

ESPAÑO ANTIKININDI

VOLUME 18 | N° 3

SETEMBRO / DEZEMBRO 2024



E-ISSN 1882-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero

i-iii

ARTIGOS

ANTROPOLOGIA DOS BRASILEIROS: REFLEXÕES SOBRE AS FORMAS E FUNÇÕES DA ANTROPOLOGIA INDÍGENA A PARTIR DA OBRA DE DARCY RIBEIRO

Natiele Rosa de Oliveira

1-28

ETNOGÊNESE, MICRO-HISTÓRIA E HISTÓRIA INDÍGENA: A BIOGRAFIA DE UM ARRIVISTA A CONTRAPELO

Ernesto Pereira Bastos Neto

29-51

POVOS INDÍGENAS NO VALE DO ARAGUAIA, BRASIL: EVANGELIZAÇÃO PROTESTANTE E PROJETO DE CIVILIZAÇÃO NA PRIMEIRA REPÚBLICA (1897-1930)

Ordália Cristina Gonçalves Araújo, Elias Nazareno

52-69

“A GENTE CAMINHA COM A NOSSA HISTÓRIA”: RETOMADA KAINGANG GÃH RÉ NO MORRO SANTANA, PORTO ALEGRE

Eduarda Heineck Fernandes

70-100

**A CAPTURA E A DOMESTICAÇÃO DA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE O
USO DE METODOLOGIAS DE PESQUISA NOS DESLOCAMENTOS
ESPACIAIS DO POVO INDÍGENA WASSU-COCAL**

Evaldo Mendes da Silva

101-115

**CORPORALIDADE, PRÁTICAS RITUAIS E COSMOPOLÍTICA DOS
POTIGUARA DA PARAÍBA**

José Glebson Vieira

116-149

A TRAMA DO BORDADO: UM EXERCÍCIO DE COMPARAÇÃO MÍTICA

Vítor Queiroz

150-183

**O GUARANI “INCONSTANTE”, “INFANTIL” E “IMPREVIDENTE”:
ARQUEOLOGIA DE UM ESTEREÓTIPO JESUÍTICO/COLONIAL**

Paulo Rogério Melo de Oliveira

184-202

**ROUSSEAU ATACA NOVAMENTE: “ÍNDIOS”, ANTROPÓLOGOS E OS
LIMITES DA DECOLONIALIDADE**

Thiago Pinho

203-216

CONTINUIDADES INDÍGENAS

Alban Bensa

217-230

AUTORES INDÍGENAS

“NINGUÉM NUNCA GOVERNOU E NEM VAI GOVERNAR OS TUPINAMBÁ”: UMA ANÁLISE SOBRE AS ESTRATÉGIAS DA SERRA DO PADEIRO DIANTE DE BOLSONARO

Daniela Fernandes Alarcon, Glicéria Jesus da Silva, Jéssica Silva de Quadros, Sthefany Ferreira da Silva

231-272

SOBRE TROCAS E COSMOVISÕES: A REPRESENTAÇÃO DO GARIMPO NA POESIA INDIGENISTA DE DEVAIR FIOROTTI

Suênia Kdidija de Araújo Feitosa, Roberto Mibielli, Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti

273-297

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

AS RESSONÂNCIAS COMO METODOLOGIA DA INVESTIGAÇÃO ETNOGRÁFICA EM AMÉRICA: APORTE DESDE KUSCH, MELIÀ E SABERES ORIGINÁRIOS

Ana Maria Melo de Pinho, Sebastian Daniel Castiñeira

298-321

RESENHAS

O LEGADO DOS MALÊS NO BRASIL: RESISTÊNCIA, RELIGIÃO E CULTURA

Guilherme Ibrahim Viafore Guerra

322-324

APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO¹

EDITOR

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

Tendo como capa uma das célebres gravuras de Felipe Wamam Poma de Ayala, realizada em começos do século XVII para sua obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, abrimos este novo número da revista *Espaço Ameríndio*. No seu interior constam doze artigos, dentre eles dois de autoria indígena, um ensaio bibliográfico e uma resenha, contabilizando assim um total de quatorze textos. A ilustração de Wamam Poma, intitulada *Mes de Julio*, e que foi colorida recentemente com técnicas digitais, nos lembra os ciclos agrícolas andinos e os períodos de colheita e armazenamento da batata e do milho. Da mesma forma que os ciclos do trabalho agrícola, os labores editoriais da nossa revista impõem constantes atividades e tarefas que a cada quatro meses nos provêm da alegria de colher, armazenar e difundir o trabalho coletivo em parceria com inúmeras/os autoras/es.

Abrindo a seção de artigos deste número encontramos o texto *Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro*, da historiadora Natiele Rosa de Oliveira. Analisando um corpus textual produzido por Darcy Ribeiro durante três décadas, a autora analisa e problematiza as propostas epistemológicas da “antropologia dos brasileiros” proposta ao longo deste tempo por Ribeiro.

Na sequência, o artigo de Ernesto Pereira Bastos Neto, intitulado *Etnogênese, Micro-história e História Indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo*, analisa documentos do começo do século XIX que se referem, de forma elíptica, à presença indígena no planalto sul riograndense. Através da análise da trajetória do tenente-coronel Antonio Joze de Mello Brabo e de seus registros, o autor lança luzes sobre a ocupação ancestral de terras indígenas no Estado.

Continuando os artigos, o trabalho *Povos indígenas no Vale do Araguaia, Brasil: evangelização protestante e projeto de civilização na primeira República (1897-1930)*, de Ordália Cristina Gonçalves Araújo e Elias Nazareno, explora as estratégias de evangelização colocadas em prática por diversos grupos e corporações cristãs protestantes na região central do Brasil a partir dos documentos produzidos pelos missionários durante o período em questão.

O quarto artigo da seção, da autoria de Eduarda Heineck Fernandes e denominado “*A gente caminha com a nossa história*”: *Retomada Kaingang*

Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre, explora analiticamente as principais dinâmicas políticas e territoriais do povo Kaingang na Retomada Gãh Ré desde outubro de 2022 e dentro de diversas conjunturas estruturais que aconteceram na capital gaúcha. O trabalho representa uma importante contribuição que se soma a um conjunto cada vez mais necessários de análises antropológicas sobre a “forma retomada” e a política indígena no Brasil.

A continuação, no texto *A Captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal*, de Evaldo Mende da Silva, analisa as dinâmicas de deslocamento urbano da população indígena referida, compreendendo o percurso desde suas aldeias até Maceió/AL - incluindo inclusive São Paulo -, na procura por produtos e recursos, mas também no estabelecimento de diversas relações sociais e de parentesco. O autor propõe ferramentas metodológicas com a finalidade de estudar em profundidade estas práticas de mobilidade social.

Por sua vez, o artigo de José Glebson Vieira, *Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba*, desenvolve um exame da interrelação entre práticas rituais e cerimônias católicas e o ritual tradicional do toré, tendo como núcleo a população Potiguara e suas diversas formas de mobilização étnica e “cosmopolítica” que vão desde a afirmação da indigeneidade até a demonstração do seu vasto e rico universo cosmológico.

Em *A trama do bordado: um exercício de comparação mítica*, sétimo texto da seção de artigos, Vitor Queiroz apresenta uma exploração comparativa, com forte inspiração lévi-straussiana, que examina dois conjuntos míticos produzidos em agrupamentos e manifestações específicas de grupos étnicos bem diferenciados, a saber, o Movimento de Artistas Huni Kuin (MAHKU) e os cultos a Exu no Candomblé brasileiro. O autor explora tanto as características quanto as dinâmicas destas mitologias e das suas transformações em códigos artísticos-expressivos específicos.

Na sequência, o artigo *O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial*, de Paulo Rogério Mello de Oliveira, historiciza e analisa a representação clássica dos povos guaranis feita, em parte, pelos membros da Companhia de Jesus assentados no Paraguai e contrasta estas produções, que hegemonizaram as imagens dos povos Tupi, com outras fontes anteriores à presença jesuítica, desenvolvendo uma crítica à produção de estereótipos coloniais ainda vigentes.

Guardando estreita relação com o texto anterior, o trabalho de Thiago Pinho, intitulado *Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade*, desenvolve uma exploração crítica a algumas antropologias pós-estruturalistas contemporâneas, colocando uma série de problemas epistemológicos nelas presentes que devem ser explorados no futuro pelo autor.

