nos rios.

O conhecimento do povo indígena é amplo, não é fechado em uma sala de aula ou um livro; todo nosso conhecimento é interligado. Quando falamos da geografia, localizando onde se encontram pinheiros e araucárias, trabalhamos com o conhecimento tradicional e milenar próprio. Os velhos, kuzó, ensinam contando histórias, caminhando e

apreciando as paisagens. A nossa educação, a educação própria se dá dessa forma: aprendemos com os velhos, ouvimos, caminhamos junto com eles. Quando perdemos nossos velhos, perdemos um companheiro, uma biblioteca, uma enciclopédia. Por isso, quando morre um ancião em uma terra indígena é uma tristeza enorme. O branco tem o *google*, faz uma pequena pesquisa e acha. Mas nossas histórias morrem junto com nossos velhos. O pouco que nos é transmitido vamos levando, contando e escrevendo; os velhos não escrevem na língua portuguesa, mas escrevem na língua Xokleng, nas cantigas, nas pinturas e artesanatos, em todos os grafismos.

Quando se fala que o Xokleng não tinha escrita, eu digo que tinham a oralidade e o pensamento de escrever para quem pudesse acompanhar. Era uma forma diferente da escrita alfabética do branco, que hoje está sendo apropriada por nós. Hoje, nas escolas, há uma restrição de educar nossas crianças. A escola Xokleng está como uma peça chave e fundamental, pois se inverteu e não estamos mais aprendendo com nossos velhos, porque eles já estão se indo. Então, o pouco que se sabe está sendo levado pelos professores indígenas para a sala de aula, para preservar os conhecimentos também desta forma.

Como professor, liderança e orientador, trabalhei com um grupo indígena para que falassem, cantassem e traduzissem a fala dos mais velhos. O pouco que plantei já tem frutos: hoje são 60 jovens cantando, dançando e fazendo suas apresentações em Xokleng e depois traduzem para o português. Mostramos assim nossa cultura. Se inicia falando em Xokleng para os mais velhos, mesmo que não sejam vistos, e depois falamos para os brancos. Aprendi isso com meu pai, meu velho, pois primeiro são os de casa e depois quem está nos visitando.

Estando na universidade e fazendo mestrado, eu tenho que parar um pouco e pensar no que vou falar para não errar em português, porque ainda é uma língua bem ruim para mim. E assim também é na escrita, estou pensando e escrevendo em Xokleng. Dessa forma, parece simples falar sobre a educação indígena, mas todo o processo de retomada é para nós uma escola também, pois nesta luta estamos executando o que aprendemos.

Nossas escolas existem dessa forma. Nossas escolas, que estão na grade do Estado, fecham nosso conhecimento, nos encarceram numa grade. Por exemplo, se ficarmos um ou dois dias fora da sala de aula, nos falam que estamos perdendo tempo, pois para a concepção do Estado devemos sentar e colocar em livro, assim como é a educação para os brancos. A educação indígena se dá em todo o território, então aprendemos todos os dias, em todos os lugares. Não precisamos ficar quatro horas por dia fechados numa sala de aula, todos os dias da semana. Um exemplo é o que aconteceu na escola em que nós estávamos trabalhando com nossas crianças e a coordenadora do Estado estava fazendo avaliação da escola. Nós estávamos no pátio, rindo e conversando. Logo após, chegou um relatório para escola dizendo que naquele dia, em que a coordenadora visitou a escola, não teve aula. Relato isso para mostrar que o conhecimento do branco é só sala de aula, mas

o nosso conhecimento é amplo, um guarda-chuva de conhecimentos, que não se restringe a um tempo e a um lugar fechado.

O povo Xokleng trouxe para a escola a língua portuguesa, como uma ferramenta para dialogar, mas também para aprender a estratégia do branco contra o índio. Na língua Xokleng as lideranças falavam: “Vamos estar junto a eles para saber seu pensamento”, pois, assim, quando acharem que apenas falamos Xokleng, estaremos ali ouvindo o que estão planejando contra nós. As estratégias funcionaram muito bem e trago como exemplo o que aconteceu uns tempos atrás em uma terra indígena que possui uma barragem de contenção: os brancos queriam que as lideranças assinassem certos papéis. Eles, os brancos, falaram que trariam como proposta algumas coisas para serem cultivadas e, enquanto isso, eles fariam uma atividade mais abaixo, que daria emprego para o povo, mas sem dizer o que era. Naquela época e naquele lugar ninguém sabia ler ou escrever a língua dos brancos, pois, se soubessem, o contrato poderia não ter sido assinado. Enganaram o povo indígena para construir a maior barragem que abrange todo o Alto Vale do rio Itajaí e agora, quando chove, inunda todo o território Xokleng. Embaixo dessa terra coberta pela barragem tem história Xokleng. É onde nós plantávamos, brincávamos quando criança, onde nossos velhos contavam história. Nosso cemitério Xokleng hoje está embaixo da água, nossos entes queridos estão embaixo da barragem. Os brancos nos enganaram mais uma vez e isso nos ensinou a buscar armas para uma luta de igual para igual. Por isso, queremos aprender a ler e escrever, como uma ferramenta para preservar a nossa vida, os nossos direitos e nossa territorialidade. Aprender a ler e a escrever a língua portuguesa como ferramenta de luta.

Por isso, a necessidade da retomada das terras originárias no sul da Região Sul. Nós sempre soubemos que o território é Xokleng e me refiro em especial à retomada de São Francisco de Paula. Quando ocorreu a primeira enchente no antigo território, depois da construção da barragem que contei acima, nossos mais velhos falaram: “vamos voltar para nossas terras onde é alto e lá o rio não chega”. Então veio esta pandemia chamada Covid-19 e mais alguns velhos vieram para este lugar e fizeram o reconhecimento da terra para poderem retornar para este território com as suas famílias, saindo daquele lugar que já estava alagado, cheio de água. Várias vezes nós voltamos para nosso território, mas não fomos aceitos; depois da colonização muitos brancos moravam lá e não deixaram mais a gente chegar. Então, uma delegação dos Xokleng veio pra cá, na Floresta Nacional São Francisco de Paula, junto com os mais velhos, que fizeram o reconhecimento desse território ancestral. Então chegaram aqui e falaram: “aqui é nosso território”.

No passado nós tínhamos muitos conflitos com os Kaingang. Então, essa terra de São Francisco de Paula era mais amigável para o nosso povo. Naquela época, os Kaingang ficavam na Terra Indígena que hoje está sendo retomada, na FLONA de Canela, Retomada Konhún Mág. São dois territórios separados por um rio. Ambos são territórios amigáveis: de um lado do rio ficavam os Xokleng e de outro os Kaingang. Então, podia ter casamento entre os dois povos, que faziam alianças e assim ficou mais

fácil de conviver, pois, com um território definido para cada um, não havia muito atrito.

A serra gaúcha foi bem dominada por Kaingang e Xokleng. Já a região do litoral ficou com os Guarani; outra parte dos Kaingang ficava mais para o interior do estado. Tiveram muitos conflitos violentos, muitos confrontos com os colonizadores, mas essa parte Kaingang de Canela, Gramado, Taquara e Riozinho era um pedaço amigável que podia caminhar com outros povos. Então, os velhos que vieram para cá fizeram esse mapeamento e ficaram aqui.

Nunca teve uma terra Xokleng demarcada no estado do Rio Grande do Sul, mas tem vários territórios ancestrais reconhecidos, como em Passo Fundo, Farroupilha, Lagoa Vermelha e, inclusive, outros situados mais para o interior. Estes não foram recuperados ainda, mas terão de ser retomados no futuro. Tudo o que se faz pela primeira vez o outro vem atrás. Então, depois de 100 anos de massacre, de extorsão do território Xokleng, nós voltamos e esse processo de retomada. É a nossa educação: para educar os nossos, temos que retomar nosso território que é uma herança deixada pelos nossos ancestrais. Herança não se dá, não se vende e não se troca, ela tem que ser devolvida aos seus herdeiros, as nações originárias destes territórios. Esta é a educação indígena, com o apoio de muitos aliados, como, por exemplo, algumas universidades.

Temos programas que afirmam a educação própria dos povos, como a Ação Saberes Indígenas na Escola, que, como professor e liderança, ajudei a idealizar há alguns anos atrás. A Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) tem um Núcleo de trabalho. Por isso, nos aproximamos das universidades, que também são um território que estamos ocupando, fazendo a retomada dentro das universidades, fazendo artigos e ocupando espaços em revistas acadêmicas e científicas, para que pessoas não indígenas possam entender o porquê da nossa luta, qual a nossa história, a nossa ciência e a nossa filosofia, pois também temos nosso conhecimento, principalmente nossa ciência, que é o conhecimento tradicional.

Outro exemplo que mostra a retomada nas universidades é a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, desenvolvida na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que forma professores dos povos Kaingang, Guarani e Xokleng. Neste curso já foram produzidos 45 Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC), a maioria deles tratando de pesquisa sobre aspectos culturais importantes destes povos. Sou um dos autores de TCC que está por lá, registrado junto aos trabalhos acadêmicos e científicos de estudantes pertencentes a outros povos. Nós, professores indígenas, nos formamos na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica e foi a primeira turma Xokleng a se formar junto com os parentes Kaingang e Guarani, também em número de 45 de cada povo. Então, não existe muita pesquisa do povo Xokleng. Talvez só vamos encontrar o livro já citado do professor Silvio Coelho dos Santos, que conta as atrocidades cometida na história recente de invasão das terras Xokleng. Há também um importante estudo linguístico, realizado pelo professor Namblá Gakrán, que escreveu a dissertação de mestrado *Aspectos Morfossintaxe da Língua Xokleng (Laklãnō) Jê*

(UNICAMP, 2005) e a tese de doutorado *Aspectos Morfossintaxe da Língua Xokleng (Laklãnõ) Jê* (UNB, 2015). Infelizmente Namblá Gakrán faleceu vítima da Covid-19. Então perdemos mais um sábio de nossa cultura e de nossa língua.

Aqui no Rio Grande do Sul conheço professores que também se formaram na Licenciatura Intercultural e Diferenciada, conforme diz a legislação, específica para professores indígenas. Eles falam que os professores que não fizeram esse curso específico para docência indígena têm uma outra visão de ser professor em sala de aula. Esses que já se formaram pela Licenciatura, que é uma Pedagogia Indígena dos Kaingang, Xokleng e Guarani, mas traz esse nome licenciatura, e traz todo esse conhecimento dos povos indígenas para si e para ser aplicado na educação escolar. Hoje, na Terra Indígena Guarita, tem muitos colegas que estudaram comigo e trazem relatos da sala de aula que mostram que estão buscando aplicar o que aprenderam sobre a escola diferenciada. No entanto, não conheço muito sobre como funciona a escola em outras terras indígenas.

Em relação a uma escola específica no território da Retomada em São Francisco de Paula, não temos salas de aula e estamos tentando criar uma escola, com professor/a do próprio povo, que ensine na língua Xokleng. Então ainda não tenho muito o que falar sobre a educação escolar na retomada, aquela que acontece na sala de aula. Mas, fora da sala de aula tem bastante educação. A educação é aprender andando. Então, por que tem que estar na sala de aula se pode trabalhar ao ar livre? Nosso povo tem um pensamento diferente para ensinar: mudar o método de ensino, mas sem perder o foco principal que é o objetivo de ensinar o conteúdo da disciplina. Como disse, a educação das crianças é ensinando, aprendendo e andando. De todos os lados isso ocorre. Então, por que tem que estar fechado na sala de aula quando se pode estar ao ar livre? O aprendizado do povo Xokleng é sempre junto dos kuzó, ouvindo e participando das sabedorias dos velhos, indo nas retomadas, nas reuniões, nos movimentos como, por exemplo, o acampamento terra livre, entre outros.

Os professores Xokleng falam que a Secretaria da Educação de Santa Catarina às vezes apoia a educação escolar indígena, mas as iniciativas concretas andam devagar. Por exemplo, a primeira formação do ensino médio em uma escola indígena é recente, foi em 2005: a minha turma foi a primeira a se formar no ensino médio na terra indígena. A minha formação na graduação foi em 2015 e, antes disso, teve uma única graduação: a do magistério. Então, os mesmos professores-estudantes do magistério estavam comigo na formatura. Por isso, esses professores trazem uma visão de que a Secretaria da Educação estava do lado dos indígenas. Mas uma análise mais crítica mostra que não é isso não, porque é obrigação do Estado fazer essa pedagogia de uma forma a proporcionar conhecimento para o professor indígena. As leis sobre educação indígena no âmbito nacional estavam apertando o governo na época e, portanto, tiveram que tomar providências e cumprir o que determinava a lei. O Estado precisava organizar a educação escolar indígena conforme determinavam as leis. Então, foi a primeira turma que

se formou. Antes não havia esse conhecimento de educação escolar diferenciada, pois havia apenas professor indígena se formando com a escola e a universidade do branco. Temos hoje propostas para políticas educacionais indígenas que são mais aproximadas de nossas concepções de educação, como os Territórios Etnoeducacionais. Nesta proposta, as escolas são organizadas e geridas de acordo com a organização territorial do povo ou dos povos indígenas que elas atendem e não de acordo com a organização geográfica dos estados e municípios.

Vou também tornar a falar sobre a língua Xokleng, um grande patrimônio do nosso povo. É muito difícil para um branco aprender o nosso idioma Xokleng. Para pronunciá-lo tem que enrolar a língua, senão não consegue. Eu tenho uma cunhada que é de origem alemã e aprendeu português-xokleng. Ela aprendeu Xokleng junto com o Português. Uma parte da língua Xokleng ela fala fluentemente, pois aprendeu com a minha avó que não falava português. Então ela aprendeu a falar para poder se comunicar com a minha avó. Reconheço que para aprender a língua é necessário conviver com os Xokleng. Mas confesso que fico com um pé atrás, porque recém contei para vocês a história do Martin Bugreiro para que vocês entendam. Martin viveu com os Xokleng, aprendeu todas as nossas estratégias e levou para os bugreiros, que aproveitaram esses conhecimentos para nos destruir. Então, a língua Xokleng é uma ferramenta e, ao mesmo tempo, uma arma. Eu falo em Xokleng com os meus parentes e trabalho de uma outra forma, falando em português para responder as perguntas do branco. Então, a língua própria é uma ferramenta de defesa. Como já não é mais usado o arco e flecha, nós usamos a nossa língua. Por isso, tenho receio de estar passando nosso conhecimento, mas algumas coisas ainda compartilho. Porém, se você conversasse com um mais velho ele falaria que não deveria ensinar. Hoje vejo que a língua Guarani está sendo muito estudada e tem até branco que está falando a língua.

Quando eu estava morando na Terra Indígena Tupã Nhe ã, Kretã, município de Morretes, no estado do Paraná, de onde eu venho, alguns guarani abriram uma aula por um semestre e os brancos já estavam falando Guarani. Numa dessas reuniões, um guarani da serra, que estava fazendo a aula, estava acompanhado de um antropólogo, pesquisador de um empreendimento da Funai. Disseram para ele, na língua Guarani, não aceitar o empreendimento e o antropólogo que tinha feito aula em Guarani e era da empresa, já sabia de tudo. Então, eles perderam nessa queda de braço, pois havia um Martin Bugreiro do lado do branco e passou a informação.

A nossa língua tem particularidades na entonação: se você me ouvir falar com outro Xokleng parece que estamos brigando, mas estamos falando calmamente, falamos apontando, aumentamos a voz para expressar. Uma vez estava falando com um parente meu na rua em Curitiba e alguém nos gravou e depois quis mostrar para a gente e perguntou se estávamos brigando e eu respondi que não. Lá eles não conhecem nada sobre os indígenas, só sabem aquilo que é mostrado na televisão, o que não é verdade. Então, para aprender e falar o Xokleng é preciso conviver.

É dessa forma que vamos ensinando. Tratar muito bem o povo Xokleng é viver o dia a dia para saber como é ele, e não fazer tantas perguntas. As pesquisas sobre o povo Xokleng estão principalmente nos trabalhos finais da Licenciatura Intercultural Indígena. Aqui, nesta fala, deixo algumas ideias sobre o nosso povo, sobre a educação, sobre as retomadas, que são nossas lutas atuais e também a base para a nossa educação. Nossos territórios ancestrais são necessários para a educação e para a vida Xokleng.

---

Recebido em: 06/07/2022 \* Aprovado em: 02/09/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

# PIERRE CLASTRES E A FÓRMULA “CONTRA-ESTADO”: ANTROPOLOGIA DA RESISTÊNCIA E DO MOVIMENTO

ANTONIO HENRIQUE MAIA LIMA <sup>1</sup>

FACSUL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5388-4749>

SILVANA TÓTORA<sup>2</sup>

PUC-SP, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5925-7965>

---

**RESUMO:** *Resistir à forma-Estado supõe uma operação de recusa ativa ou criativa, que somente pode ser protagonizada por movimentos aberrantes, políticas de resistência e de fluxo. Partindo da célebre fórmula de Pierre Clastres “a sociedade contra o Estado”, na territorialidade das Terras Baixas que, segundo a clássica separação na etnologia americanista, compreendem os territórios das assim chamadas sociedades primitivas, nas quais desenvolveram-se interessantes mecanismos sociais de perpétuo movimento criativo (celeritas), que operam como um sistema de recusas ou de impedimentos da sedentarização da forma-Estado e da expansão de sua zona gravitacional (gravitas). Assim, a antropologia de Pierre Clastres não é sobre qualquer homem ou sobre qualquer sociedade, é uma antropologia da política, da recusa e dos seus respectivos movimentos ou mecanismos sociais, ou seja, é uma antropologia sobre coletivos que constantemente escapam ao “grande atrator da razão” e do Estado. A “sociedade primitiva” sempre existirá, como exterior imanente do Estado, como força ativa, sempre em fuga, sempre em movimento.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Resistência; Contra-Estado; Movimento Indígena; Nomadologia; Pierre Clastres.*

**ABSTRACT:** *Resistance to the form-state presupposes an operation of active or creative refusal, which can only be carried out by aberrant movements, policies of resistance and continuous flux. Starting from the famous formula of Pierre Clastres “the society against the State”, in the territoriality of the Lowlands which, according to the classic separation in the Americanist ethnology, comprise the territories of the so-called primitive societies, in which interesting social mechanisms of perpetual movement were developed. creative (celeritas), which operate as a system of refusals or impediments to the sedentarization of the form-state and the expansion of its gravitational zone (gravitas). Pierre Clastres' anthropology is not about any man or any society, it is an anthropology of politics, refusal and their respective social movements or mechanisms, that is, it is an anthropology about collectives that constantly escape the “great attractor of reason” and of State. “Primitive society” will always exist, as an immanent exterior of the State, as an active force, always in flight, always in motion.*

**KEYWORDS:** *Resistance; Counter-State; Indigenous Movement; Nomadology; Pierre Clastres.*

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Docente na Faculdade Mato Grosso do Sul. E-mail: [henrick\\_maia@hotmail.com](mailto:henrick_maia@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora do Departamento de Política e do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais. E-mail: [statora@uol.com.br](mailto:statora@uol.com.br)

## Considerações iniciais

No presente texto é enfatizada a *resistência* no campo das territorialidades e a potência que a *atitude de recusa* é dotada diante de um certo “jogo de forças”. Pierre Clastres, notável e controverso antropólogo-filósofo político, faz um esforço para demonstrar que em torno do *contra Estado* existem todas as outras atitudes de recusa que são discutidas ao longo da sua obra, o que nos leva a imaginar um sistema ou estrutura, onde a recusa essencial contra o Estado se dá primeiro pelas recusas “menores” nas quais tem-se a característica comum de uma força que aqui estamos chamando de *gravitas*, que “puxa” para o centro, para a esfera de sua influência ou “expande” essa esfera, por meio de um movimento colonizador. Ou seja, o Estado é um construto ideopolítico que conglopera essas premissas menores ou secundárias, porém, sem as quais “Ele” não existe ou não existiria, tal como o conhecemos. O Estado depende de um poder baseado na autoridade, de uma economia que seja de acúmulo, de uma forma de trabalho reduzido à forma de força-mercadoria. Clastres toma por “Estado” uma série de características que marcaram e marcam o Ocidente, especialmente no período convencionalizado como modernidade.

Caso se possa admitir que o que Clastres chama de Estado é uma força maior, multifacetada, que engendra um centro gravitacional, uma espécie de “buraco negro”, é possível tomar a *sociedade contra o Estado* de Pierre Clastres como uma *contra-força* ou *resistência* a estes elementos de Estado. Deleuze e Guattari no *Tratado de Nomadologia* (2012b), proporcionam uma boa visão dessa espessa gama de recusas e respondem, não categoricamente, mas virtualmente, muitas perguntas que Clastres não teve tempo de responder. Embora o *Anti Édipo* (1972) seja anterior ao clássico clastreano (1974), os *Mil Platôs* (1980) são escritos após a morte de Clastres (1977) e talvez seja o primeiro desses grandes incômodos que o impedem de descansar *post mortem*, trazendo o jovem Pierre e sua esposa Hélène sempre de volta para mais um debate sobre suas ideias. Sem respostas, sem verdades, sem objetivos muito claros ou definidos, vamos arrolar algumas das atitudes de recusa na obra de Clastres e depois olhá-las melhor neste contexto conceitual e intelectual tão próprio.