Encerrando os artigos deste número da revista *Espaço Ameríndio* encontra-se o texto do recentemente falecido antropólogo francês Alban Bensa intitulado *Continuidades indígenas*. No seu artigo, Bensa dialoga com o livro de João Pacheco de Oliveira *O nascimento do Brasil e outros ensaios*, originalmente publicado no ano de 2016, mas que apareceu em francês em

2022. A partir deste diálogo Bensa constrói uma resenha crítica da obra, propondo interessantes comparações entre o caso brasileiro e os de outras regiões do Terceiro Mundo, sobretudo com seu próprio material historiográfico e etnográfico da Nova Caledônia.

Abrindo a seção de Autores Indígenas, encontramos primeiramente o importante trabalho *“Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro*, de Daniela Fernandes Alarcon, Glicéria Jesus da Silva, Jéssica Silva de Quadros e Sthefany Ferreira da Silva. O texto analisa as mobilizações dos Tupinambá da Serra Padeiro, no Sul da Bahia, entre 2019 e 2022, no contexto da Pandemia de Covid-19 articulada com fortes arremetidas contra os direitos indígenas no Brasil.

Em seguida, o artigo *Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti*, fruto da colaboração entre Suênia Kdidija de Araujo Feitosa, Roberto Mibielli e Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti, explora as produções literárias do mencionado poeta Capixaba, comparando-as com a obra de Davi Kopenawa e colocando estes trabalhos no contexto socioeconômico de Roraima e do povo Yanomami.

Integra este número, também, o Ensaio Bibliográfico de Ana Maria Melo de Pinho e Sebastian Daniel Castiñeira, intitulado *As ressonâncias como metodologia da investigação etnográfica em América: Aportes desde Kusch, Mèlia e saberes originários*. Como o próprio título indica, o ensaio é uma tentativa de apresentar as contribuições do filósofo argentino Rodolfo Kusch e do antropólogo espanhol Bartomeu Mèlia para a pesquisa etnográfica com populações indígenas considerando as perspectivas indígenas interculturais.

Encerrando esta edição da Espaço Ameríndio, encontra-se a resenha intitulada *O legado dos Malês no Brasil: resistência, religião e cultura* de Guilherme Ibrahim Viafore Guerra, baseada na afamada obra de João José Reis *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*.

* * *

Como de costume, gostaríamos de agradecer a todas as pessoas que tornaram possível este número da *Espaço Ameríndio*, desde as/os as/os autoras/es que submeteram seus artigos para a revista até as/os pareceristas que investiram parte do seu tempo para avaliar os textos recebidos. Da mesma forma, agradecemos a Natacha Rodrigues Portal pelo trabalho editorial impecável sem o qual a publicação deste número da revista seria impossível.

Desejamos a todas/os uma proveitosa leitura da revista *Espaço Ameríndio*, e, como de costume, somamos nossa publicação à exigência pela *demarcação já* das Terras Indígenas do Brasil e pela libertação incondicional da Palestina.

ANTROPOLOGIA DOS BRASILEIROS: REFLEXÕES SOBRE AS FORMAS E FUNÇÕES DA ANTROPOLOGIA INDÍGENA A PARTIR DA OBRA DE DARCY RIBEIRO

NATIELE ROSA DE OLIVEIRA¹

IFMG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-3799-2707>

RESUMO: Neste artigo, percorrerei um conjunto de textos públicos e privados do antropólogo Darcy Ribeiro, produzidos e divulgados entre as décadas de 1960 e 1990, procurando analisar o debate em torno de perspectivas teórico-metodológicas para a antropologia indígena, e sobre as formas e funções que esta deveria assumir no contexto brasileiro, a partir de sua proposta de criação de uma “antropologia dos brasileiros”. Buscarei demonstrar como o autor se valeu de elementos de sua própria trajetória política e intelectual para legitimar sua proposta e como ela esteve fortemente ancorada em sua Teoria do Brasil e em sua busca pela construção de um discurso sobre o “povo brasileiro”. Por fim, proponho algumas problematizações acerca do modo como sua perspectiva de análise cristalizou uma percepção sobre a condição indígena, bem como sobre os possíveis efeitos políticos, sociais e epistêmicos de suas abordagens em relação a esses povos.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia indígena; Darcy Ribeiro; Estudos de antropologia da civilização.

ABSTRACT: This article analyzes some Darcy Ribeiro's anthropologist texts, written between 1960's and 1990's seeking to problematize the theoretical and methodological discussion on indigenous anthropology made around his project for an anthropology of Brazilians. I will try to demonstrate how the author used elements from his own political and intellectual trajectory to legitimize his analytical proposal and also how his project was connected to his Theory of Brazil. I also propose some analyzes of the way in which his perspective created a perception about the indigenous condition and also about the possible political, social and epistemic effects of his approach.

KEYWORDS: Darcy Ribeiro; Indigenous anthropology; Darcy Ribeiro's Civilization Anthropology Studies.

¹ Doutora em história pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais (IFMG) - campus Ouro Preto.

Introdução

Os estudos sobre os povos indígenas há muito se fazem presentes na historiografia, nas Ciências Sociais e em diversas outras áreas do conhecimento que buscaram e vêm buscando, cada uma a seu modo e a partir das questões colocadas por seu tempo, formas de compreender aspectos fundamentais acerca das experiências desses sujeitos. Nos últimos anos, esses estudos têm passado por significativas renovações, sobretudo com a inserção de pesquisadores indígenas nas universidades e outras instâncias de produção do conhecimento que vem colocando em questão premissas epistêmicas, teórico-metodológicas outrora cristalizadas, em uma tentativa de estabelecer um diálogo mais simétrico com as comunidades estudadas e suas formas próprias de produção de conhecimento, levando em consideração, de forma efetiva, a particularidade de suas cosmocepções.

No campo da antropologia, tanto em âmbito nacional quanto internacional, inúmeras são as questões e paradigmas historicamente colocados sobre as diretrizes epistêmicas mais ou menos apropriadas para guiar os estudos acerca dos povos indígenas. Não é intenção desta análise, e tampouco seria possível, esmiuçar aqui toda essa discussão. Por ora, o que me interessa destacar é que esse debate nos informa sobre a intrínseca ligação existente entre aquilo que entendemos como a função ou finalidade primordial de nossos estudos e as escolhas teórico-metodológicas que os orientam.

Sendo assim, proponho neste artigo uma problematização deste debate a partir de um recorte específico, qual seja, a partir das análises trazidas em algumas das obras do antropólogo Darcy Ribeiro e as discussões por elas suscitadas. Abordar a obra de Ribeiro é, ao mesmo tempo, relevante e desafiador, haja vista o percurso multifacetado do autor, que transitou entre a carreira acadêmica e a política de Estado, estabelecendo, ele mesmo, uma relação indissociável entre essas duas tarefas, conforme argumentarei a seguir.

No interior das Ciências Sociais, o trabalho de Darcy Ribeiro foi uma referência importante para o campo do indigenismo, contribuindo para pautar, inclusive, as políticas públicas impetradas pelo Estado brasileiro em relação aos povos indígenas (OLIVEIRA, 2022). Segundo Eduardo Viveiros de Castro (1999), a obra de Ribeiro, sobretudo com o livro *Os índios e a civilização* e a teoria da transfiguração étnica nele desenvolvida, sobre a qual falarei melhor a seguir, teria fornecido elementos relevantes para os estudos do que se convencionou chamar de “etnologia do contato interétnico”, comumente descrita como aquela mais dedicada aos estudos das interações dos grupos indígenas com a sociedade envolvente. Ao passo que, a etnologia clássica, seria aquela mais preocupada com “as dimensões internas dos povos indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.111).

A menção a esta contraposição entre o que seriam essas duas vertentes da antropologia indígena interessa aqui não para categorizar a obra de Darcy Ribeiro e de outros antropólogos dentro de uma pretensa corrente de análise, mas, sim, para destacar o modo como o debate em torno dessas perspectivas antropológicas colocou em questão qual seria a função

mais ou menos adequada a ser exercida pela antropologia indígena no Brasil e, mais ainda, qual delas traria maior ou menor grau de comprometimento com os problemas vivenciados pelos povos indígenas no interior do Estado brasileiro.

Neste sentido, percorrerei, ao longo deste texto, um conjunto de escritos públicos e privados de Darcy Ribeiro, produzidos e divulgados entre as décadas de 1960 e 1990, procurando demonstrar como esse debate surge no trabalho do autor a partir de sua proposta de criação de uma “antropologia dos brasileiros”. Buscarei argumentar como seu projeto antropológico suscitou questões teórico-metodológicas importantes sobre a antropologia indígena e sobre as formas e funções que esta deveria assumir no contexto brasileiro. Tentarei demonstrar, ainda, como o autor se valeu de elementos de sua própria trajetória política e intelectual para legitimar sua proposta e como ela esteve fortemente ancorada em sua Teoria do Brasil e em sua busca pela construção de um discurso sobre o “povo brasileiro”. Por fim, proponho algumas problematizações acerca do modo como sua perspectiva de análise cristalizou uma percepção sobre a condição indígena, bem como sobre os possíveis efeitos políticos, sociais e epistêmicos de suas abordagens em relação a esses povos.

A construção de uma antropologia dos brasileiros

No prefácio da primeira edição de *Os índios e a civilização*, quinto volume do conjunto de *Estudos de antropologia da civilização*, série de seis livros publicados por Darcy Ribeiro entre 1968 e 1995², e o mais explicitamente dedicado à análise das populações indígenas, o antropólogo define a própria obra como um empreendimento que atende a “duas lealdades: fidelidade aos padrões de trabalho científico e um profundo vínculo humano com os índios do Brasil” (RIBEIRO, 2017, p.19). Escrita em Montevideu, durante seu exílio, e datada de setembro de 1968, a primeira apresentação de *Os índios* remete à ideia construída e reafirmada posteriormente pelo autor sobre sua série, a de que ela se compõe de obras bipartidas entre seu esforço acadêmico-científico e seus anseios políticos.

Em relação a essa publicação, aliás, alguns críticos da obra de Ribeiro afirmam o que entendem como uma dissonância entre ela e os demais volumes da série de *Estudos de antropologia da civilização*, argumentando que a temática do livro seria muito distinta daquilo que constituiu a discussão realizada pelo autor nos demais títulos do conjunto. A este respeito, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2020) afirma que uma leitura mais fértil de *Os índios e a civilização* seria não o reportar a uma unidade do trabalho de Darcy Ribeiro, mas referenciá-lo no contexto do debate indigenista dos anos 1950.

A análise aqui realizada, porém, propõe outro olhar para esta questão, uma vez que, minha hipótese fundamental, é a de que é possível observar

² A série é composta pelos livros: *O processo civilizatório* (1968), *As Américas e a civilização* (1969), *Os índios e a civilização* (1970), *O Dilema da América Latina*, (1971), *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1978) e *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil* (1995).

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

que toda a interpretação elaborada pelo autor no livro está profundamente referenciada por sua “Teoria do Brasil” e, portanto, diretamente conectada aos demais volumes da série de *Estudos* e a seu propósito de construir, por meio dela, o que ele denominou como a “antropologia dos brasileiros”. Ademais, se a obra pode e deve ser lida em conexão com o contexto do debate indigenista dos anos 1950 é igualmente inegável e representativo que houve um propósito claro com sua reedição em 1970 e, mais ainda, com sua inserção deliberada em um conjunto mais amplo de trabalhos³.

A este respeito, ao rememorar sua trajetória em seu autobiográfico *Confissões* (1997), Darcy Ribeiro fala com entusiasmo sobre sua vivência na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, onde foi estudar em 1942, ingressando, segundo sua própria definição, na “primeira geração de cientistas sociais brasileiros profissionalizados e com formação universitária específica” (RIBEIRO, 1997, p.120). Na narrativa memorialística, o autor afirma que se via dividido entre suas “duas almas”, a de estudante e a de “ativista tarefeiro”. Assim, destaca Ribeiro:

Projetando o meu futuro, me via em certas horas como revolucionário profissional que seria presença dominante na revolução brasileira, uma espécie de Robespierre, por seu brilhantismo intelectual, por sua energia combativa e por seu destino de mártir guilhotinado. Eu queria isso tudo, até a guilhotina. Também me via com igual desenvoltura como cientista que faria a antropologia dos brasileiros (RIBEIRO, 1997, p.127).

A construção de sua autoimagem como a de um intelectual dividido entre o que seria um compromisso científico e a luta política foi marca constante das narrativas do autor sobre suas próprias obras e seu próprio percurso. Ela foi, aliás, mobilizada com afincos por Ribeiro como argumento de autoridade para legitimar seus escritos e suas análises interpretativas. O que pretendo ressaltar agora é o modo como o autor construiu um discurso no qual afirma ter fundido essas duas consciências em seus *Estudos de antropologia da civilização*, fazendo ecoar na série o que ele denomina como “antropologia dialética”, ou a “antropologia dos brasileiros”, conforme descreveu no trecho de *Confissões* acima destacado. Essa ideia aparece tanto nos textos publicados de Darcy Ribeiro quanto em sua documentação privada.

Em 1971, enquanto preparava o quinto volume do conjunto, o livro *Os brasileiros: teoria do Brasil*, o autor conta, em carta enviada para Florestan Fernandes, que pretendia fazer da obra uma contribuição para o que denominava como uma “Teoria Crítica da Cultura”, que seria, em suas palavras:

³ Para melhor corroborar nosso argumento, é importante ressaltar que foi Darcy Ribeiro quem criou a denominação *Estudos de antropologia da civilização*, assim como foi o próprio autor quem arrolou as obras que seriam incluídas na série.

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

Uma sistematização tanto da abordagem que desenvolvi como professor de antropologia e como pesquisador de campo, como da autocrítica posterior resultante do esforço de fundir minhas duas consciências que jamais se haviam enfrentado: a do cientista capaz de escrever trabalhos rigorosos sobre temas mais ou menos irrelevantes; e a do político cuja compreensão do mundo, cujos valores, não valiam mais que as de um discutidor de café (...). Creio que essa dupla consciência é a condição mesma da consciência alienada da maioria dos cientistas sociais latino-americanos (...). Todos os que despertamos para isso estamos desafiados a, ou bem matar a consciência científica artificiosa, fútil e impotente para abraçar o marxismo tal como existe como uma teoria que, apesar dos pesares, é mais consequente e mais útil na orientação da luta político-revolucionária e da reconstrução nacional de sociedades pós-revolucionárias; ou bem buscar o caminho mais penoso e temerário que eu chamo de a fusão das duas consciências (RIBEIRO, 1971).

A narrativa de Ribeiro aponta para um caminho que leva a crer que o intelectual completo, ideal, seria aquele que conseguisse fundir essas duas consciências. Caminho penoso, adverte, mas necessário se o que se pretende é mobilizar o conhecimento acadêmico-científico como ação política no sentido da transformação social. Como não é difícil supor, o autor afirma que ele próprio teria buscado alcançar tal feito, diferenciando, assim, seu trabalho do de outros cientistas sociais de sua geração.

Segundo sua própria descrição, duas marcas importantes de seu percurso formativo faziam-se presentes em seu trabalho. Uma delas, residiria na especificidade de sua experiência pessoal que lhe permitiu “passar da condição de agitador esquerdista aos vinte anos; à de pesquisador profissional, dos vinte aos trinta; e desta à de político em ação, dos trinta aos quarenta” (RIBEIRO, 2009, p.96), vivências estas que teriam lhe deixado a herança de “duas consciências distintas que buscavam desconhecer-se” (RIBEIRO, 2009, p.96). Parte desta consciência, descreve Ribeiro, “informava minha visão do Brasil como problema, inspirada num marxismo larvar” (RIBEIRO, 2009, p.96). A outra funcionaria, conforme sua descrição, como orientadora de sua “atividade científica fundada numa suposta objetividade e num pretendido rigor metodológico” (RIBEIRO, 2009, p.96). Embora possam parecer antagônicas, o autor afirma ter conseguido fundir esta dupla consciência o que lhe permitia, “dar opiniões e atuar como cidadão com base nos esquemas conceituais esquerdistas em voga e escrever artigos e livros de antropologia com base numa ideologia cientificista” (RIBEIRO, 2009, p.96).

Em um capítulo intitulado “antropologando”, parte integrante de seu autobiográfico *Testemunho*, Darcy Ribeiro descreve com precisão a diferença entre o que era, em sua visão, uma “antropologia de direita” e uma “antropologia de esquerda” (RIBEIRO, 2009, p.68). A primeira seria aquela “identificada com a ordem social vigente”, enquanto a segunda seria “descontente com o mundo que aí está e predisposta a transformá-lo”

(RIBEIRO, 2009, p.68). Este último projeto é por ele definido como uma antropologia dialética, “comprometida com o destino humano, que indaga os efeitos sociais dos estudos que empreende e os coloca a serviço dos povos que focaliza” (RIBEIRO, 2009, p.72).