## A atitude de recusa

Recusa: não aceitar o que é oferecido ou proposto, não conceder o que se solicita, não atender a algo, negar-se a fazer ou a aceitar algo, manifestar discordância em relação a algo, não oferecer ou não estender, não se curvar à vontade de alguém, enfim... Como uma palavra carregada de tantos *nãos* pode significar um *sim*? Essa é uma resposta que se busca oferecer com este pequeno ensaio. A palavra “recusa” entra na discussão sobre a resistência por razões que ao menos aparentam ser bem sedimentadas, resistir e recusar são verbos carregados de muitos nãos, mas neles, no fundo, se bem procurado, encontra-se o mais belo e político

“sim”, um *sim à vida*. Os comentários a referida palavra surgiram partir de um ensaio de Renato Sztutman (2013a) no qual o autor, inspirado no espetáculo *Recusa* da Companhia de Teatro Balagan (2013), aborda uma tal “atitude de recusa”: “sensibilidade e compromisso em relação a recusa dos Guarani e Kaiowá e de outros tantos povos indígenas, que os brasileiros tão pouco conhecem, é algo que bem poderia definir o espetáculo *Recusa*” (SZTUTMAN, 2013a, p. 167).

Ainda no seu texto sobre a atitude de recusa, Sztutman (2013a) lê o conteúdo político do espetáculo e do movimento indígena guarani e kaiowá do Mato Grosso do Sul “com os olhos” de Pierre e Heléne Clastres, especialmente um Pierre Clastres “do contra”: do contra Estado, do contra economia, do contra trabalho, do contrapoder. O que parece fazer bastante sentido, pois, somente na obra *A Sociedade Contra o Estado*, Clastres utiliza a palavra “recusa” e suas variantes ao menos quarenta e cinco vezes<sup>3</sup> e a palavra “selvagem” e suas variantes pelo menos cinquenta vezes<sup>4</sup>. Essa contagem nos permite imaginar que Clastres, como bem identificou Sztutman, esteja querendo nos dizer que: os “selvagens” recusam e recusam muito. “[Clastres] falava sim de uma resistência primeira, uma resistência a todo poder de unificação, de subordinação e de coerção. Eis o sentido da “sociedade contra o Estado” (SZTUTMAN, 2013a, p. 168).

Do texto de Sztutman também chama a atenção a expressão “potência da recusa” e uma preocupação do autor em falar a respeito de uma “recusa ativa”. Assim, basicamente, este ensaio parte do texto *A Potência da Recusa: algumas lições ameríndias* de Renato Sztutman (2013a) e buscará promover diálogos com esse Clastres “do contra”, com Deleuze e Guattari (especialmente o Deleuze de Lapoujade) sob um céu de influências nietzscheanas que, por certo, também não poderiam se ausentar. Miguel Abensour (2007, p. 196) assim se pronunciou: “a relação admitida de Pierre Clastres com Nietzsche, mais precisamente o da *Genealogia da Moral*, ainda está por ser elucidada pela antropologia e pela filosofia”. A intenção desse diálogo não é tecer críticas a nenhum dos autores citados, mas tentar forjar *bons rencontres*, dotados de alguma potência.

Começamos então por Clastres (1979) e com o exercício de identificar na obra *A Sociedade contra o Estado* a que se recusariam, exatamente, os “selvagens” da América do Sul. Nesse contexto, é sempre bom enfatizar o caráter com que Clastres usa as expressões “selvagem” e “primitiva”: não em um sentido que indique algum grau de estágios evolutivos, mas como marcador de diferença das sociedades indígenas da América do Sul em relação a sociedade ocidental, ou seja, que se recusam à submissão. Na verdade, ele se apoia no vocabulário antropológico para tentar derrubar alguns dos pressupostos ou pré-conceitos vigentes sobre tais sociedades que, segundo o próprio Clastres, foram reforçados pelo

<sup>3</sup> A contagem foi feita na edição em português de 1979 da Editora Afrontamento. Na tradução da edição da Cosac & Naify de 2013 a palavra “recusa” aparece exatas sessenta vezes. Numa versão em francês da editora Les Éditions de Minuit de 2011 a palavra “refus” e suas variantes aparecem no total de quarenta e sete vezes.

<sup>4</sup> Na edição em francês “sauvage” aparece cinquenta e sete vezes.

saber antropológico. Em última análise, corrobora-se com Ferreira (2011, p. 382) quanto ao fato de que Clastres usa “selvagem” como um sinônimo para “*ser humano livre*”, “*não dominado*”. Ao longo de sua obra o antropólogo político francês diz que os povos da América do Sul, em especial os das terras baixas e da floresta, são sociedades que se recusam. E o fazem para manter esse caráter tão próprio da “selvageria”, a liberdade. Mais precisamente: a que se recusam os *selvagens* segundo Pierre Clastres?

### Recusa a *gravitas*

A primeira recusa verificada na obra de Clastres por parte dos povos primitivos é uma recusa ao poder, mas não a todo e qualquer tipo de poder, trata-se de uma recusa ao “poder” nos moldes estabelecidos no Ocidente à luz do protagonismo europeu no decorrer da chamada *história universal*. O poder a que Clastres se refere é o poder baseado na autoridade. “O poder é exactamente o que estas sociedades quiseram que ele fosse. E como esse poder não é aí, para o dizer esquematicamente, nada, o grupo revela, ao proceder assim, a sua recusa radical da autoridade, uma negação absoluta do poder” (CLASTRES, 1979, p. 41).

O antropólogo político faz referência ao tipo próprio de poder estabelecido entre as chefias indígenas. Sem querer ser culturalista, assim Clastres (1979, p. 42) se posiciona a respeito do poder entre os povos da floresta sul-americana: “é a própria cultura, como diferença maior da natureza, que se investe totalmente na recusa deste poder”. A recusa ao poder baseado na autoridade permitiu a criação ou a invenção de um poder outro, um poder que por sua própria essência trabalha para anular o poder coercitivo, um verdadeiro contrapoder. Tal poder se baseia numa segunda via do princípio levi-straussiano da troca e da reciprocidade<sup>5</sup>, afirmou Clastres, de mulheres, palavras e bens, razão pela qual, ainda segundo ele, os indígenas optaram por conjurar uma configuração de poder que existiria ironicamente para evitar o próprio poder, tal como concebido pelo pensamento ocidental, ou seja, para evitar a autoridade concentrada e exterior. A aparente vantagem do chefe de ter mais de uma esposa é a contrapartida do grupo para que se intensifique a “dívida” do chefe. Reciprocidade “pela metade”: “a dívida demonstra onde, verdadeiramente, está o poder nas sociedades primitivas: no grupo, que submeterá o chefe à condição de seu eterno devedor” (Clastres *apud* Barbosa, 2004, p. 549). As esposas a mais fortalecem a produção dos bens e das palavras que o chefe deve a seu povo. Para Lévi-Strauss (2017, p. 68) a reciprocidade se dá no sentido:

---

<sup>5</sup> Clastres critica Lévi-Strauss por reduzir a guerra a um fracasso da reciprocidade e propõe uma discussão sobre um caráter positivo (ativo) da guerra, uma função criadora, segundo a qual, opera-se uma limitação aos circuitos de troca essencial na formação e no funcionamento das sociedades primitivas, que não poderiam ser pensadas sem ser levado em consideração o caráter restrito das unidades do sistema de trocas, para além desse sistema de unidades, as sociedades primitivas das terras baixas da América do Sul são sociedades “para a guerra”. Eis a subversão de Clastres em relação ao pensamento levi-straussiano (GOLDMAN; LIMA, 2001).

[...] de que todos os mecanismos de reciprocidade conhecidos pela antropologia clássica (isto é, aqueles fundados numa organização dualista e o casamento por troca entre parceiros em número de 2, ou de um múltiplo de 2) constituem casos particulares de uma forma de reciprocidade mais geral, entre um número qualquer de parceiros. Tal forma geral de reciprocidade tinha permanecido oculta, porque os parceiros não dão uns aos outros (e não recebem uns dos outros): não se recebe daquele a quem se dá e não se dá àquele de quem se recebe. Cada qual dá a um parceiro e recebe de outro, no interior de um ciclo de reciprocidade que opera num único sentido.

A estrutura da reciprocidade em Lévi-Strauss se arraiga na proibição para aquele que recebe de “devolver” para aquele que recebeu diretamente. Para ele “a teoria da reciprocidade não está em causa. Permanece atualmente, para o pensamento etnológico, assentada numa base tão firme quanto a teoria da gravitação para a astronomia.” (*Idem*, p. 164). Na contramão, a estrutura se esfacela na presença de um elemento que implica uma “contradição”, da qual se depreende um fator de negação da vida. “As trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 107). A guerra é, por assim dizer, em Lévi-Strauss um fator cuja função é reestabelecer a estrutura:

Existe uma transição contínua da guerra às trocas e das trocas aos intercassamentos. E a troca das noivas é apenas o termo de um processo ininterrupto de dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 107).

Em Lévi-Strauss, portanto, poder-se-ia dizer que a sociedades primitivas se apresentam como um *ser “para a paz”*. A contribuição de Clastres está em posicionar a guerra como um elemento intrínseco à sociedade primitiva, constitutiva dela, na medida em que determinaria muito mais que um “reestabelecimento”, mas sim estabelecimento de novos elementos. Não a guerra “pela aliança”, tampouco a aliança “pela guerra”. Nesse sentido:

É preciso certamente haver troca para haver sociedade. Mas a esse transcendental, a sociedade primitiva responde com a delimitação do espaço da troca, que só pode funcionar no interior de um campo demarcado pela aliança política, aliança que é por sua vez parte integrante do mecanismo geral da guerra: contrai-se a aliança tendo em vista fazer a guerra contra um terceiro; ou proteger-se dele. A guerra consiste, então, segundo nos parece, em um transcendental empírico determinando o ser social primitivo (GOLDMAN; LIMA,

2001, pp. 302-303).

O fato de que a lógica da reciprocidade se quebre na instituição da chefia é o que assegura o agenciamento do *contrapoder* no próprio poder, sendo que a sociedade trabalha para inibir as forças virtuais do poder, sua exterioridade, impedindo que um líder se afaste dos demais impondo-lhes qualquer tipo de dominação. Essa chefia funcionando no vazio somente funciona por se encontrar no vazio negando e indo contra a exterioridade do poder que já está lá, presente na aparente ausência (BARBOSA, 2004, pp. 548-549; 558).

Não se deve cair na armadilha de imaginar que o *contrapoder* evidenciado em Clastres se corporifica na exaltação do oposto do Estado, uma espécie de liberdade imaculada que se afirmaria na negação do Estado enquanto formação política. Que seja afastado qualquer vislumbre de uma terra povoada por pessoas nuas vivendo em estado edênico ou de contemplação, livre de qualquer mecanismo ou manifestação de alguma forma de poder. O *contrapoder* ou a atitude de recusa ao poder coercitivo, atua muito mais, segundo Beatriz Perrone-Moisés (2011) como uma espécie de pulverização do poder ao longo de todo um espectro de possibilidades de manifestação desse mesmo poder:

[...] não caberia afirmar, como o fazia Clastres, que se recusa o “poder” em nome da “liberdade” ou a “hierarquia” em nome da “igualdade”. Trata-se de mover-se no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 868).

Perrone-Moisés enfatiza que a própria posição dos chefes, que para Clastres eram despossuídos de poder (autoridade), é um exemplo desse fluxo ou movimento entre os extremos desse espectro de possibilidades de manifestação do poder, pois são os chefes ao mesmo tempo marcos de subversão do tripé da reciprocidade (troca de bens, mulheres e mensagens) que funda o campo social, o que implicaria certa negação da sociedade, e a razão da existência “do social”. A sociedade, assim, situa-se no *entre*, sendo uma coisa e outra, um movimento entre dois polos (PERRONE-MOISÉS, 2011).

As colocações de Perrone-Moisés levam a algumas passagens do *Tratado de Nomadologia (Mil Platôs, vol. V, 2012b)* e de uma simbólica expressão proferida pelos seus autores que diz respeito a uma tal *coexistência virtual*. Esse vai e vem do movimento do pêndulo anunciado por Beatriz Perrone-Moisés na sua análise do pensamento político clastreano abre caminho para a suposição de que o *entre* esteja presente nas formas de manifestação da atitude de recusa. Da mesma forma, Pierre Clastres identificou essas “forças distintas” operando em simultaneidade, centrífugas e centrípetas, arrançadas pelas políticas ameríndias como uma forma de se evitar a totalidade, isto é, a realização pragmática de qualquer um dos polos do sistema pendular ou, como nos parece melhor definir essa questão, do sistema turbilhonar. Se duas forças operam

aparentemente de forma antagônica, na verdade elas estão muito mais colaborando uma com a outra, sustentando uma terceira força (o movimento), que é iminente sempre. Uma espécie de equilíbrio, que só é obtido, na não estagnação do movimento. Parece que o casal Clastres percebe isso!

O movimento, portanto, é uma força em si, é uma política em si, paradoxalmente, engendrada no *entre*. É um nomadismo, para além do conceito antropológicamente consagrado desse termo. Segue, melhor ainda, uma nomadologia: uma lógica nômade. Nesse sentido, a sociedade contra o Estado é uma sociedade que se movimenta aproximando-se do Estado, para depois afastar-se dele, numa espécie de “flerte”, desenvolvendo criativamente tipos distintos de mecanismos *contra-Estado* mais ou menos apropriados para cada “forma de Estado”. Do mesmo modo, flertariam com o “não poder”, com a liberdade absoluta (ideal pensado, tal como um Estado idealizado), assim, como diria Lima *apud* Sztutman (2011, p. 565): “o contra-Estado é um implosivo para dualismos [...]”. A máquina de guerra nômade, portanto, estado de “quasidade” contra um Estado de totalidade, balizado por um pressuposto de unificação e fixidez, forças centralizadoras, centrípetas, equilibradas pelas forças centrífugas da quasidade momentânea. Essa quasidade é ideia desenvolvida por Deleuze e Guattari e trazida para a antropologia por Eduardo Viveiros de Castro, que, em entrevista a Sztutman e Marras (2007), aponta que na fórmula contra-Estado se encontra contida um “quase-Estado”, produzindo, assim, uma forma ao perigo que deve ser acompanhado de perto, mas evitado, isto é, o poder coercitivo.

A recusa ao poder coercitivo operada pelos indígenas da costa brasileira quando da Conquista se manifesta, primeiramente, em um aparente paradoxo, sintetizado na pessoa do catequista jesuíta boquiaberto com a facilidade que os índios recebiam o Deus cristão e logo em seguida o “esqueciam”. É Viveiros de Castro (2002) (com muita referência de Pierre e Hélène Clastres) que se dedica a essa questão com afinco. Segundo este autor, era de uma dificuldade especial a conversão dos indígenas americanos, principalmente os da costa brasileira. Não porque estes explicitamente recusassem o Deus cristão, mas sim pela sua facilidade em aceitá-lo e logo aceitar outra coisa no lugar e assim sucessivamente. A forma que Viveiros optou por apresentar essa dificuldade dos conversores foi a partir do *Sermão do Espírito Santo* do padre Antônio Vieira de 1657, onde se encontram bem exemplificados dois tipos de convertidos, os de mármore e os de murta. Os primeiros resistem com as armas, teimam, revoltam-se, argumentam, dão excepcional trabalho, mas, ao final do combate catequético, se rendem e, uma vez que se rendem, se tornam bons convertidos, bons cristãos, aceitam o Deus.

Já o tipo “murta”, que são os dos povos das terras baixas do Brasil, recebem a palavra sem duvidar, sem questionar e sem contra-argumentar. No entanto, dada a sua natureza “botânica”, não se conformam, ao contrário do mármore. Se são estátuas sem forma ou de forma mutável, conforme crescem os galhos, as folhas, etc. é preciso a constante poda para manter, pelo menos por algum pouco tempo, uma forma aparente,

apresentável. Essa natureza botânica selvagem sempre se impõe, demandando também a constante jardinagem. Diante de declarações tais como esta do padre Antônio Vieira, Viveiros de Castro (2002) observa que a dificuldade “botânica” da forma indígena de permitir-se a conversão sem permitir, se dá pela ausência de dogma, que era presente entre os povos cristianizados do velho mundo. A recusa, para ser mais claro, não é ao Deus cristão, mas à escolha entre dois “deuses”. Assim, o acolhimento da palavra bíblica era seguido pela sua displicência. E isso é uma questão de poder, daí que não haverá, nos itens sobre a recusa, nenhuma “recusa a Deus” ou “recusa ao Cristianismo”, já que, antes de ser uma recusa a um ou ao outro, há uma recusa ao poder que determina a “escolha”, sendo, assim, uma recusa ao poder que manda, à autoridade que os padres jesuítas acreditavam ser dignos.

O obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como “as ações e costumes bárbaros da gentildade” – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e a implantação territorial estável -, e que os primeiros jesuítas rotulavam simplesmente de “maus costumes” VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 188).

[...] Para inculcar a fé, era preciso dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios” (Pagden *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 190). Observe-se que, como profere Pagden nessa citação, a fé, o rei e a lei formam uma tríade, um sistema, que se mantém sobre este tripé. No entanto, a fé vem por último, como uma “lapidação” daquilo que o rei e a lei, através da força e da autoridade, iniciaram, uma espécie de “processo civilizador”. A fé depende da ação agressiva das duas instituições anteriores, com as quais se pode afirmar, celebra um *ménage a trois* cujo filho é o Estado. Essa associação dá à forma-Estado sua ossatura. Nesse sentido, anterior a essa conjuração, toda recusa é contra a iminência do Estado. A lei, o rei e a fé são eles, portanto, anunciadores do Estado, do poder autoritário. Conforme elucidam Deleuze e Guattari (2012b), o Estado é a sedentarização de todo o poder, sendo, pois, seu contrário, a dispersão, a inconstância, o movimento. A inconstância da alma selvagem diante da fé é uma recusa ativa ao poder que anima a fé: a autoridade, representada por um só Deus que exige exclusividade de adoração, conversão total, estabilidade de crença, logo, sedentarização. A recusa à fé manifestada pelo seu fácil esquecimento é uma recusa ao poder sedentarizado, favorecedor da concentração de poder e da sua perversão em autoridade pura. Os maus costumes selvagens não foram vistos pelos missionários como uma religião e que ela seria resultado de um conjunto de crenças tão religiosas quanto (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ainda para Viveiros de Castro (2002), há uma espécie de *(in)fundamento* categórico para essa “abertura” ameríndia à palavra do Deus cristão, qual seja, a alteridade, a relação com o outro, que não é, ao contrário da ocidental, balizada pela coincidência consigo mesma.

Abertura ao outro essa que se insere como um modo de ser no mundo que deseja ser o outro. Figura que não caberia na noção de cultura que privilegia as identidades pela semelhança e pelo desejo de preservação. A existência ameríndia, radicalizada nesse ponto específico pelos Tupinambá da costa, exige esse movimento de deglutir o outro em si mesmo e tornar-se um outro do próprio eu. Movimento muito bem demonstrado e ritualizado pelo festim canibal. Assim sendo, o gesto autoritário da conversão se dissiparia entre as duas, pode-se dizer, cosmovisões (indígena e catequista) num gradativo segundo o qual entre os indígenas os deuses “não mandam” e, por isso mesmo, tão difícil a compreensão jesuítica dessa equação, interpretada como mau costume, preguiça ou selvageria.

Na religião tupi-guarani, nos ensina Heléne Clastres (aqui também citada por Viveiros de Castro), a separação entre deuses e homens seria algo a ser superado, condições específicas, é verdade, mas não naturais. Por essa razão, deuses e homens seriam pontos opostos de um mesmo caminho, um mesmo movimento, tanto à razão da sua natureza quanto da sua forma de existência. Os “adornados”, os “eleitos”, dizem sobre si mesmo os tupi-guarani, os que estão próximos dos deuses. Uma teologia da imanência. Tornar-se deuses se faz, pode-se dizer, canibalmente, através da deglutição da divindade. No encontro com os europeus, teriam sido os indígenas que vislumbraram o paraíso, dado que, reunidas essas condições existenciais, poderiam ter enxergado no homem branco a possibilidade dessa passagem ao divino, abrindo-se para uma alteridade plena, não impondo, nem recusando identidades, mas transformando a própria identidade, no seu característico tom de inconstância.

Em Clastres (1979), os povos ou sociedades primitivas “organizam” seu pensamento a partir da recusa ao Uno. Naturalmente a recusa ao Uno é um desdobramento ou uma consequência da recusa ao *cogito* ou da recusa à identidade. O Ser é sempre um Tornar-se. Clastres, porém, faz a ressalva de que antes de um elogio ao Múltiplo, tal pensamento faz um elogio ao Dois. É nos mitos que ele encontra elementos para essa interpretação: primeiro a busca por *Yvy marã e'ỹ*, a Terra Sem Mal. “Um habitante da Terra sem Mal não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem, evidentemente, mas também outro além do homem, um Deus. O Mal é o Uno. O Bem não é o múltiplo, é o dois, ao mesmo tempo o uno e o seu outro, o dois que designa veridicamente os seres completos” (CLASTRES, 1979, p. 169).