Nesta construção discursiva, Ribeiro fala tanto de seu descontentamento teórico com as Ciências Sociais acadêmica, tida por ele como pouco engajada com um projeto de transformações sociais concretas, quanto com o marxismo dogmatizado, afirmando ser preciso dessacralizar os textos de Marx que, por terem sido escritos há tempos, não poderiam se manter sempre atuais. O autor constrói, assim, a ideia de um caminho do meio entre esses dois polos, apontando para seus *Estudos de antropologia da civilização* como um esforço de materialização deste ideal.

Neste sentido, na descrição de Ribeiro, seu conjunto teria como objetivo o estudo das “formações econômico-sociais e sua sucessão no tempo, pela análise das formas que assumiram nas Américas” (RIBEIRO, 2009, p.70), buscando identificar na história do continente americano o registro daquilo que tipifica como etapas da evolução cultural, tema do primeiro volume da série de *Estudos, O processo civilizatório*.

De acordo com Darcy Ribeiro, a coletânea de *Estudos* tinha por objetivo empreender, ainda, uma análise comparativa das configurações histórico-culturais que se registraram nas Américas, buscando explicações para o desenvolvimento desigual dos povos americanos, uma análise das formas de estratificação social na América Latina e das estruturas de poder que lhe são correspondentes, bem como o “exame crítico das construções ideológicas através das quais se vem construindo nossas culturas e dos obstáculos que se impõem à elaboração de uma consciência crítica” (RIBEIRO, 2009, p.71). Assim, para o autor, a antropologia dialética, por ele criada e materializada em sua série, se aproximaria do materialismo histórico por ser a expressão de uma ciência que busca ter “uma atitude de franca participação na vida social” (RIBEIRO, 2009, p.72).

Interessa-me ressaltar que, neste procedimento de construção de um discurso sobre seu próprio trabalho, Darcy Ribeiro cria sua autoimagem como a de um intelectual singular, heterodoxo, que embora busque situar sua obra em um espectro político “de esquerda”, não se vincula ao que se convencionou chamar de marxismo, apesar de, ao mesmo tempo, buscar se aproximar do que entende por materialismo histórico. Mas o que seria, afinal, esta antropologia tão singular à qual o autor afirma se vincular? Proponho, a seguir, analisar como Ribeiro a define, como a situa em elementos de sua própria trajetória e como mobiliza certas tradições intelectuais e políticas para referendá-la.

A antropologia, os povos indígenas e o “povo brasileiro”

Ao narrar seu percurso formativo na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, iniciado em 1942, Darcy Ribeiro afirma que seus “mestres” foram alguns dos “pais fundadores das Ciências Sociais modernas no Brasil” (RIBEIRO, 1997, p.120). Em relação à antropologia, em particular, o autor dá

especial atenção a nomes que, segundo sua definição, se destacaram por seus estudos acerca do “processo de edificação do povo brasileiro” (RIBEIRO, 1997, p.121), com ênfase na análise de nossas heranças africanas e indígenas. Neste sentido, Ribeiro referenda figuras como Roquette Pinto, a quem denomina como o “mais completo antropólogo brasileiro do passado” (RIBEIRO, 1997, p.121), ressaltando sua ligação com Rondon e os estudos acerca dos povos indígenas resultantes desta parceria⁴.

O autor destaca ainda o trabalho de intelectuais por ele definidos como “pensadores brasileiros que foram antropólogos sem saber” (RIBEIRO, 1997, p.121), colocando nesta tipologia aqueles que se dedicaram ao estudo das relações étnico-raciais, pelo viés da mestiçagem. Assim, legítimas produções como as de Capistrano de Abreu - “que pensando fazer História, por vezes fez antropologia da melhor” (RIBEIRO, 1997, p.121) - e de Gilberto Freyre.

O elogio de Darcy Ribeiro a Freyre, aliás, chama atenção por dois aspectos principais. O primeiro está relacionado com a ligação que ele estabelece entre o autor de *Casa Grande e Senzala* e os demais autores por ele mencionados, visto que a valoração da obra de Freyre se referenda em sua abordagem étnico-racial. Disto, destaco que, para Ribeiro, os grandes intérpretes do Brasil foram, fundamentalmente, aqueles que se esforçaram por compreender nossa formação por meio deste viés. Assim, o autor valida, a seu modo, o discurso da conjunção das três raças fundadoras do povo brasileiro, lugar comum destas narrativas sobre a nacionalidade (BRESCIANI, 2001).

Deste modo, Darcy Ribeiro diferencia este esforço interpretativo de síntese sobre a formação nacional de estudos mais verticalizados produzidos por outros cientistas sociais, denominados por ele como “bibliografia infecunda” (RIBEIRO, 1997, p.121). Além disto, o elogio de Ribeiro a Freyre se vincula a outra bandeira levantada pelo autor que foi a de sua suposta “independência intelectual”. Gilberto Freyre teria méritos, portanto, não apenas pelo caráter de sua obra e por se fazer “herdeiro de todos os brasileiros que se esforçaram por nos compreender” (RIBEIRO, 1997, p.121), mas também por ter, na avaliação de Ribeiro, se mantido desvinculado de “estrangeirismos” não tendo “se colonizado culturalmente” (RIBEIRO, 1997, p.122). Em sua defesa a Freyre, o autor destaca:

Será por essa independência intelectual e por essa criatividade admirável que Gilberto Freyre e Josué de Castro são detestados pela mediocridade? Servil e infecunda, ela não perdoa o saber, o brilho e o êxito. Observe-se que não falo aqui de afinidades e consonâncias com teses enunciadas antes. Falo de algo mais relevante, que é o perseguimento do esforço coletivo de ir construindo, geração após geração, cada qual como pode, o edifício do autoconhecimento nacional (RIBEIRO, 1997, p.122).

⁴ Darcy Ribeiro destaca o estudo de Roquette Pinto sobre os indígenas Nambikwara, do norte do Mato Grosso. OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

Assim, fica subentendida a não adesão plena de Ribeiro às interpretações de Gilberto Freyre, mas sua admiração pelo que entende ter sido seu esforço e autonomia intelectual na tarefa de compreender o Brasil.

Outra questão interessante desta caracterização feita por Darcy Ribeiro é o papel que atribui à antropologia mediante a missão de analisar a formação do Brasil e criar meios para transformá-la. Isso porque, na visão do autor, esta tarefa passava essencialmente pela compreensão de nossa formação humana, do “povo”, o que era entendido por ele como um trabalho fundamentalmente antropológico. Neste sentido, chegamos aqui ao ponto de conexão estabelecido por Ribeiro entre o estudo dos povos indígenas, a tarefa de teorizar o Brasil e o desejo de transformar nossa situação político-social.

Novamente, observamos este aspecto na construção das memórias do autor acerca de sua formação. Em *Confissões*, Ribeiro afirma que seu melhor professor na Escola de Sociologia de São Paulo foi Herbert Baldus, “poeta prussiano e etnólogo apaixonado por nossos índios” (RIBEIRO, 1997, p.125). O autor afirma que aprendeu com Baldus o ideal científico de “estudar a natureza humana pela observação dos modos de ser, de viver e de pensar dos índios do Brasil” (RIBEIRO, 1997, p.126), ou seja, toda a valoração que faz do trabalho de Baldus está associada ao que teria sido sua ligação e interesse pela questão indígena.

De modo análogo, Ribeiro confere especial destaque às aulas de História do Brasil com Sérgio Buarque de Holanda, ressaltando como principal ponto positivo a demonstração do conhecimento de Holanda sobre os “índios”. Assim, o autor vai se conectando a estes grandes nomes, mas sempre buscando destacar a vinculação destes com o que considerava fundamental, isto é, o estudo das minorias étnicas, em especial dos indígenas, tendo em vista analisar a “formação do povo brasileiro”.

Nota-se também como Darcy Ribeiro se conecta à ideia de narrativas totalizantes, de síntese, que produziriam a imagem de um Brasil uno, homogêneo, que, não obstante as visíveis diferenças de raça e classe, seria passível de transformar-se em uma nação igualitária em todos os níveis. O problema aqui, conforme destacarei melhor adiante, reside nos parâmetros desta homogeneização, que operou, diversas vezes, pela via do branqueamento e da ocidentalização, ainda que o autor tenha buscado defender o que entendia ser um discurso não colonizado.

Segundo Darcy Ribeiro, sua vivência em São Paulo lhe proporcionou o contato com um cenário intelectual fértil, bastante distinto do “ambiente tacanho de Minas” (RIBEIRO, 1997, p.126). Contudo, o autor afirma ter percebido, aos poucos, que havia também na erudição da Escola de Sociologia e Política um aspecto alienador, do qual teria sido salvo “graças ao Partidão” (RIBEIRO, 1997, p.127). “Apesar de todo o dogmatismo stalinista que imperava então, os comunistas atiçaram meu fervor utópico, fazendo ver a realidade brasileira como a base de um projeto de criação de uma sociedade solidária” (RIBEIRO, 1997, p.127).

Ao mesmo tempo, Ribeiro reforça que não lhe agradava a ideia de abraçar totalmente o engajamento partidário, “deixando isso de sociologia para trás, a fim de realmente militar pela revolução” (RIBEIRO, 1997, p.127).

Assim, mais uma vez, é possível perceber como o autor entrecruza seu esforço interpretativo, enquanto cientista social, sobre a situação do Brasil e da América Latina com seu engajamento político institucional, buscando a fusão de suas “duas almas”, caminho que ele acreditava ser o mais fecundo.

Deste modo, Darcy Ribeiro ressalta como sua vinculação com o marxismo, sua convivência com os comunistas, com os quais teria aprendido “a ser responsável pelo destino humano” (RIBEIRO, 1997, p.82), e sua ligação com a dura experiência da perseguição político-ideológica se somaram à sua formação acadêmica, fazendo-lhe ter um olhar diferente para as Ciências Sociais. “Acho muito legítimo estudar qualquer tema só movido pelo desejo de saber” (RIBEIRO, 1997, p.128), destaca Ribeiro. Contudo, acrescenta o autor, “o que desejo assinalar aqui é o caráter alienador de uma escolástica científica que fechava nossos olhos para o contexto circundante, nos desatrelava do ativismo político para fazer de nós futuras eminências intelectuais e acadêmicas” (RIBEIRO, 1997, p.128).

Em outro trecho de uma das cartas enviadas por Ribeiro a Florestan Fernandes durante o exílio, o autor afirma que o resultado da fusão destas “duas consciências” resultaria na “superação do academicismo das diversas antropologias adjetivadas e o particularismo das diversas Ciências Sociais”, gerando, assim:

Uma ciência geral do fenômeno humano, capaz de operar como um denominador comum que sirva de base para a construção de subteorias dos fenômenos sociais, políticos, econômicos etc... e, por outra parte, como uma superação do marxismo tal como existe, seja na forma exegética francesa, seja na forma escolástica dos soviéticos, ambas convertidas em sacralizações do texto de Marx, cada vez mais cegas para a realidade circundante e mais impotentes como diretrizes da revolução. O resultado será uma antropologia nova que, embora absorvendo o que continua vivo no pensamento de Marx, não terá porque ser marxista, assim como nenhum físico se considera einsteiniano ou newtoniano. Em outras palavras, faria de Marx um capítulo da história das ciências sociais (RIBEIRO, 1971).

Neste sentido, continua Ribeiro: “em lugar dessa contrafação colonialista e débil mental que é chamada Antropologia Aplicada, tentarei contribuir a uma Antropologia Prática” (RIBEIRO, 1971 [grifo do autor]). Os temas privilegiados por esta antropologia seriam, segundo sua descrição:

Alienação, como estudo das crises que as sociedades humanas enfrentaram nas várias transfigurações que experimentaram.

A educação, entendida como uma prática de transmissão da cultura que pode ser politicamente intencionalizada.

A revolução, como reordenação nacional da sociedade e como reconstrução socialista (RIBEIRO, 1971).

Assim, Darcy Ribeiro vai construindo sua autoimagem como a de um intelectual engajado na missão de “interpretar” o Brasil por meio desta nova antropologia e fornecer aos brasileiros uma narrativa que os ajude nesta tarefa, tida por ele como revolucionária, de transformação da sociedade nacional.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2011), o tipo de análise praticada por Darcy Ribeiro e alguns de seus interlocutores trouxe importantes contribuições para um maior entendimento dos processos de sujeição dos indígenas pelas sociedades invasoras, tendo seus representantes, muitas vezes, desempenhado um papel de destaque na defesa dos índios no Brasil. Para o autor, por meio de sua obra e sua atuação, Ribeiro foi “um dos grandes responsáveis por uma maior conscientização das camadas urbanas e das elites dirigentes do país quanto à causa indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.118), sobretudo no contexto dos anos 1960 e 1970.

Neste sentido, aliás, é importante destacar que o trabalho de Darcy Ribeiro chama atenção para um aspecto fundamental, qual seja, a necessidade de nos atentarmos para as condições estruturais de opressão às quais os indígenas são submetidos, o que não se pode perder de vista, ainda que se façam estudos menos generalistas sobre esses povos. Contudo, conforme pondera Viveiros de Castro, muitas das análises empreendidas pelo autor, ao se voltarem para os indígenas única e exclusivamente a partir do olhar e da perspectiva da sociedade nacional, acabaram por apreender o “índio” a partir do olhar objetivante do Estado, criando, assim, uma abordagem que via os povos nativos apenas a partir do que seriam suas contribuições à cultura nacional “ou seu papel de símbolo – passado ou perene – dos processos de sujeição político-econômica que se exprimiriam de modo mais “moderno” na dinâmica da luta de classes de nosso capitalismo autoritário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.137).

Neste quadro, a questão indígena passou a ser pensada sob a ótica da “questão racial” e de classe, se vinculando também à emergente “teoria da dependência”, que foi fortemente apropriada nas análises sobre a situação brasileira e latino-americana nas primeiras décadas da segunda metade do século XX. Neste sentido, as análises empreendidas sobre os indígenas se vinculariam com as discussões da época sobre a troca desigual, o colonialismo “interno”, as “formas de transição” ao capitalismo etc. Para Viveiros de Castro, este tipo de interpretação amplamente difundida pela obra de Darcy Ribeiro se deve a dois componentes teóricos principais: sua adesão aos “esquemas grandiosos do neo-evolucionismo americano, complementado por certa inclinação marxista”, e a inserção, realizada por ele, da “problemática indígena redefinida nos quadros das “teorias do Brasil” formuladas na década de 30” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.132).

A visão de Darcy Ribeiro sobre qual seria essencialmente o papel da antropologia, sobretudo em relação ao estudo dos povos indígenas, e o lugar que atribuiu a si mesmo nesta tarefa lhe rendeu alguns debates acalorados com colegas acadêmicos. Em 1979, o autor concedeu uma provocativa entrevista para o número 12 da revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Intitulada “Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim”, a fala do

autor ocasionou um debate aberto com o antropólogo Roberto da Matta e com outros colegas do Museu Nacional.

Na entrevista, concedida a Edilson Martins, Darcy Ribeiro faz críticas ao trabalho produzido pela equipe do Museu Nacional à época, afirmando que estes não estariam verdadeiramente interessados em compreender os “índios brasileiros”, mas, sim, em ilustrar, a partir dos exemplos de nossos nativos, as obras “de qualquer Lévi-Strauss, de qualquer teórico boboca francês ou norte-americano”, usando “teorias da moda que amanhã não existirão mais” (RIBEIRO, 1979, p.93).

As declarações de Darcy Ribeiro renderam reações desgostosas por parte de membros da equipe do Museu Nacional. A mais conhecida delas, por ter sido publicada na forma de uma carta aberta, foi a do antropólogo Roberto da Matta (1979). Em meio a críticas quanto ao tom acusatório utilizado por Darcy Ribeiro em sua entrevista, Da Matta aponta que o próprio autor teria reproduzido, a seu modo, ideias estrangeiras, mais especificamente os “esquemas mecânicos” de Leslie White e os “esquemas evolucionistas Vitorianos, tão populares quanto enganados, da antropologia norte-americana da década de 50” (DA MATTA, 1979), como os de Julian Steward.