Os Guarani buscavam obstinadamente a Terra Sem Mal como uma atitude de recusa às imperfeições e às injustiças desta Terra, palco da “desgraça da existência humana”. A dimensão de *Yvy marã e'ỹ* seria onde o não-Um tem expressão, se o Uno é o mal, o Duplo ou o Dois é o bem. Se homens habitam a Terra e os deuses a Terra Sem Mal, o caminho dos Guarani para esse rumo levou Clastres (1979) a concluir que os Guarani veem a si mesmos como os últimos homens e, portanto, homens que ao mesmo tempo são deuses, indicando que a completude dos seres pressupõe a simultaneidade entre o Um e o seu Outro, logo, o seu Duplo, o Dois. Segundo Sztutman (2013a), o lugar do não-Um é o lugar do devir. A Terra Sem Mal, portanto, seria alcançável pelos deslocamentos no

espaço através da migração e pelos deslocamentos “transdimensionais” através dos rituais e cantos.

O autor invoca, para a discussão, as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, que tanto se debruçou sobre os mitos, pinçando as variações do mito dos gêmeos: “essa mitologia encerraria em si mesma uma espécie de elogio à diferença, e recusa da identidade. Lévi-Strauss ressalta a recorrência desse mesmo tema mitológico ao longo de todo o continente americano [...] (SZTUTMAN, 2013a, p. 178):

[...] o Dois emerge como problema alternativo entre o Um e o Múltiplo. Os ameríndios buscariam nesse “dualismo em perpétuo desequilíbrio” uma lição para o mundo, algo que não estaria desvinculado de uma recusa ativa, recusa da identidade, que é também a da unificação, da redução ao Um, supressão das diferenças (SZTUTMAN, 2013a, p. 179-180).

Vale lembrar Beatriz Perrone-Moisés (2011) sobre a discussão feita por Lévi-Strauss a respeito da “ideologia bipartida” dos povos ameríndios nas *Mitológicas*, que indica para palavras-chave como transformação e movimento. O que a autora parece querer nos dizer é que o pensamento ameríndio, embora marcado pelo postulado de que nada existe senão em relação ou como efeito do seu oposto, se baliza por uma espécie de perene abertura à transformação e à possibilidade de tornar-se outro, um constante movimento, um contra, uma recusa radical ao Uno. Se a marca do pensamento ameríndio é o movimento, então o *contra* prefigura-se “no meio”, no contra os dois polos, estando o Dois entre o Um e o Múltiplo, assim como “entre Estado e não Estado, há lugar para toda a sorte de dosagens, que as políticas ameríndias – vividas ou pensadas nos mitos – exploram” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 868). Assim, o Uno é, portanto, um universal, como o todo também o é. Movimentando é que o pensamento ameríndio parece agir contra *a universalidade*, cujo pensamento ocidental, paralelamente, parece perseguir. Os enquadramentos universalizantes da universalidade supõem a inexistência de *entres*, onde justamente reside o postulado do Dois.

Notadamente, a recusa ao poder autoritário tem como desdobramento fundamental uma recusa à estrutura que sustenta o poder autoritário, o sistema político que é fundado pela autoridade e, ao mesmo tempo, funda a autoridade: o Estado. Clastres (1979) recorre aos tais autores do *Anti-Édipo* (Deleuze e Guattari) para afirmar que as sociedades primitivas são sociedades do testemunho, sociedade das marcas no corpo, das sensações experienciadas, não sociedades do registro ou da escrita exterior e nos diz “a lei escrita sobre o corpo é uma recordação inesquecível” (CLASTRES, 1979, p. 182). Nessa passagem, Clastres dá um claro aviso que diz respeito ao estatuto jurídico do Estado. A distância entre as leis escritas e as leis marcadas no corpo é a mesma distância entre o sujeito paciente da lei jurídica e ela própria e, opostamente, a estrita proximidade entre o sujeito paciente da lei marcada ou tatuada e ela própria. É nessas águas que o autor navegará

na sua explicação do *contra Estado*.

A lei escrita é a lei de Estado e para o antropólogo francês ela inaugura a desigualdade, alienando o homem sob ela assujeitado da ação política, enquanto a marca corporal lembra a todo momento, através do registro corporal e, por que não psicológico, dessa ação política, lembra e exige-a do homem, uma ação política baseada na recusa: “a marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: tu não terás o desejo do poder, tu não terás o desejo da submissão. E essa lei não separada não pode encontrar para se inscrever senão um espaço não separado: o próprio corpo” (CLASTRES, 1979, p. 182). As sociedades com Estado são levadas, assim, a crer que o seu direito de dizer sim é a ação política por excelência, desprezando o não, a recusa, a ação política pela inação. Clastres chama a atenção para isso e para o fato de a antropologia não ter tido olhos para essa questão, se contentando em balizar, sob um viés etnocêntrico, eurocêntrico e evolucionista, como sociedades sem Estado são atrasadas em relação às prósperas sociedades com Estado, operando uma pantanosa redução do político a apenas um de seus enquadramentos, o enquadramento mais familiar. Essa redução autorizou a conclusão de que sociedades sem Estado seriam sociedades sem política.

Como diriam Goldman e Lima (2001), o *contra Estado* clastreano funciona por meio de algumas figuras subjetivas que produzem e põem em operação uma sociedade que trabalha para evitar a instauração do poder separado como Estado: a) Chefes sem poder de coerção, cuja chefia se baseia mais na dívida com a sociedade que em outra coisa; b) guerreiros, cujo poder reside unicamente no estado de guerra, o que os leva a sempre buscá-las para experimentar prestígio; c) maridos que têm de compartilhar suas esposas com outros maridos; d) caçadores impelidos a nunca consumirem o animal que caçam, obrigados a doar o produto de seu esforço e da sua aptidão para a caça e a receber de outro esses mesmos elementos; e) pessoas que passam por rituais de iniciação que fazem do corpo uma espécie de código de leis, um mando legal inscrito na pele, lembrando de que uma pessoa não vale mais que outra.

Essas figuras, salientam os autores, não devem ser tomadas como tipos ideais, não podem ser tomadas pelo impulso de abstração, são pessoas de carne e osso, vivas e com reações de viventes. No entanto, rizomatizadas por outra lógica política. Tais figuras não são propriamente indivíduos, não se trata de indivíduos contra o Estado, mas são figuras produzidas por máquinas sociais para operá-las:

[...] Clastres raciocina não em termos de entidades abstratas – “a sociedade”, “o Estado” –, mas, tanto de um lado quanto de outro, no sentido de máquinas sociais sem nenhuma externalidade com as formas de subjetivação que engendram e por meio das quais operam [...] (BARBOSA, 2004, p. 561).

O *contra Estado* clastreano existe primeiramente sob o signo da conjuração de atitudes de recusa em relação às estruturas desse Estado,

para depois ser uma recusa ao próprio Estado. Clastres toma o político como a conjunção de múltiplos elementos que precisam se fazer presentes para que haja Estado e, por isso mesmo, experimentam a recusa dos povos indígenas. Um sistema de recusas “menores”, portanto, se erige para culminar numa grande recusa ao Estado. A alienação é, antes de tudo, alienação política, o que pressupõe que o político conglomerava as demais formas de alienação – daí dizer-se que, no caminho de volta, a recusa ao trabalho, a recusa a economia, a recusa ao cogito e a recusa ao poder se materializam quando postas lado a lado na recusa ao produto da fusão desses elementos: o Estado. “Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder está antes no trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes” (CLASTRES, 1979, p. 192).

### Sobre o movimento como resistência: *celeritas*

É movendo-nos que conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos. É absurdo perguntar, por exemplo, se o andar normal é uma maneira de mover-se, conhecer ou descrever. É todas as três coisas ao mesmo tempo. [...] Mover, conhecer e descrever, no entanto, demandam mais do que estar em, ou imersão. Demandam observação. Um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo para o mundo. [...] (INGOLD, 2015, p. 13).

“Mover é conhecer” nos diz Tim Ingold (2015, p. 13). Já Viveiros de Castro (2002, p. 185) nos diz que o selvagem é móbil e possui uma alma amorfa e inconstante (p. 186). A alma selvagem se mostra “móbil” em muitas coisas, sendo “traço definidor” de um tal caráter ameríndio (*idem*), razão pelo qual se pode dizer “a inconstância é uma constante na equação selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 187). Se mover é conhecer e os selvagens se movem em inconstância, os selvagens, do mesmo modo, “sabem” inconstantemente e demasiadamente, pois sua “epistemologia”, poder-se-ia dizer, é uma epistemologia igualmente selvagem, *pensamento selvagem*, que opera por movimento, por territorialização, como nos explicam Deleuze e Guattari (2012b). A inconstância da alma selvagem e o movimento dela decorrente significam, em primeiro lugar, um *modus operandi* de resistência que ecoa e se relaciona de formas distintas nas incontáveis situações da vida.

É sabido que, historicamente, os povos tupi-guarani tinham hábitos seminômades, um caráter errante dentro do território. A questão do movimento é, pode-se dizer, intrínseca a estes povos, desde a aceção do “mover-se” pelo espaço, quanto em outras de elaboração filosófica e antropológicas, como a função da guerra (Pierre Clastres, Florestan Fernandes, e outros), a busca pela *terra sem mal* (Egon Schaden, Metraux, Nimuendajú, Cadogan, Hélène Clastres), a “inconstância da alma” (Viveiros de Castro) e o próprio “nomadismo” ou nomadologia (Deleuze e Guattari). Todos esses recortes – e outros ainda são possíveis – pintam

um panorama de movimento. Como se tentou demonstrar, tantas figuras de movimento, tantas manifestações, se concentram na *atitude de recusa*, que, por sua vez, se insere no polo *contra-Estado*.

A atitude de recusa é a ação política que insere o “sujeito” ativo na máquina de guerra nômade. No sentido contrário, as forças reativas inserem o sujeito reativo na forma-Estado. Em outros termos um *ethos* de “sociedade primitiva” *contra* um *ethos* de “Estado”, marcado pela *civitas* ou civilidade. Poder difuso e Poder concentrado. Ativismo e Reacionarismo. Invenção e Inventário. Nomadismo e Sedentarismo. Fuga e Conservação. Forças Ativas e Forças Reativas, etc. Todas essas aparentes oposições são virtualmente o mesmo movimento que, na figura turbilhonar (ou pendular como defendida por Perrone-Moisés e Sztutman, e outros), acionam forças que agem centrípeta e centrifugamente, sugerindo que, a regra é o movimento e não a estabilidade.

O primeiro “movimento” que se verifica entre os povos das terras baixas, especialmente do tronco tupi-guarani, é o movimento de deslocamento. O modo de vida guarani – o *Ñande Rekó* – é um modo de vida *em movimento*, sendo nômades (em sentido mais filosófico). Nesse sentido, resta pacificado na antropologia que ele não se resume a uma reprodução do passado na forma de tradição. Valendo desse pressuposto, Neuman (2008) conclui que a permanência de uma tradição como significante do que é ser guarani não exaure o *ñande rekó*, mas o abre para a re-produção e re-criação, mantendo-se contornos cosmológicos em simultâneo a uma abertura controlada. Brandão (1990), sobre a religiosidade guarani, já havia deixado bem claro essa abertura ou predisposição ao movimento do *ñande rekó*, estando hoje em dia já aceito na antropologia que o modo de ser guarani seria mais bem definido no plural: modos de ser guarani e que este, tal como testemunha a história, se conforma numa figura turbilhonar de criação e invenção de si mesmo, que seguem o movimento dos fluxos de resistência.

Os modos de ser guarani são “objeto” de estudos da racionalidade ocidental desde a Conquista, sendo os cronistas e os jesuítas seus precursores. São muito ricos, nesse sentido, os trabalhos de Bartolomeu Meliá. São destacáveis, também, os escritos de Egon Schaden, Alfred Metraux, León Cadogan, além dos próprios manuscritos jesuíticos e as crônicas dos séculos XVI e XVII que inspiraram uma explosão estética e literária na Europa sobre os modos de vida primitivos e sobre o próprio passado primitivo dos europeus. Evitarei discorrer sobre essas produções em demasia, visto que, para meus objetivos, as mais férteis leituras do movimento guaraní são as de Heléne Clastres, especialmente quando o deslocamento se dá rumo à Terra Sem Mal. O bom trabalho de Carlos Rodrigues Brandão (1990) reúne de forma bastante objetiva o histórico dessas produções e as principais contribuições de cada um desses célebres autores. Já no que toca a Heléne Clastres, aliás, ao casal Clastres, são certos os escritos de Renato Sztutman, Viveiros de Castro, Bento Prado Júnior, Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima, que vêm sendo constantemente citados aqui.

O papel da Conquista europeia foi de acentuar a necessidade de superação, dada a situação de profunda crise que ela significou aos

ameríndios. E é daí que se extrai, outra vez segundo Sztutman (2009b), o papel criativo do movimento de busca pela Terra Sem Males, onde se destaca o papel político dos profetas ou *karaí*. As massas lançadas ao movimento pela busca de um lugar divino (fora do mundo) se reencontravam no próprio mundo, se reinventava, criava formas de sociabilidade e configurações sociopolíticas. Isso se deveria a uma *sensibilidade à história* trazida já em Pierre Clastres que Sztutman faz certo uso, definindo a operação de *máquinas de reversibilidade* “que atuam para ajustar o tempo da história ao tempo do mito, o que possui corolários cognitivos e políticos evidentes” (SZTUTMAN, 2009b, p. 39).

Se não como os antigos caraíbas (grandes pajés) e morubixabas (grandes guerreiros), essa sensibilidade à história poderia fazer fluir novas configurações ou personagens que reuniriam poderes semelhantes a estes: novas formas de magnificação ou magnitude, novos personagens que “representam” poderes semelhantes. Numa meticulosa revisão de literatura Sztutman, com boa dose de razão, supõe as ter encontrado.

Para Sztutman (2009b), a contemporaneidade dessas formas de prestígio passa a ter conotação em relação a capacidade de interlocução com os brancos, fenômeno já verificado entre os antigos Tupis da costa, outra evidência dessa tal “sensibilidade à história”. Esses mecanismos indígenas de “contemporaneidade” de formas de lutar implicam sua capacidade de criar possíveis. Daí a proposta de que as *máquinas de reversibilidade* na engrenagem da guerra nômade permanecem à razão dos movimentos dúplices que sugerem, novamente, forças centrípetas e centrífugas, que perenizam o movimento em si. A gênese da resistência ameríndia está nesse não incômodo com o inconstante e com o instável, em que uma espécie de *operação artista* cria formas de resistir, novos personagens imbuídos do poder de “liderar” esse processo que levará Sztutman a escrever *Metamorfoses do Contra-Estado* (2013b).

O que se pode depreender dessas conclusões do autor é a circunstância de que o *ñande reko* vai se ressignificando sem perder seu “núcleo duro”, evidenciando o princípio de resistência que passa a balizar o modo de vida tupi-guarani, desde os tempos mais longevos. Em outras palavras: a readequação das forças de movimento passa a agir sob o horizonte da resistência ao assédio do homem branco, como Deleuze e Guattari identificaram a partir de Pierre Clastres. Dessa forma, ao menos aqui, o *Contra-Estado* passa a ser um dado antropológico, razão pela qual é possível argumentar que, se a obra clastreana carecia de base etnográfica e histórica, ao menos os “efeitos de resistência” que o autor identificou primeiramente na sua etnologia e, posteriormente, nas suas etnografias na década de 1960, demonstram que se as sociedades ameríndias não eram sociedades contra o Estado *a priori*, elas precisaram se colocar nessa condição quando do malogro, do encontro com o Estado, não sendo por isso reativas ao Estado, mas recusadoras dele. A reação se dá no sentido inverso: portanto, o Estado reage à recusa através do poder coercitivo que lhe é próprio e pervertendo a máquina de guerra nômade por intermédios dos seus aparelhos de captura.

Nesse texto de 2013, Renato Sztutman nos mostra como do xamanismo à política partidária o contra-Estado pode se multifacetar.

Antes de mais nada, leitores de Deleuze e Guattari poderiam dizer que a participação política institucionalizada das lideranças indígenas seria, pois sim, a ação de captura do aparelho de Estado pelas suas “duplas pinças” absorvendo o movimento e pervertendo-o, tal como faz com a guerra, a resistência, a guerrilha, e institucionalizando um movimento aberrante. Mas não é aí especificamente onde agem os aparelhos de captura, pelo menos não como um dado absoluto. A potência implosiva da circunstância política de uma liderança partidarizada persiste na gênese da relação de forças, logo, na gênese do movimento. Se nada é eterno na lógica aberrante do movimento nômade, tudo que é pode deixar de ser na imanência das circunstâncias, razão pela qual o devir-nômade conjura-se ou não. Assim sendo, a lógica aberrante do movimento indígena, em especial, dos tupi-guarani, dos quais descendem os guaranis e kaiowá atuais, se vê flagrante na sua própria inconstância.

A *inconstância da alma selvagem* é termo muito utilizado no pensamento antropológico e filosófico, evidentemente, de Eduardo Viveiros de Castro. Em 2002, na sua obra com esse mesmo título, o autor se debruça sobre o inegável caráter inconstante do modo de ser “selvagem”. Analisando cartas e crônicas de europeus que conviveram na América com os Tupinambás e Tupiniquins do século XVI, bem como com sua própria experiência entre os Araweté, Viveiros de Castro se prontifica a enumerar as faces dessa “inconstância” que estou aqui chamando de “movimento aberrante indígena” e no seu *elogio da inconstância* nos mostra exemplos desse circuito de recusas: o turbilhão, mencionado em muitas passagens dos *Mil Platôs*. Nesse sentido, a relação com o Outro e com o Fora:

[...] a religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesmo [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220).

O mesmo movimento de forças alocadas em fluxos que se esvaem para fora e para o outro para retornar e, novamente, se esvaem. Fluxos contínuos que impedem a estabilidade das criaturas estatais (Deus, Sujeito, Sociedade, ...), onde a “estrutura” é tão somente um indicativo pluridirecional e pluridimensional dos fluxos de força que saem e que entram.

[...] era justamente a instituição [a vingança] que produzia a memória. Memória que, por sua vez, não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do

corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 233-234).

Nem mesmo o tempo estaria excluído desse movimento turbilhonar e abertura de outros possíveis. A arquitetura da resistência está notadamente compromissada com o desenvolvimento de para-estruturas que nascem e morrem em prol da máquina nômade, logo, do movimento. Não possibilitando a estagnação na forma da mônada do “passado”, do “presente” e do “futuro”, o tempo não se condensa na forma de “história”. *Duplo esquematismo*, diria Viveiros de Castro. No ritual tupinambá que configura a captura na guerra e o festim canibal que o seguia, reside o efêmero momento do presente:

só quem está para morrer e quem está para matar”, palavra e carne, corpo e devir, era quem efetivamente viveria o presente, estaria “vivo”. “[...] o complexo da vingança, por meio desse agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 238).

A forma da vingança, assim, diz nosso autor, é a forma pura do tempo, o diálogo entre os inimigos. No entanto, não se fala da vingança *pelo* morto ou devorado, mas da vingança que reestabelece o fluxo do devir: morrer pelo inimigo para que houvesse a vingança pelo grupo em relação ao outro grupo, logo, para que houvesse o futuro.

O corpo morto como elo entre as passagens do tempo, como escrita da memória de um povo, sendo a vingança um passo “para frente” da sociedade e não um passo “para o passado” e a memória dos que se foram, ela própria como propulsora dos fluxos e do devir:

A dupla interminabilidade da vingança [cada inimigo atuando num sentido] [...] sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de realmente aboli-lo]. Ligação com o passado e gestação do futuro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240).

A inconstância das almas selvagens é o determinante para a desarticulação e recusa de qualquer ímpeto centralizador nas formas da modernidade. Pierre Clastres tão bem identificou isso na recusa ao Estado, mas ao falarmos em recusas à forma-Estado, assinaladas pela literatura sobre os tupi-guarani do passado e seus descendentes no presente, é possível apontar para um modo de existência *inconstante*, portanto, *em movimento* e ainda *nômade* que se insurge contra a prefiguração dos rostos da violência e da autoridade, em suma, contra o

poder coercitivo.

### **Movimento indígena: resistência enquanto modos de existência – modos de vida nômades**

A *atitude de recusa* é então a resistência primeira, uma forma de ação política que se apresenta aparentemente como uma perspectiva negativa. No entanto, um fato permite pôr sob suspeita esse “não” que acompanha a recusa: a ideia de universalidade defendida pela ciência ocidental moderna. O espectro da universalidade que assombra os povos indígenas desde o início da Conquista da América os coloca, então, numa condição quase que, *a priori*, de exorcizados do “não” da recusa. A recusa, assim, ganha uma conotação política de afirmação e não de negação, uma recusa ativa:

Recusa ativa que indica o não conformismo e a iminência da luta. Os povos Guarani, espalhados na imensidão da bacia do Prata e suas cercanias, têm resistido mais de 500 anos ao avanço do “nosso” mundo – ocidental, moderno, capitalista (SZTUTMAN, 2013a, p. 167).

O movimento a qual fazemos referência é o simples movimento: nomadismo, mas, também, não é somente o “mover-se” nômade, dado que essa acepção se equivale ao deslocamento dos corpos e, embora seja ele que efetivamente “se move”, não é o único a fazê-lo. O movimento é, em si, multidirecional e atemporal, desordeiro, é turbilhão, o movimento desordenado que cria, que origina, mas sem ser origem, pois ele próprio se esvai no fluxo do seu movimento em turbilhão.