Segundo Roberto da Matta, todo o esquema teórico que ancora a categoria de *revoluções tecnológicas* desenvolvidas por Ribeiro na série de *Estudos*, sobre a qual falarei adiante, seria oriundo da noção de “energia per capita” de White. Em uma crítica a este modelo, o antropólogo afirma se tratar de uma definição simplista e evolucionista, que tipifica os grupos humanos “do mais simples ao mais complexo, do mais atrasado ao mais adiantado, do mais primitivo (como nossos índios) aos civilizados (os indigenistas)” (DA MATTA, 1979).

O antropólogo do Museu Nacional questiona ainda o que considera uma interpretação equivocada de Ribeiro acerca dos estudos sobre família e parentesco entre comunidades indígenas, afirmando que não são temas escolhidos ao acaso, tampouco porque se é “reacionário e acadêmico”. Ao contrário, justifica, esse enfoque aconteceria nas pesquisas por serem estes os elos fundamentais a partir dos quais estes povos constituem sua experiência no mundo. Sendo assim, ao renegar esta temática, defende Da Matta, o pesquisador incorreria no erro de buscar compreender o índio a partir de um repertório que não cabe a estes grupos. Neste sentido, afirma o autor em contraposição à perspectiva de Darcy Ribeiro: “o entendimento do índio em sociedade, em suas condições históricas singulares, é muito mais importante do que falar de um índio genérico e universal” (DA MATTA, 1979).

No mesmo ano, Ribeiro escreveu uma nova carta aberta em resposta aos apontamentos feitos por Roberto da Matta. Nela, o autor se justifica afirmando que suas críticas originais tinham por objetivo despertar a comunidade acadêmica para a construção daquilo que ele denominava como “uma antropologia descolonizada”, que efetivamente ajudasse o Brasil na superação de suas mazelas históricas (RIBEIRO, 1979). Ainda no texto endereçado a Da Matta, o autor afirma que “cada um deve estudar o que quiser”, inclusive os “frescos, as putas e os marginais” (RIBEIRO, 1979). Contudo, ressalta Ribeiro, caberia ao Museu Nacional a tarefa de contribuir

para que a “menina brasileira” rompa com uma imagem dos índios que “vê nos filmes de faroeste” (RIBEIRO, 1979). Em tom de autodefesa, o autor destaca que as críticas que faz à instituição não são no intuito de atacá-la, mas, ao contrário, se devem ao apreço que tem por ela, ao reconhecimento de sua importância e a seu desejo de que o Museu produza uma antropologia mais atrelada à “temática brasileira” (RIBEIRO, 1979).

As afirmações de Ribeiro incitam questões importantes para esta análise e que reforçam os argumentos apresentados até aqui. O primeiro deles diz respeito à já mencionada disputa em torno daquilo que seria mais ou menos legítimo a ser estudado pela antropologia, que, de acordo com o discurso de Ribeiro, deveria se dedicar ao que ele intitula como a “temática brasileira”. Este ponto é interessante, pois pode-se observar que há neste discurso do autor uma circunscrição fechada do que seria este tema. Em outras palavras, o que se chama de “temática brasileira” é uma antropologia feita a partir de um olhar do Estado nacional e, mais ainda, que tem por finalidade a criação de um projeto de Estado unificado e homogeneizado, no qual os indígenas apareceriam como um de seus componentes.

Portanto, o que Ribeiro apresenta como o grande objetivo a ser alcançado por meio deste trabalho intelectual quase missionário, pautado no paradigma de construção de uma “antropologia dos brasileiros”, era, na verdade, o ideal de formação de uma nação mestiça, o que, conforme argumentarei a seguir, trouxe questões problemáticas acerca do modo como o autor concebeu a condição indígena.

A antropologia dos brasileiros e a transitoriedade da condição indígena

O primeiro livro da coletânea de *Estudos de antropologia da civilização*, intitulado *O processo civilizatório*, aborda, como sugere seu subtítulo, as transformações pelas quais as sociedades humanas passaram ao longo do tempo. O propósito do livro, segundo Darcy Ribeiro, era o de criar uma grande teoria da história (RIBEIRO, 1995, p.13), com o objetivo de fornecer um suporte analítico para compreender a formação dos “povos americanos” e, em especial, do “povo brasileiro”.

A grande categoria interpretativa mobilizada por Darcy Ribeiro na obra é a de *revoluções tecnológicas*, mencionada por Roberto da Matta (1979) em seu debate com o autor. Ribeiro a utiliza para designar o processo por meio do qual as alterações tecnológicas de uma sociedade promovem modificações qualitativas nos seus “modos de ser”, desdobrando distintos *processos civilizatórios* que propagariam seus efeitos em diferentes contextos. Tais processos, que determinam o desenvolvimento das sociedades humanas, são sintetizados pelo que o autor chama de *evolução sociocultural*, isto é, as mudanças nos modos de ser e de viver dos grupos humanos que os conduzem de uma formação sociocultural a outra (RIBEIRO, 1975).

A escolha por construir o que chama de um esquema interpretativo próprio, ou “uma tipologia para classificar diversos contingentes que se

conjugaram para formar as sociedades nacionais americanas de hoje” (RIBEIRO, 1975), é justificada pelo autor em função do que seria a inadequação dos “esquemas evolutivos clássicos”, incapazes de dar conta da especificidade da situação do continente. Afinal de contas, questiona Ribeiro:

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação àqueles povos e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão-de-obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? (...) Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos modos de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial? (RIBEIRO, 1975, p.2-3).

Por meio da análise destas primeiras considerações do autor no livro, é possível levantar alguns questionamentos importantes. O primeiro deles refere-se à reiteração constante da ideia de que era necessário “classificar” os diferentes aspectos constitutivos da formação do continente americano. Esta será uma marca decisiva da narrativa construída por ele na série de *Estudos* (OLIVEIRA, 2022). Um segundo ponto emblemático de sua análise diz respeito, justamente, a como Ribeiro insere os povos americanos nas tipologias por ele criadas, sobretudo os indígenas.

Neste sentido, um dos aspectos que emerge de seu discurso é a construção do sujeito indígena a partir de uma perspectiva de estágios evolutivos, passível de ser transformada. Mais do que isso, a narrativa de Ribeiro aponta para a constatação de que, dado o curso inexorável da história, a condição indígena não apenas poderia mudar, mas, inevitavelmente, se alteraria em uma escala de “progresso”.

Ao abordar o princípio teórico fundamental do primeiro volume de sua série, *O processo civilizatório*, Ribeiro afirma que “a história das sociedades humanas nos últimos dez milênios pode ser explicada em termos de uma sucessão de revoluções tecnológicas e de processos civilizatórios” (RIBEIRO, 1975, p.19), que alteraram, paulatinamente, os modos de ser dos grupos sociais. Neste sentido, na visão do autor, as sociedades humanas poderiam ser classificadas em diferentes categorias “de acordo com o grau de eficácia que alcançaram no domínio da natureza” (RIBEIRO, 1975, p.22), fenômeno por ele denominado como *evolução sociocultural* (RIBEIRO, 1975, p.29).

Acerca das perspectivas de categorização das sociedades humanas no interior de sua tipologia da *evolução sociocultural*, Ribeiro argumenta sobre a possibilidade de coexistência de grupos sociais “classificáveis” em diferentes etapas evolutivas em um mesmo espaço-tempo. Para exemplificar sua premissa, o autor menciona o caso de sociedades tribais que convivem no interior de sociedades industriais e afirma:

As relações entre estas formações defasadas conduz, frequentemente, a situações ambíguas em que uma sociedade apresenta, ao mesmo tempo, traços correspondentes a 'momentos' evolutivos muito distanciados. Este é o caso, por exemplo, dos índios Xavante recém pacificados, que utilizavam instrumentos de metal. Ou de implantação das indústrias modernas em áreas de populações atrasadas na história (RIBEIRO, 1975, p.32).

O primeiro ponto a ser destacado desta análise do autor diz respeito ao modo como seu discurso aponta para o que seria uma espécie de incompatibilidade entre a relação de grupos indígenas com elementos da indústria moderna – como os Xavante – e sua condição de indianidade. Este tipo de construção, bastante latente no senso comum ainda hoje, leva a crer que o indígena munido de determinados elementos da vida material civilizada seria um “índio menos puro” ou, para dizer de modo mais claro, “menos índio”. Isso se dá em função de uma pressuposição idílica, que cristaliza um ideal de indígena aprisionado no tempo, cujas formas de elaboração da vida, acredita-se, deveriam permanecer inalteradas ao longo da história. No caso do discurso formulado por Darcy Ribeiro, o cerne da questão reside na concepção de que o sujeito indígena é determinado fundamentalmente em função de sua relação com a técnica e com as condições de produção da vida material.

Neste sentido, ao definir o sujeito indígena única e exclusivamente a partir dessa perspectiva, o discurso de Darcy Ribeiro acaba por desconsiderar a complexidade dos modos de experienciar o mundo elaborados por estes povos, que não se resume apenas às dinâmicas de produção da vida material, mas a toda uma gama de saberes, memórias, histórias e conexões compartilhadas e recriadas ao longo do tempo que, por isso mesmo, não devem ser pensadas como transitórias, no sentido de serem apenas um caminho para um ponto de chegada previamente determinado – como sua tipologia das etapas da evolução sociocultural pressupõe.

Outros dois conceitos centrais da análise realizada pelo autor são os de *aceleração evolutiva* e *atualização histórica*, constituindo-se como as grandes chaves interpretativas por ele utilizadas para explicar os fatores que levariam ao “desenvolvimento desigual dos povos americanos”. Ambos se repetem ao longo dos volumes da série de *Estudos*, mas é na primeira publicação, *O processo civilizatório*, que as categorias são inicialmente apresentadas por Ribeiro.

A *aceleração evolutiva*, na definição do autor, designa o fenômeno por meio do qual as sociedades renovam autonomamente seu sistema produtivo, isto é, sem que isso decorra de um processo de subjugação, como um movimento de colonização. Assim, um grupo humano que passa por um processo de *aceleração evolutiva* migra de uma formação sociocultural a outra, sem com isso se tornar dependente de uma *etnia nacional* ou de uma *macroetnia*, tornando-se “povos que existem para si mesmos” (RIBEIRO, 1975, p.44).

De modo distinto, a *atualização ou incorporação histórica* indicaria a dinâmica por meio da qual os povos “historicamente atrasados” são compulsoriamente incorporados em sistemas produtivos mais evoluídos tecnologicamente, gerando perda de sua autonomia ou mesmo destruição de sua unidade étnica. A característica fundamental do processo de *atualização histórica*, seria, portanto, sua “modernização reflexa” (RIBEIRO, 1975, p.45) e a criação de uma sociedade economicamente dependente de outras. Esta ideia será o centro da definição trazida por Darcy Ribeiro para o “subdesenvolvimento” do Brasil e dos países latino-americanos.

Por ora, interessa-me destacar que, por meio destes dois conceitos, Darcy Ribeiro desdobrará toda a sua análise e classificação dos povos existentes no continente americano. Com base nesta tipologia, o autor argumentava que buscava romper com uma visão de história que colocava os “povos dependentes” como sobreviventes de etapas pretéritas da evolução humana, conferindo, assim, às sociedades mais desenvolvidas a qualidade de término do processo evolutivo. Portanto, Ribeiro parece reivindicar o reconhecimento de uma dinâmica própria para o processo histórico de formação dos países latino-americanos, afirmando sua busca por romper com conceitos clássicos das teorias marxistas - como o de feudalismo - que só seriam aplicados no contexto europeu.

Porém, a dubiedade de seu discurso reside no fato de que, embora se negue a adotar uma escala de desenvolvimento que coloca os países europeus como ápices do progresso humano, o autor não deixou de reiterar um modelo evolutivo que era essencialmente baseado em um aparato teórico europeu e norte-americano. Neste sentido, o autor acabou por criar, a seu modo, uma escala evolutiva que, se não colocava os europeus como fim último da evolução humana, previa, ainda assim, uma progressão teleológica dos países americanos – incluindo dos povos indígenas.

Para reforçar este argumento, podemos nos remeter à descrição feita por Darcy Ribeiro em *O processo civilizatório* do fenômeno por ele designado como *estagnação cultural*. Segundo a explicação do autor:

naquilo que nos importa para o estudo geral do processo civilizatório, é suficiente registrar que estas sociedades de culturas estagnadas correspondem a povos que ainda estão à margem de alguns ciclos do processo, mas serão fatalmente atingidas por eles e, afinal, conscritas para se atualizarem historicamente” (RIBEIRO, 1975, p.48).

Outra noção similar é a de *regressão sociocultural*, que teria como um de seus fatores explicativos o “impacto de uma sociedade de alto nível sobre povos mais atrasados em que estes conseguem sobreviver pelo recuo” sendo, contudo, “compelidos a acoitar-se em áreas inóspitas” (RIBEIRO, 1975, p.48). Ou seja, segundo Ribeiro, isto é o que teria ocorrido com os povos nativos do continente americano a partir do avanço dos europeus sobre seus territórios.

As passagens e noções mencionadas acima reiteram a questão da ambiguidade presente no discurso de Darcy Ribeiro, em que, ao mesmo

tempo que afirma a busca pela ruptura com um modelo eurocêntrico e colonialista de desenvolvimento humano, reforça a ideia de que haveria uma marcha histórica inexorável, com um sentido previamente traçado e na qual os povos seriam “fatalmente” incorporados, segundo sua própria descrição.

Ou seja, seguindo o fio desta interpretação, subentende-se que há uma força propulsora que, cedo ou tarde, levaria as sociedades humanas a passarem por um inevitável processo de transformação em uma escala progressiva, que poderia se dar por meio de uma *aceleração evolutiva*, dentro da qual os grupos poderiam “evoluir” em seus próprios termos e em seu próprio ritmo, se tornando autônomos, ou por meio de uma *atualização histórica*, em que seriam incorporados por sociedades mais desenvolvidas, gerando perda de sua autonomia étnica, econômica etc.

Em relação aos povos indígenas, o desdobramento lógico de sua análise é o de que estes, de um modo ou de outro, iriam “evoluir”. Resta saber se seria por meio de um processo de *aceleração evolutiva* ou por meio de um processo de *atualização histórica*. Como o primeiro era o mais desejável, visto que garantiria a autonomia do grupo, o que Ribeiro defendia e previa, portanto, era que os “índios brasileiros” deveriam ser protegidos para que pudessem passar, em seu próprio ritmo, por um processo evolutivo sem que fossem subjugados. Mas a perspectiva era de que este processo iria, em algum momento, acontecer.

A ideia de transitoriedade da condição indígena teve impacto direto não apenas na perspectiva antropológica de Darcy Ribeiro acerca do estudo desses povos, mas também em relação ao modo como elaborou suas percepções sobre o indigenismo oficial. A seu modo, o autor não deixou de reverberar o que Antônio Carlos de Souza Lima (1987) denominou como paradigma da “Proteção Fraternal” do indigenismo brasileiro, baseado em um discurso missionário que evocava qualidades como “idoneidade moral, vontade firme, conhecimentos técnicos, amor à causa” (SOUZA LIMA, 1987, p.191).

No interior deste projeto, os indígenas eram situados como povos originários da nação, pretendendo-se, “mais que protegê-los, incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos ocidentais” (SOUZA LIMA, 1987, p.191). O princípio basilar dessa perspectiva era a de que, se o destino dos indígenas era se tornarem *outros*, o papel do Estado era protegê-los nesse processo, compreendendo que, em algum momento, ele se concretizaria.

Foi argumentando nesta linha que Darcy Ribeiro afirmou em *Os índios e a civilização* que um dos papéis do SPI em relação às populações indígenas seria “assisti-las no processo de aculturação, para evitar mudanças violentas que poderiam traumatizar a vida tribal, pela impossibilidade de exercer os padrões tradicionais, quando novas motivações ainda não se desenvolveram para substituí-los” (RIBEIRO 2017, p.182). Esta fala do autor é bastante elucidativa de sua percepção acerca da transitoriedade da condição indígena.

Uma vez que os sujeitos indígenas eram, essencialmente, definidos com base em sua relação com a técnica e os modos de produção da vida material, era esperado que, com o passar do tempo e o inevitável curso do progresso tecnológico, previsto nas etapas da evolução sociocultural de Ribeiro, surgissem “motivações” capazes de impelir o “índio” a mudanças em

suas formas de vida. Ou seja, não há uma compreensão de que as formas de existência experimentadas pelos povos indígenas não se resumem a uma vida “tribal” e a um suposto modo de produção “arcaico”.