Um “estudo” do movimento foi tentado por Pierre Clastres e Hélène Clastres. Em verdade, ambos os autores se versaram numa espécie de “proto-nomadologia” e coube aos seus comentadores, dentre os quais alguns poucos antropólogos minoritários brasileiros, ruminar. O movimento de turbilhão trazido por Deleuze e Guattari (2012b) é extremamente complexo. No entanto, partirei da recuperação de algumas ideias aqui já tratadas, essencialmente, os mecanismos sociais da sociedade primitiva que, em minha opinião, expressam perfeitamente um movimento turbilhonar. Após alguma revisão bibliográfica é razoável, sem maior medo, afirmar que a figura abaixo representa o movimento nômade ou aberrante, como turbilhão. Autores como Márcio Goldman, Tânia Stolze Lima, Renato Sztutman, Eduardo Viveiros de Castro e até mesmo Deleuze e Guattari se debruçaram sobre o pensamento de Pierre Clastres (ao qual seria justo, como defende Sztutman, justapor o de sua esposa e parceira intelectual, Hélène Clastres).

Deleuze e Guattari (2012b) proclamam um flagrante elogio ao movimento e neles encontramos que movimento só é movimento se ele permitir a distribuição dos fluxos pelo espaço aberto, no lugar de distribuir espaços fechados para coisas lineares e sólidas. O

“encaixamento” do movimento é, portanto, o que é feito quando se limita um movimento ao “social”, ao “partido”, às instituições, aos espaços já delimitados. São nessas “caixas” que a razão moderna faz sua morada e é nelas que as potências se encontram aprisionadas: a potência revolucionária de um movimento, por exemplo, como as FARC (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) é capturada quando delas se faz um partido político. Modulações, disciplinarizações, enquadramentos, delimitações, geopolíticas, todos reativos aos movimentos, traçando fronteiras.

Para falarmos do movimento e sua recusa ativa como movimento aberrante, é preciso esclarecer que, antes de qualquer coisa, a filosofia de Deleuze e Guattari é uma filosofia dos movimentos aberrantes e que é com ela que principalmente (mas não somente) buscarei dialogar. Tais movimentos constituem a mais alta potência de existir, ao passo que as lógicas irracionais constituem a mais alta potência de pensar. Os movimentos aberrantes constituem o problema específico de Deleuze e pode ser essa a razão de sua aliança com Guattari. Sigo aqui a sugestão de Lapoujade (2015).

Esses movimentos têm por característica precípua o fato de extrapolarem o exercício empírico das faculdades, forçando-as ao limite de si mesmas. Eles traçam linhas de fuga destruindo tudo que se podia, inclusive arriscando-se a destruir a si próprios, pois ameaçam a vida tanto quanto libertam suas potências. Deleuze e Guattari se dedicam a formular uma espécie de enciclopédia dos movimentos aberrantes. Em *Mil Platôs*, eles apresentam uma enormidade deles, como, por exemplo, as multiplicidades nômades. A própria filosofia é posta ao limiar aberrante. Movimentos aberrantes são as estranhezas, as anomalias, os *freaks*, os renegados, tomados pelo filósofo bicéfalo “por dentro”, já que “[...] são anomalias só de um ponto de vista exterior” (LAPOUJADE, 2015, p. 11). Nesse sentido o estranho e o exótico deixam de o ser pela razão moderna assim atribuídos e passam a ser pela razão moderna assim atribuidores. O exercício não lógico a ser feito é atravessar a lógica, num sentido diverso do racional: em suma, um *movimento* (LAPOUJADE, 2015).

[...]um movimento é tanto mais lógico quanto mais escapa a toda racionalidade. Quanto mais irracional, mais aberrante – e, portanto, mais lógico. Como os personagens de Dostoievski ou Melville: eles não podem apresentar razão alguma embora obedeçam a uma lógica imperiosa. [...] irracional não é sinônimo de ilógico, muito pelo contrário. Por isso, do início ao fim, as lógicas que lhe interessam são as que escapam de qualquer razão, lógica do masoquismo, lógica do sentido e do não sentido em Lewis Carroll, lógica do processo esquizofrênico ou, ainda, a lógica de determinados filósofos, que ao abrigo da razão, na verdade, inventaram lógicas bem poucos racionais (Hume, Bergson, Espinosa e até mesmo Leibniz). Em Deleuze, a lógica sempre tem algo de esquizofrênico. Isso constitui uma profunda perversão no próprio âmago da filosofia

de Deleuze: ela se apresenta como uma *lógica irracional dos movimentos aberrantes* (LAPOUJADE, 2015, p. 13).

De acordo com o enunciado da lógica aberrante é necessário, então, dar-se conta de que um *movimento* tem a potência da irracionalidade, e que quando esta se faz presente, vislumbra-se o *movimento aberrante*. Não é todo movimento que é aberrante, embora todos possam ser, mas todo movimento aberrante tem como característica um *contra* ontológico, uma recusa radical ativa. Grosso modo, a recusa ativa se mostra pelo verbo *existir*, que conforme se tenta demonstrar, no cenário posto sob o signo do Sistema mundo capitalista/moderno/colonial, especialmente para os povos indígenas, mas não somente para eles, para todos os movimentos aberrantes, se transmutou no verbo *resistir*. Este *resistir* não se confunde com *reagir*. Existência, resistência e reação são coisas essencialmente distintas, mas não necessariamente opostas, pois distinção e oposição podem ser sinonimizadas a partir de uma perspectiva específica (a racional moderna/ocidental), mas não a partir de todas.

A primeira distinção necessária a ser feita é entre, como fizeram Deleuze e Guattari (2012b), velocidade e movimento. Mais uma vez, distinção não é oposição. O movimento pressupõe uma *forma de vida nômade*. O movimento, segundo os autores, pode ser muito rápido sem ser velocidade e a velocidade pode ser até imóvel sem ser movimento. Ele opera por extensividade e ela por intensividade. O movimento designa deslocamento de um corpo de um ponto a outro (independentemente do tempo levado para percorrê-lo) e a velocidade “constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irreduzíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, podendo surgir num ponto qualquer [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 55).

O tema maior de uma forma de vida nômade é sua relação com o espaço. O nômade se desloca por velocidade, isto é, pelo movimento turbilhonar, ele segue. O território do nômade é o não-território, ele faz o território conforme avança. Para tanto, vale dizer, avançar pressupõe uma terra sem fronteiras, sem limites, “nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 56). Aliás o nômade tem toda a terra, ele se relaciona com o espaço ou com a terra diferentemente do migrante (que se movimenta tão somente de um ponto a outro e por razões exteriores à sua forma de existência) e do sedentário, estes territorializam depois e transformando-a em outra coisa (mediatizada, pela propriedade, pelo Estado) respectivamente. O nômade é quem efetiva um movimento absoluto, isto é, uma velocidade. Um movimento é aberrante quando assume essa característica, qual seja: a de desterritorializado. “[...] é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 56).

A questão da terra em Deleuze e Guattari é muito bem discutida por Lapoujade (2015) e ele nos lembra que aqueles dois autores realizam uma busca pelos movimentos aberrantes por acreditarem que eles são os

únicos movimentos criadores e genéticos (que engendram alguma coisa). Um movimento aberrante, além de aberrante é ilógico e necessário. O interesse de Deleuze e Guattari está em desvendar a produção das lógicas desses movimentos, lógicas aberrantes, por conseguinte, que não podem ser racionalmente abordadas. Logo, quanto mais irracional e inexplicável for, isto é, quanto mais “ilógico” parecer (sob o prisma da racionalidade) mais lógico é um movimento. A geografia desses movimentos percorre um ponto de inexplicabilidade, um ponto de irracionalidade e um ponto de criatividade (LAPOUJADE, 2015).

Deleuze e Guattari (2012b), prestando homenagem ao nosso Pierre Clastres, trabalham arduamente para demonstrar filosoficamente a engenharia por trás desse “encaixamento” realizado pelo Estado através da operação de disciplinarização. Daí ser necessário recuperar uma das principais contribuições destes autores a respeito da problemática epistemológica que supõe e engendra o Estado: uma forma-Estado de pensamento. Márcio Goldman (2011) se notabiliza, neste contexto, por ter reconhecido e publicado a expressão *antropologia do contra Estado* inspirado em Pierre Clastres e na leitura dele feita por Deleuze e Guattari (2012b) no *Tratado de Nomadologia*. Aqui, tenta-se agenciar uma *recusa* a essa forma-Estado de pensamento que ultrapasse a forma-Estado de produção de conhecimento, captoras de infinitos outros saberes, através da ciência antropológica mais clássica, em especial. E, para isso, é fundamental, caso ainda não esteja claro, que essa forma *contra-Estado* de pensar se engendra no *movimento*. Por isso ela é *nômade*, não sendo, no entanto, uma especificidade do nômade propriamente dito, mas de toda e qualquer singularidade que a conjure e faça dela uma arte de criar, possibilitando novos possíveis.

Como o próprio Goldman (2011, p. 580) menciona, “não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos “contra-Estado” destacados por Clastres nas sociedades indígenas ameríndias tenham sua existência limitada a este ou a algum “tipo” de sociedade”. A essência desse *contra-Estado* do pensar se encontra assim na *recusa ativa* de Renato Sztutman (2013a). Mais uma vez, Goldman (2011, p. 580) tenta clarear o que seriam esses mecanismos de contra-Estado: “processos micropolíticos muito vivos mesmo nos sistemas políticos ocidentais, envolvendo uma resistência pragmática em colaborar para o sucesso dos mecanismos de centralização do poder e uma recusa prática em aceitar a introjeção de mecanismos de hierarquização.” Toda resistência, portanto, encorajada por um movimento aberrante, comporta um *contra-Estado*. Aliás, toda resistência só pode ser contra-Estado – caso contrário ela se apresenta como uma reação. Toda reação é incapaz de escapar da lógica da forma-Estado de pensar. Ela busca, pois sim, *reagir* ao elemento que a ameaça, supondo-se ser capaz de vencê-lo. Apesar de irônica, a proposição *contra-Estado* não se limita a esse objetivo especificamente. Pelo contrário, ela, como diria Deleuze e Guattari (2012b), precisa ser minoritária, precisa ser aberrante, pois na iminência da reação ela pode simplesmente se tornar majoritária e se tornar uma nova forma-Estado, sendo, por ele, capturada ou exterminada.

A palavra resistência, por si, pressupõe um espírito semântico de

figurar em relação àquilo que resiste, operando de forma oposta a elas. Os modelos de captura ou de negação se apresentam e é papel do resistente traçar uma linha de fuga e escapar, deixando, no entanto, o incômodo da sua efêmera presença. Uma tática de guerrilha. E é nessa forma de agir que Clastres se coloca na sua relação com a antropologia. “Assim, por trás do texto contínuo e acadêmico de Clastres, pulula uma multidão de aforismos dos quais, como percebeu Alfred Adler (1987, p. 96 *apud* Goldman), “ele detinha o segredo” (GOLDMAN, 2011, p. 584).

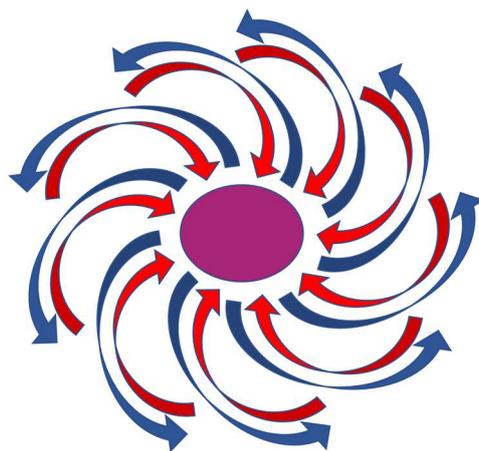
Como já dito, especialmente nas costuras feitas com o texto de Sztutman (2013a), a recusa do movimento indígena se faz incômoda por mais de 500 anos. Observe que o fato de o Estado (reativo por natureza) trabalhar penosamente por todos esses cinco séculos para capturar ou eliminar essas singularidades, já indica a potência de resistência desse movimento e pode “medir” o seu caráter excepcionalmente aberrante. O movimento indígena impinge o nome a todo momento, criando-se através das linhas de fuga e reterritorializando-se através de agenciamentos minoritários diante dessa força totalizante que o Estado e sua racionalidade moderna/ocidental buscam definir. Pela frente, pelos flancos, pelos fundos, por cima, por baixo, o movimento não se permite ser capturado, como sabão ele escorrega, ele escapa, como nômade que é, ele flui. Afirmado sua diferença ele se prolifera e faz resistência pela sua simples existência: como todo movimento aberrante.

O movimento indígena incomoda por existir, pois desbarata a racionalidade moderna ocidental recusando-se a ela. Gersem Luciano (2016) enumera alguns pontos dessa resistência através das cosmologias ameríndias: essencialmente, o indígena resiste por não acumular, por não se enquadrar ao mercado, por não tomar a terra como coisa, mas como outro, mantendo a relação horizontal e orgânica entre território, natureza, homem e planeta. Resiste por se contrapor ontologicamente ao mito da nação, já que a existência de muitas nações põe em questão o próprio Estado-nação. Organicamente, o movimento indígena afronta a abstração da nação, escapando e impossibilitando a realização do projeto de nação elaborado para os países colonizados. Resiste por manter seus saberes vivos, por oferecer saberes tão ou mais eficientes que a racionalidade científica moderna ocidental e, principalmente, por não se permitir ser por ela totalmente marginalizado, já que as categorias empregadas são outras. Resiste pelo paradigma da suficiência de sua economia, rompendo com o paradigma da carência imposto pela economia política e prezando pela escassez como uma lógica de defesa. Resiste pelo aspecto nômade de sua organização social, seguindo a ordem (ou a desordem) da natureza. Ainda que sedentarizados, a natureza é “quem” define os ciclos. Resiste por não se submeter ao exercício do poder, mas submeter o poder à política através de meios institucionais móveis. E, por isso, pode-se dizer que a resistência é o modo de existência do movimento indígena, aliás, é o modo de existência de todo movimento aberrante. As instituições como meio, e não como fim (DELEUZE; GUATTARI, 2012b)

Em Deleuze e Guattari (2012b), a atitude de recusa, enquanto resistência, deve atravessar dois níveis distintos e inseparáveis. Dois

solos, duas profundidades, poder-se-ia dizer. Dois aspectos, portanto, de toda luta. Lapoujade (2015) muito bem explica esse caráter das lutas contra a *axiomática capitalista*. Mais uma vez, o Estado e seus muitos rostos são tomados por esse autor e trabalhados como uma espécie de “força”. A forma-Estado é uma entidade espectral, forças ambivalentes, resultante de uma combinação específica de formas de ser (sujeito), pensar (ciência), agir politicamente (poder), relacionar-se com a natureza (trabalho/economia) e de espiritualidade ou religiosidade (monoteísmo/abraamismos) que trabalharam juntas em regime de retroalimentação para supostamente universalizar o mundo, inventando a Terra, uma espécie de corpo-planeta. Gilles Deleuze e Felix Guattari falam de uma tal *axiomática* capitalista que invoca uma forma de organização política baseada no poder chamada Estado, agindo com os seus Aparelhos de Captura através da axiomatização, por exemplo, do corpo na forma sujeito, do trabalho livre na forma dinheiro-capital, do saber na forma ciência etc.

**Figura 1** – o movimento turbilhonar indígena no molde das “sociedades primitivas” de Clastres.



**Legenda:**

 **Forças centrípetas:** chefia e outras tendências totalizadoras de poder baseadas na chefia, condensação de um núcleo pesado que logo se destacaria da sociedade e passaria a comandá-la “de fora”.

 **Forças centrífugas:** movimentos sociais primitivos: (o movimento) da troca e da guerra aptos a frear a força unificadora da chefia.

 **A sociedade primitiva** que, pelo movimento, mantém-se coesa, equilibrando as forças, numa espécie de “malabarismo”, em que, o cair de qualquer uma das forças manipuladas faz com que a outra se imponha e conjure uma “forma-Estado”.

Fonte: Elaboração Própria

A axiomática capitalista é, por assim dizer, toda força que se impõe sobre as singularidades através do poder “pervertendo-as” à razão de Estado, isto é, subjetivando-as, conformando-as às formas ou programas de vida estabelecidas pela própria axiomática: sujeito, trabalhador, cientista, consumidor. Programas sobre os quais já estão inscritos e determinadas as possibilidades de existência em que cada uma das formas de vida sob seu julgo pode se manifestar. Daí que a operação de resistência à tal axiomática suporta esses dois níveis inseparáveis.

*O primeiro nível é a luta tática travada pelas “minorias de fato” ao nível da axiomática para introduzir novos axiomas, constituir novas potências sociais:* marcada pela construção de grupos-sujeitos aptos à ação política coletiva. Se tomado o movimento feminista como exemplo, tem-se um movimento politizado, alongado à forma movimento autorizada pela axiomática, sendo, portanto, uma luta de uma minoria de fato no nível da axiomática de Estado, engendrando novos direitos, novos axiomas, novos programas, a inclusão de novos projetos de vida à axiomática. Nesse nível, a luta questiona os modos de legitimação do axioma, se revestindo na questão *quid juris?* Logo, uma luta travada em nome da possibilidade de novas potências para o corpo, para o pensamento e para a vida.

Esse conjunto de lutas feministas possibilitam à mulher a ampliação de possibilidades de sua existência dentro da axiomática, o voto faz a mulher cidadã (programa escrito para os homens em primeiro lugar), o emprego faz a mulher trabalhadora (programa escrito para os homens em primeiro lugar), em suma, tais lutas fazem o direito evoluir, submeter-se a uma tal “jurisprudência” a nível histórico, uma adaptação aos graus ou patamares cada vez mais elevados de luta e de problematização. Na medida em que avançam os direitos, avança a axiomatização dessas singularidades protestantes, possibilitando novos modos de percepção e enunciação da existência axiomatizada (DELEUZE; GUATTARI, 2012b; LAPOUJADE, 2015).

No limite, a luta nesse primeiro nível favorece a própria axiomática, pois através da ampliação de pautas e direitos concedidos, programas de vida inventados, o caráter ou impulso universalizante, próprio dela, avança, “capturando” essas singularidades e alocando-as no espectro de homogeneização. Há aqui um tremor, uma perturbação, registrada pelo “sismógrafo” do axioma que trabalha rapidamente para normalizar a situação. No entanto, pelo menos o registro da perturbação permanece, deixando a marca a partir da qual a próxima perturbação avançará.

*O segundo nível é a luta efetiva travada pelas “minorias de direito” ao nível dos devires:* essa luta se dá na desterritorialização. “Um acontecimento sobrevém no campo social e desloca os problemas, libera novos possíveis” (LAPOUJADE, 2015, p. 278). Há aqui uma mutação social, cujas consequências são agenciamentos coletivos que são o próprio sentido da vida política: “querer novos possíveis envolvidos no acontecimento, entrevê-los antes que se dissipem e sejam conformados pelas arborescências de uma axiomática que nunca tarda a se reorganizar. Aos possíveis arborescentes, as máquinas de guerra

nômades opõem-se “possíveis rizomáticos” (*idem*). Nesse segundo nível, há o cataclisma, uma verdadeira desestruturação ou desterritorialização absoluta e a invenção do novo possível.

Esse nível, Deleuze e Guattari (2012b) chamam de “minoritário de direito”, pois nele há a firmação ativa da *resistência*. Não é mais o movimento feminista, mas um *dever-mulher* segundo o qual, não há necessidade alguma de correlação entre um corpo feminino e uma luta feminina, para além disso, uma reviravolta dos estatutos, da língua, dos conceitos, dos direitos. Essa luta se dá onde circulam partículas de feminilidade que atravessam tanto homens quanto mulheres. “A luta não concerne mais às minorias de fato, mas atinge as potências revolucionárias do que é minoritário de direito. Luta eterna” (LAPOUJADE, 2015, p. 279). Lutas que redistribuem a axiomática, cataclisma ontológico, lutas que alimentam de um fundo esquizofrênico, uma luta inesgotável: “[...] desfazer a organização o visível de tal maneira que se assista a uma transformação de substâncias e a uma dissolução das formas, passagem ao limite ou fuga dos contornos [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b *apud* LAPOUJADE, 2015).

### Mais algumas considerações

As correntes de pensamento às quais se fez referência primeiramente, propõem a buscar uma linha de fuga, “e fugir não é partir em retirada, e sim não temer ou esperar, mas buscar novas armas” (DELEUZE, 1992, p. 2), a essa Forma-Estado de pensar, e isso supõe escapar da política de Estado, da Economia de Estado, da Religião de Estado, desse Sistema mundo capitalista/moderno/colonial, dessa axiomática denunciada por Deleuze e Guattari. Polvo que é, a Forma-Estado opera com múltiplos tentáculos e a forma-nômade de pensar há que, como faz tão bem o movimento indígena, *mover-se*, escorregar-se, um esforço, uma atitude de recusa à captura e à eliminação.

Cada “teoria” supõe a invenção de um sistema em movimento, objetivando o que seria um *mundo por vir* no pensamento de Deleuze e Guattari. Nesse aspecto, resistência (enquanto recusa) é a última manobra, o Aparelho de Estado, com sua ciência, com sua economia e com sua religião está decidido a capturar ou destruir, inclusive, a resistência como modo de existência, capturando-a e pervertendo-a a seu proveito em *reação*; *resistir* se distingue de *reagir*. “Resistir é o próprio de uma vontade derivada do acontecimento, se alimenta do intolerável. O acontecimento é o próprio “potencial revolucionário”, que se esgota quando rebatido sobre as imagens já feitas [...]” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 353).

A etimologia pode ajudar: a palavra “resistência” vem do latim *resistentia* e “reação” de *actionen* também do latim acrescido do prefixo “re”. Do ponto de vista gramatical o prefixo “re” pode ter três sentidos, o de repetição, o de reforço e o de retrocesso/sentido contrário, sendo o terceiro o aplicável no caso de reação. O reagir é agir em sentido contrário, reverso. Quanto à resistência, sua apropriação no português é

literalmente “contra”. A postura de resistência, então, pressupõe uma atitude, que não necessariamente é uma ação, muito menos uma reação, mas uma desterritorialização seguida de uma reterritorialização. Em suma, escapar da captura, do encaixamento, pelo movimento veloz fugir da estratificação, da classificação, da codificação. Escorregar, talvez, seja mais revolucionário que enfrentar, pois se o movimento não opera numa lógica de guerra, o Estado opera e o risco de morte passa a ser iminente. O enfrentamento significa reconhecimento de alguma dignidade do oponente, uma lógica moral, militaresca; ao passo que a fuga significa puro desprezo, uma lógica não moral, nem imoral, mas amoral: uma questão de sobrevivência e talvez de inteligência de um tipo guerreiro de existência, um “prefiro não” conjugado ao “sim” à vida, ao futuro, ao novo tempo, à nova terra.

A atitude de recusa caracteriza a resistência enquanto modo de vida e essa existência se prefigura no esgarçamento dos limites da própria existência: uma razão nômade, um ímpeto territorializador. Segundo Lapoujade (2015), a função do limite é de separador, exclusivo, para além dos limites supostamente, para a razão moderna/ocidental não há nada, pelo menos nada “legítimo”. Em Deleuze e Guattari (2010), o limite perde seu impulso limitador para se tornar uma zona de contato. Na forma-Estado, o limite é um *imperium* que ameaça de vida ou de morte aqueles que ousam ou transgredi-lo ou simplesmente apagarem-no. Mas, tributariamente a Nietzsche, eles pensam num limite “para além do bem e do mal”, onde o medo de morrer ou de surtar é substituído pela *operação recusa*, pela operação artista, criação pura, novas terras, novos direitos. “[...] De um lado, um limite que julga e mensura os seres em função de um princípio exterior; de outro, o limite intrínseco que os seres encontram quando vão até o fim do que podem [...]” (LAPOUJADE, 2015, p. 310). Em suma, não se trata mais de “até onde” é possível ir, mas a partir “de onde”.

Pierre Clastres e sua *Sociedade Contra o Estado* forja uma fórmula: o *contra-Estado*, que, como já foi dito, é para além do Estado propriamente dito, é um contra o “tudo” de Estado. É um contra a política de Estado, baseada na autoridade e no direito. É um contra a ciência de Estado, edificada pela própria para suportá-lo racionalmente. É um contra a economia de Estado, baseada na reificação do homem, do trabalho e da natureza. É um contra a religião de Estado, os monoteísmos em geral, mas especialmente o cristianismo.

Conforme salienta Viveiros de Castro (2014), Clastres teria condensado um tipo muito próprio de intencionalidade política das coletividades humanas na fórmula “sociedade contra o Estado”, que designa formas de vida baseadas em despontualização simbólica e prática das representações coletivas: inibição da perenidade e movimento de conversão de uma tendência qualquer de coerção, desigualdade e exploração, mediadas por uma gestão de alianças que visam a autonomia política do grupo, sendo a dualidade indivíduo/grupo dissolvida em um *ethos* social comum, um espírito reverso e inconstante e que funcionaria como uma espécie de “sistema imunológico” ao que se poderia chamar de “vírus do Estado”. Assim, a antropologia de Pierre Clastres não é sobre

qualquer homem ou sobre qualquer sociedade, mas é uma antropologia dos selvagens ou dos primitivos e seus respectivos movimentos ou mecanismos sociais, ou seja, é uma antropologia sobre coletivos que escaparam (*celeritas*) ao “grande atrator da razão” (*gravitas*) e do Estado. A sociedade primitiva sempre existirá, como exterior imanente do Estado.

## Referências bibliográficas

ABENSOUR, Miguel. Presentación. In \_\_\_\_\_. **El espíritu de las leyes salvajes**: Pierre Clastres o una nueva antropología política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 51-66.

ABENSOUR, Miguel. El contra Hobbes de Pierre Clastres. In \_\_\_\_\_. **El espíritu de las leyes salvajes**: Pierre Clastres o una nueva antropología política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 189-228.

BARBOSA, João Baptista. *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. **Revista de Antropologia**. vol.47 n.2 São Paulo July/Dec. 2004. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012004000200006>

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**. v.10. n. 10. Set-dez/1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000300004> Acesso em: jul/2020.

CLASTRES, Pierre. "**Entre silence et dialogue**", **L'Arc 26, 1968**. Tradução para o português disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2202574>. Acesso em: ago./2020.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: investigações de antropologia política. Tradução de Bernard Frey. Porto: Afrontamento, 1979.

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'État**: Recherches d'anthropologie politique. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011. (Resprise).

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: investigações de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac-Naify, 2013.

CLASTRES, Pierre. **Crônicas dos índios Guayaki**: o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai. Tradução de Tânia Stolze Lima. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 (Coleção TRANS).

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução: Paulo Neves. 3 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum Sobre as Sociedades de Controle*, in *L'Autre Journal*, nº 1, maio de 1990, e publicado em *Conversações, 1972 – 1990 / Giles Deleuze*; tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34 (Coleção TRANS), 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. v.5 São Paulo: 34, 2012b. (Coleção Trans).

FERREIRA, Tatiana. A antropologia política de Pierre Clastres em Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.3, n.1, jan.-jun., p.375-383, 2011.

GOLDMAN, Márcio. *Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, v. 54 n.2, pp. 578-599.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. *Pierre Clastres: etnólogo da América*. **Sexta-Feira 6 – Utopia**, pp. 291-309, 2001.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. *Prefácio*. In. **A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2015 (Coleção Antropologia).

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Revisão Técnica de Luiz Orlandi. São Paulo: N-1, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: UBU Editora, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: UBU Editora, 2017a.

LUCIANO, Gersem. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais*. vol. 2. n. 1 – 2019. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/462/210>. Acesso em: jul./2019.

MAIA LIMA, Antonio Henrique; TÓTORA, Silvana. *Pequeno ensaio sobre resistência: a potência da recusa - Bartlebys indígenas e os movimentos aberrantes*. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 253-277, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.88017>. Acesso em: jul./2019.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, The Scrivener: A Story of Wall-Street**. The Project Gutenberg. [1853]2005.

NEUMAN, Mariana. **“Ñande Rekó”**: diferentes jeitos de ser Guarani. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 238 f. Porto Alegre, 2008. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/15902/000693485.pdf?sequence=1&isAllo wed=y>. Acesso em jul/2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Tradução de Antonio Carlos Braga. (Coleção o Essencial de Nietzsche). São Paulo: Escala, 2013c.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia*. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54 N° 2.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal** - A ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 458 pp. São Paulo: USP, 2005.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre Clastres e a vertigem tupi. **Novos Estudos**. n. 83, mar./2009a, p. 129-157.

SZTUTMAN, Renato. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**. v.1 n.1, p. 16-45, 2009b.

SZTUTMAN, Renato. *Introdução: pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do Contra-Estado*. **Revista de Antropologia**. vol. 54, n. 2, 2011, p. 557-576. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39639/43135>. Acesso em: set./2019.

SZTUTMAN, Renato. *A potência da recusa – algumas lições ameríndias*. **Sala Preta**. vol. 13, n. 1, jun 2013a, p. 163-182. Dossiê Espetáculo: Recusa. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v13i1p163-182>. Acesso em: jul./2019.

SZTUTMAN, Renato. *Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias*. **Ponto Urbe**. 13. 2013b. Disponível em: DOI:10.4000/pontourbe.893 Acesso em: nov./2019.

SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stélio. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. In. SZTUTMAN, Renato (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro (Encontros)**. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. **Novos Estudos**. n. 77. Março/2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>. Acesso em: abr./2018.

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

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In. ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000 (Coleção TRANS).

Recebido em: 20/07/2022 \* Aprovado em: 20/09/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

# AS VIRTUDES DA FLORESTA<sup>1</sup>: OUTRAS NOTAS SOBRE ANTROPOLOGIA E “ANTROPOLOGIA”<sup>2</sup>

LEIF GRÜNEWALD<sup>3</sup>

UEPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7399-389X>

---

**RESUMO:** *esse texto é dotado de dois objetivos mais ou menos simples. Um deles consiste em recuperar alguns argumentos a respeito da teoria etnográfica do perspectivismo ameríndio, tal como apresentado na etnografia amazônica e aproximá-los da discussão promovida por essa autora a alguns acontecimentos extraídos da etnografia Ayoreo (um povo chaquenho que fala uma língua da família Zamuco), particularmente a história de um homem desse povo que manifestou, certas vezes, o desejo de se tornar um “fazedor-de-antropologia”, sob a qual tenho me debruçado há algum tempo. O outro deles é apresentar, a partir da articulação entre o material Ayoreo e alguns lineamentos dessa discussão mais geral, um experimento de pensamento elaborado a partir do contraste entre uma certa “antropologia” Ayoreo com uma ideia convencional sobre o que é que a antropologia é.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Antropologia, Ayoreo, perspectivismo, teoria etnográfica.*

**ABSTRACT:** *this paper is concerned with two simple objectives. One of them consists of recovering some arguments about the ethnographic theory of Amerindian perspectivism, as presented in the Amazonian ethnography, and bringing them closer to the discussion promoted by this author with some events extracted from the Ayoreo ethnography (a Chaquean people who speak a language of the Zamuco family), particularly the story of a man from these people who expressed, at times, the desire to become an “anthropology-maker”, which I have been poring over for some time. The other one is to present, from the articulation between the Ayoreo material and some guidelines of this more general discussion, a thought experiment elaborated from the contrast between a certain Ayoreo “anthropology” with a conventional idea about what anthropology is.*

**KEYWORDS:** *Anthropology, Ayoreo, perspectivism, ethnographic theory.*

---

<sup>1</sup> O título de meu texto foi dado em tom de homenagem a Tania Stolze Lima. Ele inspira-se numa intervenção da autora realizada no 25º Encontro Anual da ANPOCS no âmbito do GT “A Antropologia e seus Métodos”. Naquela ocasião, sua intervenção intitulava-se “*Males da Floresta: notas para uma leitura do processo da etnografia*”, cuja ressonância com o título desse texto parece ser autoevidente. Quero registrar que a inspiração não se restringe ao título. Ao longo da discussão proposta pela autora naquele Grupo de Trabalho encontravam-se duas atitudes ético-políticas que, de forma direta, alicerçam a discussão que buscarei empreender nas páginas que seguem. Uma delas é a de que a última palavra pertence, em última instância, às sociedades indígenas. A outra, é a de que toda iniciativa etnográfica é virtualmente capaz de distorcer a teoria antropológica e até mesmo levá-la à explosão.

<sup>2</sup> Esse mesmo ensaio é uma versão modificada que retoma (na forma de um tipo de “autoplágio”), reescreve e desenvolve suplementarmente um conjunto de questões sobre as quais tenho me dedicado a investigar na forma da distinção entre antropologia e uma “antropologia”, reconhecidamente inspirada no que assinalou Carneiro da Cunha (2009) a respeito de dois empregos de um conceito de cultura.

<sup>3</sup> Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará. E-mail: [leif\\_grunewald@yahoo.co.uk](mailto:leif_grunewald@yahoo.co.uk)

## I

No começo desse texto reside uma lembrança. Uma que volta e meia retorna à minha memória e que acabou por balizar a forma como eu mesmo passei a pensar, ao longo desses últimos 10 anos. Não só algo a respeito da etnologia de povos habitantes das Terras Baixas da América do Sul, mas também a respeito de algumas questões teóricas da antropologia contemporânea a ela pertinentes. O que volta e meia tenho em mente é, propriamente, a recordação de algo que em 1995, e já na penúltima das mais de 400 páginas de texto de sua tese de doutorado, Lima (1995) elegantemente formulava com as seguintes palavras:

O papel do critério de verdade que a Natureza desempenha entre nós é aproximadamente análogo àquele que os Juruna atribuem aos Outros, exceto que o caráter da verdade do Outro não é o de verdade íntima. Trata-se de uma verdade relativa, em que cada ponto de vista é limitado pelos outros, não por uma referência material ou transcendente. Esta limitação nos põe diante de um outro aspecto, a saber a não-equivalência dos diferentes pontos de vista. O jogo da vida não é regido por uma lei do tipo "ou, ou, ou", mas pela lei do "e, e, e,". Cada valor importa na própria medida da sua variação com outros, e só a sua soma permite dar conta da amplitude do cosmos. A cada uma sua verdade... mas por vezes a verdade está alhures (LIMA 1995, p. 437)

Quero dizer ainda que há algo que sempre me pareceu formidável nessa formulação. Certamente o fato de que esta não-equivalência de pontos de vista implicaria, como Lima cuidou de assinalar, no fato de que na sociocosmologia Yudjá a aplicação de um certo modelo de verdade implicaria essencialmente em pluralidade e a polivocidade, de modo que, para dizer com as mesmas palavras de Tania, "a projeção de verdade sobre planos cósmicos diferenciados, ou sua dispersão entre pontos de vista diversos, estão inscritas em sua própria natureza" (Lima *idem*, p.438). Mas não apenas ele. Igualmente, a percepção de que a própria sabedoria da pessoa humana não excederia o conhecimento da alteridade e das variações.

Nesse sentido, 'saber algo sobre um Outro' corresponderia justamente, segundo a autora da etnografia Yudjá, a capacidade de operar gradações e efetuar distinções entre realidades mais ou menos verdadeiras (verdades que são simultaneamente mais parciais e mais totais). E assim sendo, não há ali uma perspectiva geral dotada de capacidade de efetuar uma gradação que se assemelhe a outra. Aceita-se submeter-se às verdades dos Outros em determinadas circunstâncias, mas cada uma delas encontra-se marcada com um traço comum – para o caso da etnografia Yudjá, a morte, tomada enquanto realidade ou virtualidade. Assim, percebe-se que não haveria aqui divisão estanque entre Sujeito e Objeto (mas isso tampouco corresponderia a afirmar que

Sujeito e Objeto são posições reversíveis), assim como os valores que se encontram em jogo se confrontam menos com a objetividade que com outros valores, cuja eficácia não provém da compatibilidade entre a ação de um sujeito e a natureza última das coisas, mas sim dos próprios valores – que figuram, conseqüentemente como sempre objetivos (cf. Lima *idem*, p. 437).

Pois bem. Tendo repostado algum tanto sobre uma diversidade de perspectivas que não acarreta como consequência e nem requer como imprescindível a distinção entre o verdadeiro e o falso<sup>4</sup>, bem como sobre o fato de que esta diversidade não é tomada em termos de arbitrariedade e oposição com uma ordem de causalidade natural, há algo em que eu gostaria de apostar – aposta esta que me serve, reconhecidamente, de andaime para a escritura desse texto. Um palpite que elaborarei assim: essas elaborações ultrapassam as fronteiras do material etnográfico Yudjá e podem sustentar exercícios de pensamento a respeito de certas questões contemporâneas que envolvem uma certa ideia sobre o que é que a antropologia é e pode vir a ser sob outro ponto de vista

À vista disso, o palpite que tenho demanda de mim mesmo que dedique várias palavras aos pedaços de uma experiência sobre à qual tenho me debruçado já há algum tempo (cf. Grünewald 2019) e sobre os quais, ao assumirem a feição de todo, serviram de alicerce para a elaboração desse texto. Ela se encontra expressa nas histórias de um homem Ayoreo (um povo chaquenho falante de uma língua da família Zamuco) que conheci bem durante meu primeiro período de campo que se distribuiu ao longo dos anos de 2012 e 2013 e que com quem pude conviver outra vez por outro período que se distribuiu durante o ano de 2018, que manifestou para mim diversas vezes o desejo de se tornar aquilo que ele próprio nomeava como um ‘fazedor-de-antropologia’.

Da caracterização etnográfica dessa experiência tratarei logo a seguir. Por ora, me parece ser oportuno salientar que na outra oportunidade que tive recentemente de me revolver com as lembranças dessa elaboração (cf. Grünewald, 2019), acabei por fazer recair boa parte da ênfase sobre um certo isomorfismo entre um objeto etnográfico e um método antropológico, buscando delinear etnograficamente um caminho cujas balizas eram constituídas pela hipótese de que conceitos produzidos sob outro regime de pensamento seriam úteis para descrever simultaneamente uma visão relacional de mundo e um método antropológico.

Nesta ocasião, gostaria de convidar a leitora e o leitor a olhar com atenção para dois pontos. O primeiro deles, a especificação da verdade sobre o que se chamava de *antropologia* ao plano de realidade ao qual ela se reportava. Já o outro, a proposição de uma imagem de pensamento sobre *antropologia* conectada à abordagem e à classificação de diferentes classes de formas de alteridade do ponto de vista da possibilidade de um sujeito para si próprio e desdobrada em dois acontecimentos subjetivados de maneira distinta por agentes diferentes.

---

<sup>4</sup> Para acompanhar todo o desenvolvimento dessa discussão, minha sugestão é a de que a leitora e o leitor retornem à seguinte seção da tese de doutorado de Tania Stolze Lima: “Conclusão: As verdades e os Outros” (1995, p. 425-438)

Assim, entrevendo outra vez essa lembrança com a qual tenho me revirado nesses últimos tempos, torço realmente, desde já, para que ao nos lançarmos ao encontro da lembrança das histórias de um *fazedor-de-antropologia* Ayoreo, ela possa nos transportar para um exercício especulativo de pensamento realizado menos *sobre* o pensamento Ayoreo que *com* a lógica do pensamento das pessoas desse povo, buscando dar vistas, assim, àquilo de “Ayoreo” que haveria no interior de uma certa imagem sobre uma antropologia e conferindo, assim, a uma pessoa desse povo o status de sujeito de uma atividade de pensamento pautada na articulação da questão da verdade sobre o que a antropologia é ao tema da alteridade tal como mobilizado no mundo Ayoreo.

Passo agora à apresentação da experiência etnográfica sobre a qual esse texto encontra-se sustentado, conforme acabei por reconstruí-la a partir de diversos fragmentos recolhidos em diferentes momentos durante os anos de 2012 e 2013. Como imagino que se perceberá ao final, ainda que seu motivo principal permaneça sendo as histórias desse homem, essa mesma descrição traz à baila, inevitavelmente, outros temas que arrebatam cotidianamente vários homens e mulheres Ayoreo habitantes das aldeias localizadas na margem direita do alto rio Paraguay, como, por exemplo, o conjunto de transformações ocorridas no “mundo vivido” (Gow 2001) das pessoas desse povo nos últimos 50 anos e desde o primeiro contato com os Brancos e a composição de um novo complexo de relações com novas formas de alteridade extra-humanas.

## II

Cheguei pela primeira vez na região do alto Paraguay no fim de outubro de 2012, planejando passar alguns dias por ali na casa do chefe da aldeia Tiogai antes de retornar para as aldeias localizadas na região do Chaco Central. Seus pais, um casal de xamãs extremamente gentil e generoso, cuidaram naquele momento de me alimentar, me medicar e limpar, por ocasião de minha chegada, um pequeno pedaço de seu pátio doméstico para que eu pudesse residir inicialmente (por força de um acordo prévio feito com o chefe da aldeia por ocasião de nosso encontro ocorrido meses antes na cidade de Filadelfia) numa pequena barraca.

Minha convicção inicial (que se assemelhava, aos meus olhos, com a de Siskind (1973), registrada por ocasião de sua primeira chegada entre os Sharanahua) era a de que minha presença ali seria completamente desinteressante para os habitantes daquela aldeia, bem como do meu temor de quem ninguém em particular se interessasse, ao final, por querer papear com um estranho desprovido do menor traquejo com a língua Ayoreo. Sorte a minha, porém, estar absolutamente equivocado desde o princípio: não tardou para que o pequeno espaço daquele pátio doméstico, que foi inicialmente reservado para minha barraca, se inundasse (especialmente durante alguns momentos do dia, tais como os inícios de manhãs e os fins de tarde) com a presença de vários homens, mulheres e crianças Ayoreo, curiosos com o que eu fora fazer por ali.

Nesse mesmo contexto de início de trabalho de campo, nos vários momentos do dia em que me encontrava perambulando ansiosamente pelos espaços das outras casas anexas àquele pátio doméstico e pelas outras seções residenciais de Tiogai, não era raro para mim me deparar com um ou outro convite para me sentar por alguns minutos no espaço de algum pátio doméstico para fumar um cigarro e tomar um gole de tereré – o que logo se transformava para os Ayoreo numa ocasião para lançarem uma coleção espinhosa de indagações sobre mim, sobre meus parentes, minha cidade, minha viagem, o que era próprio da atividade de um ‘antropólogo’ (a quem se referiam usualmente, em Ayoreo, como *abujá* ou *satanás utocadie*<sup>5</sup>) etc., e sobre minha presença ali na região do alto Paraguai. Espinhosa para mim porque a todo momento eu parecia me encontrar diante do esforço de sobrepor a aridez tanto de ouvir uma língua que, até então, era completamente estranha e incompreensível para mim (me parecia impossível entender, naquele momento, onde terminava-se, na prosódia Ayoreo, uma palavra e começava-se outra), quanto de reter na memória nomes, palavras e rostos completamente novos por mais de um instante. Naquele momento, então, meu sentimento era realmente similar àquele descrito por Tania em 2001, relativo à sua ‘surdez’ durante o período de setembro de 1984 a janeiro de 1985, quando, entre os Yudjá, dispunha apenas de seus olhos para ouvir o que as pessoas falavam entre si e o que diziam a ela. No meu caso também, tudo de que eu dispunha inicialmente eram apenas meus olhos para ouvir o que os Ayoreo desejavam colocar *para* mim e *sobre* mim.

Foi justamente nesse quadro de abundamento de novos nomes, rostos e histórias que conheci, em Tiogai, Fernando, irmão do chefe da aldeia e filho do casal que me hospedara, numa tarde do mês de outubro de 2012, enquanto se dirigia sozinho para o pátio da casa de seus pais. Diferentemente daqueles com quem eu convivía cotidianamente e de quem eu era objeto de curiosidade e de uma vigorosa experiência de pensamento, Fernando não era um homem, conforme me disseram, que podia se encontrar com facilidade em Tiogai. Há muito tempo residindo por boa parte do ano com sua esposa Ernestina em outras aldeias Ayoreo localizadas no Chaco Central (nas imediações da colônia menonita de Filadeldia) em busca de trabalho como mão-de-obra para a construção de cercas nos diversos empreendimentos brasileiros dedicados à criação de gado que se localizam nos entornos de Filadelfia, o retorno de Fernando à Tiogai era, em larga medida, ‘acidental’: por circunstância de um acidente com um arame mal-estirado que provocara o decepamento de um dedo de uma de suas mãos, Fernando e Ernestina decidiram por retornar à aldeia para ele se submeter, conforme narrava, a um tratamento xamânico que deveria facilitar sua recuperação.

De modo fora do comum para vários homens Ayoreo, Fernando passava boa parte do dia sentado com Ernestina no pátio doméstico da casa de sua mãe, fumando alguns cigarros e na companhia de sua mãe e de alguns cães e gatos que perambulavam por ali. Vestido de modo

---

<sup>5</sup> Traduzidos respectivamente pelos Ayoreo jovens com algum domínio do Espanhol como ‘barbudo’ e como ‘enviados por Satanás’.

distinto ao dos outros homens adultos habitantes de Tiogai, que adotam cotidianamente um estilo de vestimenta similar ao dos homens paraguaios (ao invés de vestir-se com calças, camisas de manga comprida, chapéus e botas, encontrava-se sempre de bermuda, chinelos e uma camiseta jogada sobre os ombros), Fernando ocupava-se, naquele tempo, com a venda de iscas vivas para vários turistas pescadores que visitavam a região do alto Paraguai e em acompanhar, juntamente com o chefe da aldeia, alguns visitantes que chegavam eventualmente a Tiogai.

Ademais, ao contrário dos vários outros habitantes da aldeia, que pareciam apresentar recursivamente uma espécie de função-*pergunta*, fundada no questionamento sobre minha presença naquela região e sobre meu próprio modo de existência, Fernando aparentava assumir, por seu lado, uma função-*resposta* que não parecia se efetuar em mais ninguém da aldeia e que se caracterizava pela expressão de uma modalidade de relação da alteridade com aquilo que ele próprio nomeava de *cultura*.

Segundo sua própria elaboração, sendo eu *abujá/satanás utocadie/antropólogo*, meu interesse em permanecer ali deveria se atribuir ao possível desejo de passar a conhecer algo sobre aquilo a que ele se referia como a “cultura” Ayoreo e que aludia, segundo podia se depreender da descrição que oferecia, a uma série de narrativas que versavam sobre dois conjuntos distintos de relações. De um lado, aquilo que Fernando nomeava naquela ocasião de *cultura* remetia a um conjunto de narrativas míticas por meio das quais restauravam-se as condições e o evento de criação de diferentes formas de alteridade (tais como plantas, animais, formações geológicas, objetos, etc.) e dos próprios Ayoreo humanos. De outro, a mesma série de narrativas referenciava-se, igualmente, às relações que definiam as características do mundo vivido das pessoas desse povo no tempo que precedeu a experiência de primeiro contato com os padres salesianos, ocorrida no início dos anos de 1960, e sua redução na missão de Porto Maria Auxiliadora, bem como à mudança espacial para a região rio abaixo, nas imediações da cidade brasileira de Porto Murinho.

Em todo caso, o que eu descobriria com o passar dos dias e principalmente nos momentos que sucediam a refeição da manhã, realizada no espaço do pátio da casa de seus pais, era que nem a justificativa ‘cultural’, nem sua conexão com o fato de que fosse eu um *abujá/satanás utocadie/antropólogo* brasileiro pareciam ser suficientes para Fernando para justificar minha permanência entre os Ayoreo no alto Paraguai. Até mesmo porque, sob sua perspectiva, era muito pouco crível o fato de que realmente existissem *antropólogos* no Brasil.

Se os *antropólogos*, inegavelmente, existiam, sua existência se restringiria a localidades como o Paraguai, descrito por Fernando como uma localidade *ijmátaringuei* (na glosa em Espanhol, um ‘lugar pobre’ e ‘lugar onde não havia nada’), marcado pela ausência de objetos tidos como absolutamente poderosos, tais como grandes veículos, armas de fogo, etc., mas povoado por uma gente agressiva e canibal denominada de *cojñone caticuóde*. Segundo a descrição que obtive dele e de outros homens e mulheres Ayoreo, os *cojñone caticuóde* constituem uma classe

de seres extrahumanos reputada como mesquinha (Ayoreo: *araque*), temerosa das águas do rio Paraguay e dotada de um regime alimentar especial, caracterizado pelo excesso alimentar tanto de carne humana (faz-se troça sobre sua predileção pela carne dos argentinos e pela ingestão de largas quantidades de seu sangue) quanto de determinados alimentos (como pimenta, por exemplo), cuja ingestão para os Ayoreo *garaigosode*<sup>6</sup>, habitantes da região do alto Paraguay, restringe-se a poucas gramas que podem ser ingeridas com parcimônia e apenas como acompanhamento para alguns alimentos específicos, como melancias e aqueles conseguidos junto aos Brancos ao modo de doação, por exemplo. Além disso, os *cojñone caticuóde* são reputados possuírem tanto uma anatomia quanto uma fisiologia corporal particular: são seres que não possuem nem fígado (Ayoreo: *abito*) e nem vesícula – e, portanto, poderiam ingerir esses alimentos em largas quantidades – e donos de um duplo animico *oregaté* – liberado do corpo físico da pessoa humana e de algumas outras formas de alteridade específicas após seu falecimento – completamente agressivo e dotado de grande potencial patogênico.

Ademais, reconhece-se nos *cojñone caticuóde* duas outras características. Uma delas, a de terem sido os primeiros habitantes do domínio subterrestre *Jnaropié* (destino póstumo do duplo *oregaté*) quando ainda eram denominados de *jnuperangone*, “aqueles que vivem embaixo da terra” e possuíram por algum tempo um regime alimentar absolutamente restritivo, sob o qual alimentavam-se apenas de grandes quantidades de argila, até o momento que, ao abandonarem *jnaropié*, passam a empregar o ex-alimento na construção de casas. A outra, de um homem-*cojñone caticuóde* nomeado Agayéguede ter sido, segundo um dos mitos de origem narrados pelos Ayoreo nas aldeias do alto Paraguay<sup>7</sup>, um dos primeiros patrões dos Ayoreo e dono de uma enorme fazenda onde todas as pessoas desse povo ali habitavam, dispunham de animais de criação e armas de fogo, e empregavam um par de varetas como talheres para alimentarem-se predominantemente de feijões.

Mas por que não haveria *antropólogos* no Brasil? Segundo a descrição que pude obter de Fernando em mais de uma ocasião, pensava-se sobre o Brasil, diferentemente do que ocorreria para o Paraguai, como uma localidade com o espaço classificado como *iplatarãi*. Espaços *iplatarãi* são, segundo a explicação que pude obter, caracterizados pela abundância de objetos classificados como *iyieque*, isto é, poderosos e distintos por sua potência e eficiência hiperbólicas, tais como aviões, remédios para curar uma classe específica de enfermidades denominada de *dequeyutigui*, tais como pneumonia e tuberculose, e dinheiro (Espanhol: *pláta*), mas não apenas por isso.

Esse mesmo local seria habitado por outra classe específica de seres denominada *cojñone yuquióde*. Donos de corpos gordos e reputados como figuras *catirui*, mentirosas, e constantemente embriagados, são caracterizados pelo mau-funcionamento do princípio

<sup>6</sup> Segundo a mesma descrição que obtive, o regime alimentar dos Ayoreo habitantes das aldeias no Chaco Central é simétrico ao dos *cojñone caticuóde*. No entanto, seus corpos não são dotados da mesma fisiologia que o dos *cojñone caticuóde*, fato que acaba por acarretar entre eles a proliferação de diversas enfermidades.

<sup>7</sup> Ver Grünwald (2016).

anímico<sup>8</sup> *ayipié*, o que se encontra expresso, segundo os Ayoreo, tanto em sua ligeira incapacidade de pensar apropriadamente (expressa na imprevisibilidade de seus comportamentos e no excesso de palavras que enunciam), quanto em sua falta de ‘densidade’, o que ocasiona seu deslocamento involuntário e provoca nos *cojñone yuquióde* determinados estados patogênicos, como o temido estado *payipiaué* (cf. Grünewald, 2016), durante o qual o princípio *ayipié* se evade do corpo físico (conforme a ‘rarefação’ do *ayipié*, a evasão pode ser permanente) e perambula errantemente pelos espaços da cidade.

Ademais, narra-se ainda que mesmo extremamente ricos, há dentre os *cojñone yuquióde* uma classe de sujeitos que escondem grandes facas em seus sapatos, as quais utilizam tanto para roubar seus patrões quanto objetos dos próprios Ayoreo (especialmente uma classe de sementes que os Ayoreo nomeiam de *guariacam*, que não sei identificar, mas que segundo a informação de alguns xamãs Ayoreo são dotadas da capacidade de curar qualquer espécie de enfermidade) para vendê-los aos *cojñone caticuóde* ou aos outros *cojñone yuquióde*. Haveria ainda algo que facilitaria esse modo de atuação dos *cojñone yuquióde*: sua pele excessivamente escura. Porém, a mesma não é dotada da capacidade de protegê-los do sol, o que causa sempre entre eles grande temor, fazendo-os constantemente se esconderem da luz do sol, levando-os a se ocuparem ativamente com a construção de grandes telhados para sua proteção

Por outro lado, o que nunca me pareceu menos interessante era o fato de que, sob a perspectiva de Fernando, o mesmo território habitado pelos *cojñone yuquióde*, classificado como um local *iplatarãi* e caracterizado pela ausência de antropólogos e pela afluência de objetos *iyieque*, também figurava como a única localidade, além do próprio Chaco Paraguai, em que ainda se ouvia falar de índios em situação de isolamento. Porém, sob essa mesma perspectiva, o traço que distinguia os isolados do país-*iplatarãi* (característica que, por sinal, não era extensível aos Ayoreo que se encontram em situação de isolamento voluntário no Chaco Central) das mulheres e homens habitantes de Tiogai não era exatamente algo que se referenciasse ao que se chamava de ‘cultura’. Muito diferente disso, o que fazia os isolados diferentes dos habitantes de Tiogai era justamente o seu regime alimentar, pois enquanto se descrevia o pessoal da aldeia como ‘gente que já come arroz’, relatava-se, com um misto de admiração e estranhamento, que a dieta dos isolados consistia basicamente em ‘macaco e mandioca’.

Se em 2012, no início da estação chuvosa, era incabível para esse homem Ayoreo que eu, vindo do país-*iplatarãi* de que vinha, fosse realmente *antropólogo/abujá/satanás utocadie*, mais ou menos ao final dessa mesma estação sua incredulidade inicial se transformaria em outra coisa. Por conta própria, Fernando concluía que toda questão só poderia dizer respeito a que subespécie de *cojñone yuquióde* eu poderia ser

<sup>8</sup> Segundo uma certa fisiologia Ayoreo, o corpo físico (Ayoreo: *pibai*) da pessoa humana serve de abrigo para dois princípios anímicos. Um deles, nomeado de *oregaté*, consiste numa espécie de sombra-duplo da pessoa humana. Já o outro, nomeado de *ayipié*, localiza-se na cabeça e encontra-se associado à capacidade de pensamento e à produção de linguagem articulada.

classificado. Como se eu fosse um tipo ambíguo de Brasileiro, Fernando depreendera que eu provinha, estranhamente, do país-*iplatarã*, mas eu mesmo não tinha nenhum dinheiro – que o levava a fazer, por várias vezes, troça comigo, em bom espanhol: ‘*Leif ya é um poco como nosotros: también no tiene pláta*’.

Ao assim me classificar e me caracterizar, Fernando aparentava, igualmente, tanto distribuir a possibilidade de alguém ser ou não ser *antropólogo/abujá/satanás utocadie*, delegando-a para sujeitos que se encontravam entretidos em redes de relações distintas, quanto extrair do que fazia o *antropólogo/abujá/satanás utocadie* algo novo, autoatribuindo-o a si próprio. Isso porque, sob sua perspectiva, se eu podia ser antropólogo, ele próprio externava que gostaria e poderia se tornar aquilo que denominava de um *fazedor-de-antropologia*.

A oposição entre *antropólogo* (e suas variantes) e *fazedor-de-antropologia* era melhor ilustrada, nas ocasiões seguintes, pelo objeto de interesse de cada um desses modos de existência. Enquanto o modelo de ação dos *abujá/satanás utocadie* encontrava-se conectada, sob a perspectiva de Fernando, a uma ideia de cultura, a atividade de um *fazedor-de-antropologia* era apresentada, a cada vez que conversávamos sobre ela, como dotada de outro vocabulário conceitual e outra eficácia instrumental, relacionando-se justamente à diferenciação interna dessa importante categoria social Ayoreo: Branco (Ayoreo: *cojñoi*).

Mas ao que poderia aludir uma *antropologia* Ayoreo?

Em outro nível, as lições de Fernando sobre alguma *antropologia* exprimiam-se principalmente na ideia de que ela deveria versar realmente sobre a expectativa dos meninos e meninas de Tiogai de passar a ler, falar e entender melhor o português, falado do outro lado do rio Paraguay, na cidade de Porto Murtinho.

Não que não houvesse homens Ayoreo que tivessem algum domínio dessa língua. Sugerir algo dessa ordem seria absolutamente desacertado. Especialmente porque não deixava de ser verdade o fato de que por ocasião das relações de trabalho em que se entretinham desde o início dos anos de 1990 com alguns *cojñone yuquióde* em alguns pequenos estabelecimentos da cidade (desde o momento em que abandonaram a missão salesiana de Porto María Auxiliadora e optaram por criar novas aldeias na região rio abaixo), alguns homens de Tiogai haviam aprendido bem (e já há algum tempo) algum vocabulário de português.

Toda a questão para Fernando remetia à sua constatação, repetida continuamente, em espanhol, de que não tardaria a chegar o dia em que nenhum jovem Ayoreo seria mais falante de sua língua. Essa mesma percepção abastecia-se ainda daquilo que o próprio Fernando reconhecia ter acontecido entre os Maskoy (habitantes de um conjunto de aldeias à jusante do rio Paraguay), que, sob sua perspectiva, optaram por abandonar sua língua e por passar a se comunicar apenas em Guaraní. Assim, sua expectativa, alimentada por esse acontecimento, era a de que no momento em que, enfim, se tornasse um homem, um indivíduo sênior sob a figura do qual articula-se um grupo doméstico, os jovens habitantes de Tiogai finalmente teriam ganhado proficiência na língua falada pelos

brasileiros em Porto Murtinho, substituindo, ao final, a própria língua Ayoreo.

Ora, e em que termos se poderia localizar e caracterizar etnograficamente a substituição de uma língua por outra? Fernando, a exemplo de vários outros homens e mulheres de Tiogai, não deixava de reconhecer que a língua Ayoreo não correspondia realmente a um sistema linguístico unitário, uma vez que comportava em si vários eixos de diferenciação. Dentre eles, um eixo regional, cuja expressão se encontrava na tese de que a língua Ayoreo falada nas aldeias do alto Paraguai seria dotada tanto de uma prosódia, quanto de uma ortoépia específicas, e um eixo etário, manifestado na percepção de que havia uma versão ‘antiga’ da língua Ayoreo, falada apenas por alguns indivíduos sêniores que residiam em uma aldeia no Chaco Central. No entanto, o fato mesmo sobre o qual uma *antropologia* deveria se debruçar seria, segundo esse homem Ayoreo, a mudança ocorrida especificamente num dos subsistemas constitutivos dessa língua: seu léxico. Nesse sentido, a ideia sobre ‘substituir uma língua por outra’ exprimia uma reestruturação interna da própria língua Ayoreo efetuada por meio da substituição de unidades linguísticas Ayoreo por outras da língua portuguesa, culminando, assim, na comutação, por exemplo, da palavra *kese* pelo termo em português ‘faca’. Ou ainda, a palavra *patata* pelo correspondente em português, ‘bola’, *cuchabei* pelo seu correlato em português, ‘colher’, etc.

Mas não apenas isso. Adicionalmente, essa mesma formulação acerca de uma *antropologia* Ayoreo somava-se à descrição de um tipo de processo de ‘reespecificação’ que se encontrava expresso, na proposição de Fernando, numa mudança corporal mediada pelo engajamento possível desses jovens noutro regime de relações. Dizia-se das meninas e dos meninos Ayoreo que na medida em que se ocupassem de ‘substituir uma língua por outra’ poderiam finalmente abandonar definitivamente o uso e a guarda de determinados objetos tidos pelos *cojñone yuquióde* e pelos *cojñone caticuóde* como ‘culturais’, tais como, por exemplo, bolsas tecidas com a fibra seca de caraguatá (*Bromelia pinguim*), sandálias antigas feitas de couro de anta e chapéus confeccionados com couro de jaguar e ornados com penas de papagaio. Simultaneamente, esse mesmo processo de variação lexical deveria lhes permitir se engajar em relações de trabalho (Espanhol: *trabajo*) que poderiam lhes possibilitar, através do recebimento mensal de um salário, tanto adquirir ‘coisas boas’, como, por exemplo, carne bovina, pares de tênis, calças jeans, créditos para telefone celular, motocicletas, etc., quanto passarem a ser donos de ‘corpos gordos’ – o que contrastava com o tipo de corpos e com o estado de coisas que caracterizava, segundo Fernando, o modo de existência convencional das pessoas Ayoreo residentes em Tiogai: ‘*sin pláta , nos quedamos acá así, flacos!*’

Para mais, a mudança corporal e a transformação num estado de coisas, somadas à substituição da língua Ayoreo pelo idioma falado pelos habitantes de Porto Murtinho, também aparentavam codificar uma

transformação da posição de nativo<sup>9</sup> perante os padrões-*cojñone yuquióde*. Contrastando tanto com o que teria ocorrido com alguns homens Ayoreo no tempo pré-redução na missão de Porto María Auxiliadora, empregados nas fábricas de extração de tanino estabelecidas desde o fim do século XIX no curso do alto Paraguay, a quem remunerava-se, segundo contava-se em Tiogai, ‘com apenas um pouco de aguardente’, quanto do que ocorria com homens como o próprio Fernando, que, empregados nas fazendas no Chaco Central, recebiam pouco mais de 10 reais por dia de trabalho, a ‘substituição de uma língua por outra’ deveria permitir que os jovens se engajassem em relações de trabalho em outros espaços que lhes remunerassem melhor.

Em todo caso, creio ser importante salientar que o que escrevi até esse momento poderia dar apenas a aparência de que nessa localidade e na história desse homem Ayoreo o aprendizado de uma nova língua, figurado como justaposto ao conhecimento de um novo regime de relações com padrões-*cojñone yuquióde* e com espaços de atividade produzisse efeitos apenas na forma de um conjunto de transformações corporais efetuadas por meio da inserção dum grupo de pessoas Ayoreo jovens num outro regime de compartilhamento de substâncias, como alimentos, palavras, objetos, etc. No entanto, o caso da *antropologia* Ayoreo parecia ainda trazer à baila uma questão suplementar importante. Fernando observava ainda que esse conjunto de transformações também poderia dar acesso a dois outros conjuntos de relações. Um deles referia-se às relações com outros subgrupos Ayoreo em situação de isolamento voluntário localizados na região do Parque Nacional Cerro Chovoreca. O outro conjunto remetia a um grupo específico de fórmulas xamânicas denominadas *sarode*, cujo emprego encontrava-se normalmente interdito em Tiogai por razão da imprevisibilidade dos efeitos que sua enunciação poderia provocar no espaço da aldeia. Fernando acrescentava:

Há muitos *sarode* que os outros antropólogos não aprenderam porque estava proibido. Queriam ir a Chovoreca e impedimos. Estava proibido porque se se conta lá ou aqui em Tiogai, certamente vão morrer. Há muitos *sarode* que afetam a pessoa que conta e outras pessoas. Por isso dizemos sempre que não podemos contar, porque nos contamina. Então quando estiverem no seu país e falarem sua língua, poderemos lhe contar tudo. Eles poderão fazer esses *sarode* no seu país e falar, em português, tudo que quiser saber. Porque aí não estaremos mais em comunidades Ayoreo.

Não pretendo me ater aqui a alguma discussão sobre a situação desses subgrupos Ayoreo que vivem no Chaco Central em situação de isolamento voluntário. O que me interessa nessa ocasião é colocar em questão dois pontos em particular. O primeiro deles, é que fosse através

---

<sup>9</sup> É digno de nota que há um desenvolvimento que me parece ecoar com o caso da etnografia Ayoreo. Este pode ser encontrado na monografia de Peter Gow (1991) realizada entre os Piro, na região do baixo rio Urubamba, no Peru.

da ideia de trabalho, de contato com subgrupos Ayoreo isolados, ou dos efeitos produzidos por um modo de ação xamânica, esta forma específica dava vistas, aparentemente, para a rizomatização de uma cadeia Ayoreo de relações sociais.

Apresentada, então, ao modo de uma espécie de “repertório de diferentes estados de ser” (Taylor 1996, p.211), é de se notar que tal processo de ‘reespecificação’ é um cuja posição padrão não se restringe a de *cojñoi*. Ao expressar seu desejo, enquanto *fazedor-de-antropologia*, de ver uma língua e um modo de existência nativos substituídos por outro, suponho que Fernando o fizesse em termos da variação e da experimentação dos postulados simbólicos de outros coletivos. Nesse sentido, a narrativa de Fernando me parecia dizer respeito menos ao desejo em si de um homem Ayoreo que ao que é que essa formulação poderia representar para aquele que a faz diante das transformações sociais e materiais que caracterizam seu contexto social específico. Menos então que supor que através dela se poderia presumir uma espécie de ‘vontade-de-aculturação’, caso assim se pudesse dizer, o que me parece mais notável é que diante dela esbarramos na constatação de que, tomando de empréstimo aqui uma formulação de Peter Gow (2015) sobre a ideia de aculturação, a ‘similaridade dos significantes’ nem sempre corresponde a ‘similaridade dos significados’.

É diante dessa não-correspondência entre a similaridade dos significantes e dos significados que encontro o outro ponto que gostaria de salientar. Ele é: a narrativa desse homem Ayoreo sobre o objeto de interesse de um *fazedor-de-antropologia* e os temas que o atravessavam coloca diante de nós a imagem de um objeto completamente folheado em que se reúnem, em diferentes camadas, imagens distintas que exprimem modos de abertura para o Outro em torno de um mesmo tema: substituir uma língua por outra.

Mas é, em todo caso, na música que encontro uma imagem que julgo poder dar contornos mais nítidos para minha formulação. O empréstimo de vocabulário que tenho em mente encontra-se na cedência temporária da caracterização da forma musical instrumental de um *ritornelo*<sup>10</sup>, que se refere ao trecho de uma composição cuja execução é repetida várias vezes (sendo ele notado várias vezes com a indicação de *ritornelo*) de formas que nem sempre são exatamente iguais. Assim, se a figura de um *ritornelo* parece abrigar uma relação essencial com um tema ‘nativo’ que se propõe a um reconhecimento e que organiza um agenciamento interno de outros componentes, imagino que a narrativa de Fernando sobre o *fazedor-de-antropologia* nos coloca diante de um código de abertura para a alteridade que, repetido periodicamente, traz à baila outros, apresentados num tipo de estado perpétuo de ‘transcodificação’, evocando outros códigos de modo que um código específico serve de base e se estabelece sobre o outro.

Dessa maneira, creio que a discussão sobre os interesses de um *fazedor-de-antropologia* torna presente um conjunto de matérias de

<sup>10</sup> Para uma discussão de mais fôlego sobre a figura musical do ritornelo, acessar <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ritornelo> (Acesso em 25/01/2019)

expressão que traçam uma imagem descritiva de uma *antropologia* que pode ser vinculada à descrição de potenciais e reconhecimentos que se manifestam numa prática de conhecimento específica. Assim, se esse cromatismo relativo à ideia de antropologia faz comunicar algo, imagino que ele nos envia ao encontro de temas que asseguram o desenvolvimento de um conjunto de deformações sobre uma ideia convencional de antropologia através da captação de outras relações.

### III

Noutra ocasião, tratei da relação entre essa não-correspondência entre a similaridade dos significantes e dos significados e duas imagens distintas sobre alguma antropologia por meio do emprego de uma imagem cuja elaboração havia sido amplamente inspirada na discussão promovida por Carneiro da Cunha (2009) acerca da distinção entre dois modos de operação de um conceito de cultura. Um deles, ‘aspeado’, era tornado presente como indicação para um tipo de noção reflexiva usada para assinalar unidades culturais tomadas como elementos num sistema interétnico. Já o outro, empregado sem aspas, relacionava-se a um complexo unitário de suposições, hábitos, modos e estilos de pensamento que se encontravam conectados, explicitamente ou não, a arranjos práticos de uma sociedade. Onde a autora pôde argumentar que se encontrava implicado, nessa divisão relativa a uma pragmática de um conceito de cultura, o fato de que certos traços cuja significância era derivada de sua posição num esquema cultural poderiam ser, simultaneamente, considerados como elementos de contrastes interétnicos.

Mas não apenas isso. Da mesma elaboração, Carneiro da Cunha pôde elencar ainda o seguinte conjunto de questões que poderiam ser investigadas etnograficamente: se cultura e “cultura” se opõem uma à outra, que processos e transformações estariam em jogo no ajuste e nas transformações advindas da importação da categoria de “cultura” por Outrem? Como se pode operar simultaneamente sobre a égide da “cultura” e da cultura e quais são as consequências deste predicamento? O que ocorre quando a “cultura” tanto contamina quanto é contaminada por aquela em nome do qual enuncia algo – isto é, cultura?

Naquela oportunidade (Grünwald, 2019), me ocupei longamente com a cogitação de que esse modo de diferenciação apresentado pelo exercício de pensamento realizado por Carneiro da Cunha poderia ser transportado para outras paisagens conceituais.

Em nome dessa vontade de crença, repus ali o contraste entre um aspecto de um campo disciplinar e uma espécie de teoria etnográfica sobre a antropologia em termos da distinção entre *antropologia* e “*antropologia*”. Minha sugestão era, pois, a de que se a escolha do caminho da ‘cultura’ acabou por determinar que espécie de *antropologia* (sem aspas) era possível de se fazer a partir dele, todo o problema posto por uma “*antropologia*” Ayoreo seria um menos ‘cultural’ que ‘corporal’. Se havia, obviamente, algo que as pessoas desse povo reconheciam como

‘cultura’ e que julgavam ser de interesse do tipo de Brancos que nomeavam, em Ayoreo, de *abujá* e de *satanás utocadie*, o que acabava por despertar o interesse de um homem desse povo para a possibilidade de ‘fazer “*antropologia*” era, aparentemente, a transformação dos atributos corporais socialmente produzidos<sup>11</sup>, promovida pela alteração num regime de substâncias e de relações e objetificada sob uma forma: trocar uma língua por outra.

Ao assim sugerir, não tinha como hipótese alguma proposição tal qual a de que a partir da história de Fernando se pudesse engajar, por exemplo, em alguma discussão a respeito de qual antropologia seria mais verdadeira que a outra. Ou ainda, a de que a partir dela se poderia dimensionar até que ponto aquilo que se encontrava expresso na forma da ideia de um ‘fazedor-de-antropologia’ poderia ser considerado como antropológico ou não – como se estivéssemos diante de uma tradução mais ou menos fajuta de um campo disciplinar dedicado à criação de relação de equivalência entre dois repertórios conceituais distintos. Pelo contrário, meu empenho era o de dar vistas à abstração de que as noções de conhecimento atreladas à *antropologia* e à “*antropologia*” eram amplamente recursivas: os conhecimentos *antropológico* e “*antropológico*” revelavam-se mediante a elaboração de seus próprios objetos conceituais.

Nesse sentido, meu interesse ali não excedeu dar destaque que a relevância de cada um dos conceitos de antropologia encontrava-se atrelada à sua própria caracterização etnográfica. Tais como membros de uma espécie de instrumentos analíticos atrelados a produção de algum conhecimento sobre o outro, *antropologia* e “*antropologia*” transportavam consigo um “potencial auto-duplicante” (Cadena e Blaser 2018, p.7) mobilizado ao se versar sobre a diferença entre modos de existência distintos a partir de diferentes gramáticas conceituais.

Porém, se sob uma certa perspectiva, no caso de uma *antropologia* a aplicação prática e recursiva de um conceito de cultura articularia a elaboração da imagem de um mundo povoado por coletivos humanos heterogêneos (cf. Cadena e Blaser, *idem*) que o observam sob perspectivas distintas, algo distinto se passaria para o caso de uma “*antropologia*”. Menos então que relacionada a um problema intelectual, a questão que se encontrava posta para alguma “*antropologia*” era relativa à inclusão noutro regime relacional com formas extra-humanas de alteridade conectadas à alteração num estado de coisas. Dessa maneira, o tipo de esquema de produção de conhecimento me aparentava ser simétrico a um modelo Ayoreo convencional de ação xamânica.

Pois bem. Lembro-me que ao afinal de minha outra intervenção encontrava-se a sugestão de uma analogia<sup>12</sup>, da qual pude apenas me acercar de maneira insuficiente durante alguns parágrafos. Minha observação era a de que se podia conectar a distinção etnograficamente motivada entre *antropologia* e “*antropologia*” aos desdobramentos do que

<sup>11</sup> Sobre uma discussão mais abrangente sobre o tema da fabricação dos corpos entre coletivos habitantes das terras baixas da América do Sul, ver Seeger, Matta e Viveiros de Castro (1979)

<sup>12</sup> Penso ser justo reconhecer aqui que o trabalho de Peter Gow (2009) me serviu de inspiração, naquele momento, para a elaboração dessa analogia.

veio a receber o nome de “perspectivismo ameríndio” (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). O que se encontrava à disposição era a ideia de que a própria questão de Fernando sobre a *antropologia* e sobre a atividade de um fazedor de “*antropologia*” poderia ser apreendida como tipicamente perspectivista, ao assimilar (1) o que ele próprio apreendia e classificava em termos de diferentes espécies de *cojñone*, (2) o modo de agência de uma subespécie deles nomeada de *abujá/satanás utocadie*, (3) e as alterações possíveis que presenciava nos corpos e no mundo vivido das pessoas desse povo, sob uma perspectiva Ayoreo de ser ‘humano-de-verdade’, um homem que é parte de um povo ‘*flaco*’ e que ‘*que no tiene pláta*’.

Sendo esse um momento de muita alegria, inteiramente dedicado a celebrar algo da importante contribuição de Tania para o estudo de populações ameríndias sul-americanas, gostaria de aproveitar essa ocasião para retornar à junção da diferença entre *antropologia* e “*antropologia*” ao tema do perspectivismo. No entanto, nessa ocasião de festa gostaria de perseguir outra vez essa formulação (a fim de reencontrar também a questão que mencionei no início desse texto sobre a especificação da verdade a respeito da antropologia a planos de realidade divergentes), dispondo, dessa vez, justamente daquela ‘flecha de caça grossa’ que encontrei bem afiada na tese de Tania e que ‘tirei da uiraçaba’ ainda na abertura desse texto.

Servindo-me daquela mesma ‘taboca’ – após persistir na apresentação de uma espécie de teoria etnográfica sobre a antropologia que engendra, na imagem de pensamento que a sustenta, realidades que são, simultaneamente, subjetivas e objetivas – há um aspecto em particular que gostaria de ressaltar. A ideia que tenho em mente há algum tempo é uma segundo a qual a discussão sobre o que Lima formulou em 1995 em termos de um ‘relativismo<sup>13</sup> Juruna’ e as operações de pensamento que as sustentavam, postas ao lado do material etnográfico de que dispus ao longo dessa minha intervenção sobre um ‘fazedor-de-antropologia’ ayoreo, nos permitiriam negritar os contornos de uma certa qualidade “cosmomórfica<sup>14</sup>” (cf. Montebello 2015) que se poderia vislumbrar nessa imagem do pensamento ayoreo sobre a diferença, que se encontraria expressa na forma de uma epistemologia relacional atrelada às elaborações acerca da *antropologia* e da “*antropologia*”.

O que me parece interessante é que a verdade sobre elas não parece levá-las a pender em direção a um relativismo, mas, antes, a se inclinarem à instauração de um plano no qual diferentes centros de

<sup>13</sup> Ainda que a própria autora reconhecesse naquela mesma oportunidade a possível inadequação da ideia de um relativismo para descrever a realidade sociocósmica que tinha diante de si.

<sup>14</sup> Penso ainda que essa mesma qualidade expressa como conectada ao tema etnográfico do perspectivismo ameríndio acabe por habilitar um certo conceito Ayoreo de mundo que que escapa de todo campo de pensabilidade geral e abstrata próprio a nossa metafísica. Uma espécie de mundo-máquina irreduzível ao reducionismo abstrato e unificante que se conecta ao nosso próprio conceito Euro-Americano de Natureza – incapaz de formalizar tanto os modos de existências (juntamente com suas projeções e transformações) singulares de algumas classes de seres, as redes de relações complexas que estabelecem entre si. O que nele aparenta, então, se encontrar pluriversalmente distribuída é a capacidade de ocupar pontos de vista irreduzíveis uns aos outros, dando vistas, assim, a uma plasticidade que é menos antropomorfa que “cosmomorfa” e que se encontra aqui conectada a um fluxo intensivo que percorre diferentes mundos.

agência são determinados pelo regime de relações em que se engajam. Assim sendo, ao pensar-se, por exemplo, em termos de uma “*antropologia*” ayoreo, nem as pessoas desse povo, nem os membros das diferentes subespécies de *cojñone* figuravam como seres imutáveis dotados de forma e essência fixa. Menos que figuras substancialmente estáveis, o campo de uma “*antropologia*” possibilitava pensa-los como modos de existência constituídos a partir de relações entre conjuntos de relações diferenciais. Justamente nesse sentido, ainda que nomeadas hominicamente, a elaboração desse homem acerca de uma “*antropologia*” distinguia-se da outra variante antropológica ao pressupor um contexto de relações distinto, envolvendo conexões com formas de alteridade que simultaneamente ofereciam uma certa imagem de um todo e davam acesso a capacidades agentivas e estados de coisas distintos.

Para acrescentar algo a mais ao que acabei de sugerir, direi ainda que se podia conjecturar que o caso de uma *antropologia* supunha um conjunto de operações de classificação esteado numa matriz que, ao supor o distanciamento do sujeito, opunha um princípio unitário de natureza a outro multiplicável de cultura (dando vistas, assim, a uma ‘democracia epistemológica’ proferida sob a marca de um relativismo e de uma diversidade de significados e de uma unidade de significantes), podia-se igualmente imaginar que a “*antropologia*” também pressupusesse operações de classificação. Entretanto, menos que alicerçada sobre um dualismo relativista e sobre a ausência de interação entre o sujeito e os elementos classificáveis<sup>15</sup>, componentes de um mundo pré-constituído, a ideia de uma “*antropologia*” fundamentava-se tanto na interação sempre instável e cambiante entre um sujeito e o que se punha diante de si, exigindo alguma classificação, quanto em fluxos heterogêneos e metamorfoseantes de conceitos e objetos que corriam em diferentes regiões do cosmos.

De modo efetivo, podia-se especular suplementarmente que a noção de “*antropologia*” fosse utilizada para duas coisas. Quanto ao primeiro uso, para evidenciar um modo de conhecimento no qual a forma última de relação com a alteridade apontava uma ontologia na qual as próprias relações eram conceitualizadas como inerentemente vinculadas à diferença. Sobre o outro, para a ausência de um ponto de vista de Sírius que fosse capaz (tomando de empréstimo as mesmas palavras que Tania empregou ao concluir em 1999 algo a respeito da não-correspondência dos conceitos de natureza e cultura com a cosmologia yudjá) de “paralisar o nomadismo do pensamento, gerando, com isso, a ilusão da objetividade ou a ilusão do absoluto” (Lima 1999, p. 50).

Revela-se aqui um aspecto de uma teoria etnográfica da antropologia, mostrando que no escopo de uma “*antropologia*” os termos “Ayoreo” e “*Cojñone*”, por exemplo, não determinavam, sob a perspectiva de Fernando, um ponto de vista fixo, mas sim uma posição específica numa rede de relações, objetificável num estado de coisas. Isso talvez autorize a sustentar que se haveria algum limite posto

---

<sup>15</sup> O texto de Tania Stolze Lima de 1999 sobre uma teoria etnográfica da distinção Natureza e Cultura na cosmologia yudjá também é reconhecidamente fonte de inspiração para essa discussão.

à vida social Ayoreo, ele se encontraria principalmente na metamorfose e na alteração, resultantes da passagem de um ponto de vista a outro e do reposicionamento numa rede de relações

#### IV

Por algum tempo estive mais ou menos convencido de que, ao final, uma boa maneira de tirar alguma conclusão a respeito de toda essa discussão acerca do objeto desse estudo e da questão que busquei desenvolver a partir da caracterização etnográfica da ideia de “*antropologia*” e sua apresentação como tributária de uma noção de diferença na sociocosmologia Ayoreo, seria inseri-los na problemática sobre uma certa ideia de ‘recursividade’ em antropologia (cf. Candea 2019 e 2010a, Holbraad 2012, Miyazaki 2004, Strathern 1988). Tratava-se da discussão construída em torno do exame das possibilidades de se ver distorcidos nossos próprios dispositivos analíticos e estruturas ontológicas até o ponto em que passassem a acomodar elaborações de outrem que até então pareciam ser apenas absurdas e completamente desprovidas de sentido.

Em outras palavras, o problema principal da reflexão sobre recursividade era desenvolvido em termos do contraste entre operações de redução das quais a elaboração de explicações *sobre* o mundo vivido de outrem eram completamente dependentes, e de mecanismos de criação de multiplicidades em nosso próprio regime conceitual. A redução de um mundo ao nosso próprio repertório conceitual corresponderia um lado dessa oposição; a impossibilidade de se incluir um universo conceitual não-moderno numa lista pré-concebida de conceitos euro-americanos corresponderia ao outro lado. Como se a noção de recursividade criasse recursivamente um tipo de perturbação conceitual que fizesse irromper uma multiplicidade em nosso próprio universo conceitual a partir da elaboração de outros dispositivos conceituais. (cf. Candea 2019, p. 265).

No entanto, não tardou muito para que eu percebesse que concluir assim seria impossível. Não que eu me comovesse, por exemplo, com a parte dessa linha de argumentação que se ocupou obsessivamente em dar vistas a um tipo de contradição lógica expressa no fato de que o emprego de esforços de simetriação de heterologias radicais como método para a antropologia implicaria a abdicação da diferença ontológica entre dois repertórios conceituais (cf. Heywood 2018b).

Creio que tal sensação de impossibilidade provinha da compreensão de que o trabalho de Tania nos permitia reconsiderar a questão sobre a especificação da verdade sobre o que a antropologia podia ser ao plano de realidade à qual ela se reportava. Deixava então de lado a ideia inicialmente tentadora, mas imprópria, de opor *antropologia* e “*antropologia*” com base em uma diferença de regimes e subordinando-a à oposição entre nossa sociocosmologia e a sociocosmologia Ayoreo (supondo para elas alguma unidade ficcional), para passar a me referir menos à aplicação a duas espécies de cosmologias que a dois usos de um

mesmo regime semiocsmológico. Um uso ‘maior’ e outro ‘menor’ (cf. Lima 1999, p.51) da antropologia

A comparação com a análise que Deleuze escreveu sobre o teatro de Carmelo Bene em *Um Manifesto de Menos* (2010) em relação às línguas facilita a apreensão do que desejo formular aqui – reconhecidamente inspirado na percepção de Tania, que antecedeu, de fato, a minha própria. Assim escreveu Deleuze (2010, p. 40):

Mas talvez essa condição de constância e de homogeneidade já suponha um certo uso da língua em questão: uso maior que trata a língua como um estado de poder, um marcador de poder. Um pequeno número de linguistas (em especial William Labov) depreendeu em toda língua a existência de linhas de variação, incidindo sobre todos os seus componentes e constituindo regras imanentes de um novo tipo. Não se atingirá um sistema homogêneo que ainda não tenha sido trabalhado por uma variação imanente, contínua e regulada: eis o que define toda língua por seu uso menor, um cromatismo ampliado, um *black-english* para cada língua. A variabilidade contínua não se explica por um bilinguismo nem por uma mistura de dialetos, mas pela propriedade criadora mais inerente à língua enquanto ela é considerada num uso menor. O que, de certo modo, é o "teatro" da língua.

Da parte do problema elaborado a partir da etnografia Ayoreo, toda essa questão relativa à distinção entre “*antropologia*” e *antropologia* poderia ser concebida por intermédio da seguinte elaboração. Enquanto a *antropologia*, em modo maior<sup>16</sup>, remetia a um conjunto normativo e mais ou menos hegemônico que instaura a inscrição das multiplicidades humanas (bem como dos regimes de enunciados e posições subjetivas nas quais essas pessoas e grupos se individualizam e articulam seus modos de existência) num próprio comum e sua conformação a um regime de significações normativo e dominante que compõe, sob a classificação em conceitos como ‘cultura’, ‘identidade’, ‘sociedade’, etc., um padrão de identificação vazio (cf. Sibertin Blanc 2010, p. 45-6 *apud* Barbosa 2014, p. 135), uma “*antropologia*”, em modo menor, tratava de uma experiência de prática e experimentação com uma multiplicidade de mundos pensados em variação contínua à vista de um conjunto de práticas.

Assim, ao final, que a *antropologia* procedesse, então, por repartições culturais e identitárias, indicava o funcionamento de uma máquina de produção de cortes no possível operando no *socius*, afastando as pessoas de um coletivo de suas potências para lhes dar um rosto inequívoco para que não se confundissem com outras. Agora, que sob a perspectiva da “*antropologia*” o objeto de interesse se revelasse a

<sup>16</sup> Sobre um desenvolvimento absolutamente interessante das ideias de maior e menor na obra de Gilles Deleuze que serviu de inspiração para essa elaboração, ver Barbosa (2014).

capacidade de variação contínua, tomada enquanto potência de uma vida que merecia ser vivida, fornecia uma chave de uso da sociocosmologia Ayoreo por meio da qual se observa um plano de composição em que é menos importante a conformação de sujeitos e modos de existência, impondo-lhes uma representação e um muro ‘cultural’ onde pudessem ricochetear, que as transformações que operam, no mundo vivido Ayoreo, aberturas a novas relações.

Quanto ao mais, se há em uma *antropologia* algo de um plano de operação por unidades transcendentais que neutralizam os dados do mundo de outrem, tudo que me pareceu existir para uma “*antropologia*” foi um plano que cresce por contágio com a alteridade. Que ao ansiar pelo futuro, faz vir à tona apenas os meios e as singularidades que levam até ele.

## Referências bibliográficas

Barbosa, J. C. *Involução Criadora: O Maior E O Menor Na Obra De Gilles Deleuze. Dissertação de Mestrado*. Departamento de Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.

Cadena, M. & Blaser, M. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

Carneiro Da Cunha, M. *“Culture” and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.

Candea, M. *Corsican fragments: difference, knowledge and fieldwork*. Bloomington: Indiana University Press, 2010a.

Candea, M. *Comparison in anthropology: the impossible method*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 2019.

Deleuze, G. *Sobre o Teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Gow, P. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Gow, P. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. Answering Daimã’s Question The Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland. *Social Analysis*, Volume 53, Issue 2. p. 19–39, 2009.

Gow, P. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*. 1: 34–39, 2015.

Grünewald, L. *O padre e a diferença*. Curitiba: CRV, 2016.

Grünewald, L. “antropologia” e antropologia: histórias de um *fazedor-de-antropologia* Ayoreo. *Mundo Amazônico*. v.10 n.1, 2019.

Heywood, P. Making difference: queer activism and anthropological theory. *Current Anthropology* 59, 2018b.

Holbraad, M. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. University of Chicago Press, 2012.

Lima, T. S. A Parte do Cauim. *Etnografia Juruna. Tese de Doutorado*. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995.

Lima, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

Lima, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **RBCS**. v.14, n.40, pp.43-52, 1999.

Miyazaki, H. **The method of hope: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge**. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Montebello. P. **Metaphysiques Cosmomorphes – La Fin du Monde Humain**. Paris: Presses Universitaires du Réel, 2016.

Seeger, A.; Da Matta, R.; Viveiros De Castro, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979.

Siskind, J. **To hunt in the morning**. New York : Oxford University Press, 1973.

Strathern, M. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

Taylor, A-C. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 2, No. 2. pp. 201 -215, 1996.

Viveiros De Castro, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2): 115-44, 1996.

---

Recebido em: 12/07/2022 \* Aprovado em: 10/08/2022 \* Publicado em: 31/08/2022

---

DANIEL REVILLION DINATO<sup>1</sup>  
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL, CANADÁ  
<https://orcid.org/0000-0002-9066-0939>

---

RESENHA

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

---

“O desejo dos outros, uma etnografia dos sonhos Yanomami”, de Hanna Limulja, chega até nós, os *napë pë* (“Branco”), tal qual uma flor desabrochada da árvore *mari hi*. Quando as tais flores tombam, conta o xamã Luigi (p. 70), as pessoas sonham longe. Esse livro sonhado, tal como sugere Renato Sztutman no prefácio, é mais uma das flechas Yanomami para “tocar o coração da sociedade não indígena”. Recentemente publicado pela editora UBU, a obra é uma versão ligeiramente modificada da tese de doutorado em Antropologia Social defendida pela autora na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Um notável acréscimo em relação à tese encontra-se, a meu ver, na ilustração da capa: nela, podemos ver um desenho feito por Davi Kopenawa da árvore *mari hi* cercada pelos *poremamakasi pë*, os vagalumes. A árvore, porém, tem pernas e braços humanos, além de estar pintada com pinturas corporais Yanomami. Trata-se de um desenho da

---

<sup>1</sup> Doutorando em Estudos e Práticas das Artes na Université du Québec à Montréal (UQAM). E-mail: [daniel@dinato.com.br](mailto:daniel@dinato.com.br)

<sup>2</sup> São essas palavras que Davi Kopenawa costuma escrever nas dedicatórias de seu livro *A Queda do Céu, palavras de um xamã Yanomami*. É, também, o nome da palestra proferida por ele na Universidade Federal Fluminense no dia 30 de abril de 2019, que pode ser acessada em: [https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch\\_permalink&v=877407842607898](https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=877407842607898). (Último acesso em 25 ago 2022).

imagem vital (*utupë*) da árvore dos sonhos (*mari hi*) que, como aprenderemos, só pode ser visualizada e acessada por via de um sonho ou de uma experiência xamânica. A imagem é importante pois nos permite vislumbrar o que e como veem os Yanomami quando sonham, além de nos apresentar um elemento central da narrativa. Atravessando a capa, percorremos as três páginas que antecedem o texto, todas pretas. Elas nos convidam a adentrar, através da etnografia de Limulja, o tempo-espaço dos sonhos e dos mitos Yanomami.

A pesquisa de Hanna foi realizada na comunidade do Pya ú, localizada na região do Toototopi, fronteira de Roraima com a Venezuela, Terra Indígena Yanomami. Entre novembro de 2015 e fevereiro de 2017, ela conviveu com as 154 pessoas que viviam na comunidade<sup>3</sup>. A autora revela que a sua primeira abordagem dos sonhos foi através de relatos pessoais. Depois de três semanas, havia registrado mais de cem sonhos. “Foi quando decidi modificar essa abordagem e tentei ‘ver’ os sonhos no cotidiano yanomami”. (p. 32), ela conta. Essa virada metodológica, podemos chamar assim, coincide com o início do primeiro capítulo do livro, “A gesta de Kopenawa”, no qual a autora viaja pela incontornável obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu*, destacando o processo de formação xamânica-política de Davi. Se o intuito, tal como anunciado por Hanna, era o de ver como os sonhos agem entre os Yanomami, nada melhor do que relatar, então, como eles foram capazes de configurar Kopenawa como um xamã e líder político.

Desde sua infância, Kopenawa sentia que os “espíritos”<sup>4</sup> *xapiri pë* amarravam suas cordas nele, fazendo-o viajar e conhecer diversos lugares durante os sonhos. Tais espíritos eram, em sua maioria “os *yarori pë*, ancestrais humanos que tinham nome de animais e estavam sempre se transformando. Eles deram origem aos animais de caça que hoje os Yanomami flecham e comem, os *yaro pë*. Mas apenas sua pele (*siki*) se transformou em animal de caça – sua imagem (*utupë*) deu origem aos espíritos auxiliares, *xapiri pë*. Quando Kopenawa foi iniciado ao xamanismo pelo seu sogro, os *xapiri pë* passaram a levar seu *utupë* para todos os lugares, e ele pôde, então, contemplar os seres do primeiro tempo.” (p. 37, 38). Essa breve mas complexa passagem nos deixa antever dois pontos essenciais do livro: que o sonho é um método de aprendizagem, uma forma de conhecer locais e gentes distantes e que, nos sonhos, é a imagem vital, *utupë*, que se desloca, conduzida pelos *xapiri pë*. Tudo pode ser sonhado, pois tudo que existe possui um *utupë* (p. 52). A exceção é *Teosi*, o Deus que os missionários americanos da New Tribes Mission tentaram impor aos Yanomami. *Teosi* não existe pois jamais foi visto nos seus sonhos, conta Kopenawa (p. 42).

<sup>3</sup> Sua relação com os Yanomami, entretanto, vem de antes: em 2008 Hannah foi contratada para trabalhar como assessora pedagógica de campo dentro de um Projeto de Educação Intercultural desenvolvido pela CCPY – Comissão Pró-Yanomami. O tema dos sonhos e o desejo de pesquisar esse assunto, conta, surgiram ainda nessa época. Ela sonhava seguidamente com os mortos e contava para Davi Kopenawa, que sempre tinha alguma explicação para seus sonhos. Quando começou sua pesquisa etnográfica propriamente dita, portanto, já tinha algum conhecimento da língua *yanomae* e das pessoas da comunidade do Pya ú.

<sup>4</sup> Para uma análise aprofundada em torno da categoria dos *xapiri*, ver Viveiros de Castro (2006).

O capítulo 2, *A origem da noite e o desabrochar das flores dos sonhos*, começa por relatar o mito de origem da noite. Conta-se que, nesse tempo em que a noite não existia e em que “os homens e os animais ainda não eram diferentes” (ÉRIBON, LÉVI-STRAUSS, 2005, p.196), um homem chamado Yawariona caminhava pela floresta e conversava com o pássaro mutum Titiri, o dono da noite. A ave, chorando, lhe contava o nome de todos os rios, mas Yawariona não os podia ver, pois, ao redor de Titiri, “reinava a mais completa escuridão” (p. 57). A mãe de Yawariona, então, o mandou construir uma pequena tocha e flechar o pássaro. Assim ele fez. Com a morte de Titiri, a noite se espalhou, a ordem temporal do dia e da noite foi instaurada e os animais noturnos cantaram. Os Yanomami puderam dormir e, enfim, sonhar.

Esses sonhos, porém, não são iguais ao dos *napë pë*. “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”, nos adverte Kopenawa. Nos sonhos Yanomami, “o corpo, *pei siki*, permanece deitado na rede, enquanto o *pei utupë*, uma espécie de imagem vital, se desprende e pode viajar por lugares que o sonhador percorreu durante o dia ou por lugares distantes e desconhecidos.” (p.60). Durante os sonhos, a imagem vital da pessoa (*pei utupë*) desprende-se do corpo e, agindo como espectro (*pore a*), se desloca pelo cosmos.

Se a noite dos vivos é o dia das imagens vitais, o inverso também se aplica, propõe Limulja. Durante o dia, apenas os xamãs, transformados corporalmente pela *yãkoana*<sup>5</sup>, conseguem liberar sua *utupë* para deslocar-se a fim de encontrar e interagir com a imagem vital de outros seres. “Uma imagem só se (re)conhece por meio de outra imagem”. (p. 66) e, nesse sentido, a experiência xamânica e o sonho se assemelham. A máxima sugerida pelo antropólogo Waud Kracke para os Kagwahiv (Parintintin) de que “todo mundo que sonha tem um pouco de xamã” (KRACKE, 1987) aqui também parece fazer sentido tendo em vista que ambas práticas são métodos de conhecer e agir com outros seres e lugares.

Nos sonhos, porém, diferente da experiência xamânica, a imagem vital se desloca em um espaço-tempo específico chamado *mari tēhë*. Trata-se, segundo a autora, de uma dimensão em perpétuo movimento, onde, assim como nos mitos, a distinção entre passado, presente e futuro não importa. Tudo que se passa nesse território pode influenciar a vida de quem sonha ou de toda a comunidade. Sonhar, assim, não se opõe à “verdade” ou à “realidade”. Dia e noite, sonho e vigília, antes, se complementam e compõem a realidade Yanomami. Tanto a perspectiva que pode ser acessada através do corpo durante o dia, quanto a perspectiva que pode ser acessada pela imagem vital durante a noite constituem o existente. Tal como em uma fita de Moebius, tudo que ocorre em um lado se desenrola no outro (p. 70). Para que o sonho, porém, possa agir no nível pessoal ou coletivo, ou melhor, para que as pessoas possam orientar suas condutas a partir dos sonhos, ele precisa ser compartilhado. Socializa-lo é fundamental. Somente assim ele adquire

<sup>5</sup> « A *yãkoana* é um pó alucinógeno resultado de um processo meticuloso de extração, secagem e pulverização da resina da casca de uma árvore (*Virola elongata*); pode ainda ser misturada a folhas secas e cinzas do fogo extinto para potencializar seu efeito.” (p. 36)

significado e atualiza-se, fazendo as pessoas agirem. “O sonho cumpre aqui um papel de mobilizar uma realidade que de outra forma permaneceria imutável” (p. 92).

No capítulo 3, *Os sonhos Yanomami*, Limulja apresenta uma série de sonhos que foram relatados a ela durante sua pesquisa, os categorizando em sonhos premonitórios, cotidianos, dos caçadores, sonhos com a grande cobra *Tëpërēsiki*, com os ausentes e com os mortos. Dentre eles, os sonhos com aqueles que estão longe e com os mortos são exemplares e nos ajudam a entender a origem do título do livro. Tal é o caso relatado por Olímpia, uma senhora de 65 anos que, durante toda noite, enxergou sua filha Marina, de quem não tinha notícias há dias. Ao acordar disse, porém, que quem estava com saudades era sua filha e não ela. O sonho de Olímpia estava sendo desencadeado pelo desejo de sua filha de lhe reencontrar. Da mesma forma que, segundo Olímpia, quando Hanna sonhava com sua mãe durante o seu período em campo, era a mãe da antropóloga que estava sentindo falta de sua filha.

Os sonhos com os mortos operam de forma semelhante e costumam “acometer pessoas que perderam parentes há pouco tempo ou que estão com a saúde debilitada” (p. 107). Em geral, o recém morto aparece chamando aquele que está sonhando para acompanhá-lo à casa dos mortos, *hutu mosi*. Estar gravemente doente implica estar vivendo mais próximo dos mortos do que dos vivos e agindo como um espectro, *poremu*. Não surpreende, então, que os mortos venham assediar os enfermos. Em ambos os casos, seja o sonhar com parentes distantes ou com os mortos, é a saudade da parte daquele que não está que desencadeia o sonho. O sonhador, no caso, é o alvo, presa, do desejo alheio e precisa resistir. Como bem resume Limulja, nesses casos, “o objeto do sonho é o sujeito dos sentimentos” (p. 110).

É recorrente, nos sonhos com os mortos, vê-los belamente adornados e com semblante jovem. É assim que os *pore* (mortos) vivem na *hutu mosi*, a imensa casa dos mortos situada nas costas do céu. Na *hutu mosi*, conta a autora, os *pore* continuam fazendo festa, brigando e transando, tal como fazem os vivos. Em *Réquiem para um sonho*, capítulo 4, Hanna descreve trechos da longa festa funerária *reahu* tecendo semelhanças desta com o *hutu mosi*. Tanto em uma, quanto em outra, diz, existe uma “abundancia de alimentos e exuberante licenciosidade” (p. 137). A *reahu*, porém, costuma durar entre três e sete dias e gera um completo esgotamento físico nos participantes. É o corpo dos vivos, portanto, que impossibilita uma identificação completa entre ambas situações, a *reahu* e a *hutu mosi*. Na casa dos mortos, a festa não tem fim.

Para concluir, em *O mito reencontrado: do sonho ao mito e vice-versa*, Limulja debruça-se sobre os sonhos de alguns xamãs e oferece uma importante tese a ser desenvolvida: a de que todo mito, em algum momento da sua trajetória, já foi sonhado (p. 169). É através dos sonhos que os xamãs experienciam e podem “conhecer verdadeiramente os mitos” (p. 159). Assim, ao socializar a experiência de vivência mítica ocorrida através do sonho, os xamãs atualizam os mitos. Segundo essa perspectiva, os mitos viveriam em constante transformação e, portanto,

vivos, justamente porque continuam a ser sonhados. Sonhar, portanto, implica uma forma de resistência. Nesse momento em que mais de vinte mil garimpeiros ocupam ilegalmente a Terra Indígena Yanomami, esse é mais um dos instrumentos de luta dos Yanomami. O livro de Limulja e as flores oníricas da *mari hi* vêm nos despertar para isso.

**Referências bibliográficas:**

ÉRIBON, Didier; LÉVI-STRAUSS, Claude. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

KRACKE, Waud H. Everyone who dreams has a bit of Shaman: Cultural and personal meanings of dreams: Evidence from the Amazon. **Psychiatric Journal of the University of Ottawa**, 1987.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>. Acesso em: 5 ago. 2022.

---

Recebido em: 30/08/2022 \* Aprovado em: 01/09/2022 \* Publicado em: 30/04/2022

---

## ORIENTAÇÕES PARA COLABORADORES

A Espaço Ameríndio aceita colaborações nos seguintes formatos e normas:

6.1. A revista eletrônica publicará trabalhos inéditos (ou de relevância acadêmica, a critério do editor) sob a forma de artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas de livros, em português ou espanhol, ou, ainda, em inglês ou francês, condicionada à verificação da possibilidade de tradução;

6.2. Os artigos devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.3. Os ensaios bibliográficos devem ter no máximo 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.4. As resenhas deverão ser de livros que tragam importante contribuição para a área de estudos ameríndios e deverão conter até 3.000 palavras, incluindo notas de rodapé e referências;

6.5. Os textos de autores indígenas devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.6. As palestras transcritas devem ter no máximo 15.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé, e devem ser submetidas pelo próprio autor;

6.7. Os artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas deverão ser enviados completos e revisados pelo autor em arquivo Word com a seguinte formatação: fonte Times New Roman, tamanho da letra (corpo) 12, espaçamento duplo, margem superior 3 cm e inferior de 2 cm, margem esquerda 3 cm e direita 2 cm, em papel A4; É RESPONSABILIDADE DO AUTOR A REVISÃO ORTOGRÁFICA/GRAMATICAL.

6.8. Os artigos e ensaios bibliográficos devem vir acompanhados de um resumo (em espaço simples), no mesmo idioma do texto, de no máximo 180 palavras e mais três (mínimo) palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com três (mínimo) palavras-chave (Keywords). A disposição deverá obedecer a seguinte ordem: Título do trabalho, nome do autor, instituição, resumo, palavras-chave, abstract e keywords;

6.9. Em todas as modalidades de as notas explicativas devem vir no rodapé da página (em números arábicos) e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente (conforme as normas vigentes da ABNT);

6.10. No corpo do texto as referências bibliográficas devem seguir o sistema “autor-data”. A indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s) (AUTOR, Ano, página); nas citações indiretas a indicação de página é opcional (AUTOR, Ano, Página);

6.11. As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de 4 cm à esquerda e corpo de letra 11, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Ao final de cada citação indicar a referência (AUTOR, Ano, página[s]);

6.12. O recurso itálico deve ser utilizado em palavras estrangeiras, nos títulos (livros, eventos, etc.) e para dar ênfase. As “aspas duplas” são utilizadas em citações diretas com menos de três linhas (no corpo do texto), citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque. Os recursos negrito e sublinhado devem ser evitados;

6.13. Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em separado (como documento suplementar), numeradas na sequência em que aparecem, (sem compressão) e resolução mínima de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 12 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1417x1890 pixels). A localização exata das figuras/gráficos deve ser indicada no corpo do texto e indicadas as fontes (autores) em letra 11, com alinhamento centralizado;

6.14. A soma dos tamanhos de todos os arquivos não deve superar 5MB, limite para o correto funcionamento na plataforma SEER;

6.15. As referências bibliográficas devem ser configuradas conforme os seguintes modelos:

#### 6.15.1. Livros considerados no todo:

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2020.

#### 6.15.2. Capítulos de livros:

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil* Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. p. 149-204.

#### 6.15.3. Artigos em revistas:

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

#### 6.15.4. Artigos na internet:

MEDRANO, María Celeste; ROSSO, Cintia Natalia. Otra civilización de la miel: utilización de miel en grupos indígenas guaycurúes a partir de la evidencia de fuentes jesuitas (SIGLO XVIII). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 147-171, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/17362/10562>. Acesso em: 25 dez. 2010.

#### 6.15.5. Teses:

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 492p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1998.

#### 6.15.6. Dissertações:

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'exa Úti*: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. 132p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

6.15.7. Demais regras de formatação devem seguir as normas da ABNT (disponível em [www.firb.br/abntmonograf.htm](http://www.firb.br/abntmonograf.htm));

6.16. O autor, ao enviar seu trabalho, estará automaticamente concordando com a sua publicação;

6.17. Os trabalhos enviados para Espaço Ameríndio serão submetidos a um parecerista ad hoc, que fundamentará a decisão final do Conselho Editorial sobre a sua publicação. Os nomes dos pareceristas e dos autores permanecerão em anonimato durante todo o processo de submissão.

6.18. Só serão aceitas as submissões feitas através do endereço eletrônico da revista Espaço Ameríndio, mediante o cadastramento do autor no site;

---

## COMO REFERENCIAR OS ARTIGOS DESTA EDIÇÃO

---

Autor [*SOBRENOME, Nome*]. Título do artigo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. [*intervalo de páginas*], mai./ago. 2022 Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

BORGES, Elisa de Campos; FREITAS, Lorena Rodrigues Tavares de. O neoliberalismo e os limites da atuação coletiva na pandemia de Covid-19 no Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 162-182, mai./ago. 2022.

Disponível em:  
<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/127317/86403>

Acesso em: 10 out. 2022.

---