Curiosamente, Ribeiro chega a fazer uma crítica explícita, em *Os índios e a civilização*, àqueles que “só podem admitir o índio como um futuro não índio” (RIBEIRO, 2017, p. 173), afirmando que estes devem “compreender que a assimilação depende menos de uma política indigenista que das condições de vida da população total do país” (RIBEIRO, 2017, p.173). Em seguida, argumenta o autor:

Uma vez vivos [os índios], progredindo sua aculturação, é de se esperar que se integrem na sociedade nacional ou até mesmo nela se dissolvam, na medida em que houver vantagem de viver a vida das populações rurais brasileiras. Hoje, ao menos, não existem estes atrativos (...). Quando o lavrador gozar de maior amparo, for dono da terra que trabalha e libertar-se das condições de exploração em que hoje estiola, estará alcançada uma das condições básicas para a assimilação do índio já aculturado (RIBEIRO, 2017, p.172-173).

Nota-se, por seu discurso, que embora o antropólogo critique a ideia de conceber a condição indígena como transitória, ele pressupõe que, sob as condições corretas e “vantajosas”, é possível vislumbrar a “assimilação” do “índio” como uma possibilidade, que se torna, nestes termos, um projeto aceitável e, quiçá, desejável.

Dentro desta linha interpretativa do autor, o conceito *transfiguração étnica*, desenvolvido em *Os índios e a civilização*, teve uma importância fundamental. Darcy Ribeiro o utiliza para designar o processo por meio do qual “as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais” (RIBEIRO, 2017, p.27), passam por “sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente” (RIBEIRO, 2017, p.27), sem, contudo, serem assimiladas por esta. Em outras palavras, o processo de transfiguração étnica buscaria demonstrar como o “índio” perderia sua autonomia e singularidade étnica no contato com a civilização moderna, mas mantendo-se intimamente conectado ao sentimento de pertença ao que seria uma identidade indígena.

Partindo da perspectiva de olhar para os povos indígenas a partir de seu contato com a sociedade nacional, Ribeiro cria uma tipologia para classificar os grupos viventes no território do país baseada, segundo sua descrição, no:

comportamento dos grupos indígenas brasileiros na primeira metade do século XX, quanto ao modo e ao ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas e culturas e das próprias tribos como entidades étnicas diferenciadas umas das outras, e quanto à etnia nacional (RIBEIRO, 2017, p.200).

Assim, os indígenas são categorizados em cinco grupos, construídos de acordo com o que seria o grau de “integração” de cada um deles à sociedade envolvente.

A primeira tipologia é a dos *índios isolados*, descritos como aqueles que vivem em zonas ainda não alcançadas pela sociedade brasileira. O segundo grupo seria os que se encontram em *contato intermitente*, isto é, que viviam em regiões que começavam a ser ocupadas “pelas frentes de expansão da sociedade nacional”, sendo fator fundamental para a determinação “de seu destino” o valor das terras que ocupavam, de acordo com o critério dos “civilizados”. Nas palavras de Ribeiro, tratava-se de povos indígenas que “mantinham certa autonomia cultural, provendo suas necessidades pelos processos tradicionais, mas que já haviam adquirido necessidades cuja satisfação só era possível através de relações econômicas com os civilizados” (RIBEIRO, 2017, p.206).

Os indígenas em *contato permanente* seriam os que já possuíam grande contato com os civilizados, tendo perdido grande parte de sua “autonomia cultural”. Conservavam, porém, os “costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, conquanto estes mesmos já se apresentassem profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais correspondentes ao seu grau de integração” (RIBEIRO, 2017, p.207).

Por *integrados*, Ribeiro define os grupos indígenas que chegaram ao século XX “ilhados em meio à população nacional”, cuja vida econômica os levava a atuar como reserva de mão de obra ou como produtores de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas de seu antigo território ou “despojados de suas terras e perambulando” (RIBEIRO, 2017, p.207). Nas palavras do autor, “pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente, a “antiga cultura” destes grupos. Aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam e seguiam, assim:

Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como “índios”. Aparentemente haviam percorrido todos os passos da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável – um passo apenas que não podiam dar (RIBEIRO, 2017, p.208).

Por fim, Darcy Ribeiro apresenta a categoria de *índios extintos*, por meio da qual denomina os povos que, em sua classificação, “desapareceram como grupos tribais diferenciados da população brasileira” (RIBEIRO, 2017, p.208).

Deste modo, o cerne de sua classificação está, essencialmente, baseado no quanto os povos indígenas por ele tipificados guardariam de sua

“antiga cultura” (RIBEIRO, 2017, p.208). Duas questões importantes despontam desta perspectiva do antropólogo. A primeira delas, refere-se a uma percepção bastante essencializada do que seria uma “cultura” tradicional dos povos indígenas – que reverbera na ideia de mestiçagem, tomada como uma espécie de destino do Brasil pelo autor (OLIVEIRA, 2022).

A segunda diz respeito ao fato de que, embora Ribeiro destaque em seu discurso que a “mestiçagem” dos indígenas com o que seria uma “cultura civilizada” não lhes arrancava o sentimento de pertença a uma identidade étnica diferenciada, não é este o critério levado em conta pelo autor para tipificá-los. *Os índios e a civilização*, inclusive, sentenciou a “extinção” de dezenas de grupos indígenas, como os Guarani e os Krenak, construção esta que, obviamente, não foi sem consequências para os povos nela implicados.

Neste sentido, faz-se importante realizar algumas contextualizações que nos permitem situar de modo mais acurado a amplitude da reverberação deste discurso do autor. As décadas de 1970 e 1980, período de publicação de sua obra, foram de grande efervescência em torno da temática indígena, tanto do ponto de vista político-jurídico quanto do ponto de vista teórico-antropológico.

Por um lado, o Estado brasileiro empreendia mudanças na política indigenista, como, por exemplo, a que ocorreu com a criação da FUNAI – Fundação Nacional do Índio – em 1967, com o objetivo de substituir o SPI – Serviço de Proteção ao Índio, do qual Darcy Ribeiro fizera parte – na tarefa de dar assistência e proteção às populações indígenas (FERNANDES, 2017).

Embora o argumento formal para a criação da Fundação Nacional do Índio tenha sido as denúncias frequentes de abusos por parte dos membros do SPI, relatadas no que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”, resultado de uma CPI instaurada em 1967 para tratar do assunto, na prática, a criação da FUNAI em pouco contribuiu para uma melhora das condições das populações nativas no interior do território nacional. Segundo Juliana Fernandes, a agência foi vinculada até o fim da ditadura ao Ministério do Interior, mesmo órgão responsável pela política desenvolvimentista praticada pelo governo militar, como a execução de grandes obras de infraestrutura, rodovias, ampliação da exploração mineral e agroindústria, sobretudo no Norte e Centro-Oeste do país (FERNANDES, 2017).

De acordo com Michele Macedo, era do conhecimento das lideranças indígenas e daqueles que acompanhavam a vivência cotidiana destes povos que o governo praticava remoções forçadas de comunidades nativas em função da realização destas obras e do intento de abrir caminhos ao agronegócio. Para a autora, o indigenismo estatal sempre esteve baseado na ideia de fornecer proteção aos indígenas, mas tendo em vista a promoção de sua gradual inserção na vida civilizada (MACEDO, 2019). Durante a ditadura, contudo, o objetivo era o de acelerar a qualquer custo este processo, aprofundando-se as práticas de violação dos direitos destes povos em prol de ações desenvolvimentistas e de interesses privados.

Em paralelo a isto, os anos 1970 viram florescer também um indigenismo não oficial, praticado por ONGs e entidades de proteção aos povos indígenas, como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário (RAMOS, 1995). A estas organizações vieram se somar iniciativas encabeçadas pelos

próprios povos originários, como a criação da União das Nações Indígenas, no fim dos anos 1970, organizações que foram responsáveis, de forma decisiva, pela mudança na política indigenista brasileira, cujos resultados foram concretizados formalmente na Constituição de 1988.

Foi determinante para a explosão desse ativismo a tentativa do então governo Geisel, através da atuação de seu Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, de “emancipar” os indígenas, isto é, declará-los não indígenas e eximir o Estado da responsabilidade com suas terras e proteção. O episódio contribuiu para aglutinar lideranças indígenas e ativistas da causa indígena na mesma plataforma, resultando na derrubada do projeto (RAMOS, 1995).

Apesar da derrota da proposta de Rangel Reis, em 1973 foi criado e aprovado o Estatuto do Índio, que colocava os povos indígenas numa “subalternidade relativa” – isto é, sujeitos ao poder tutelar do Estado (GUZMAN, 2017). Juliana Fernandes destaca que a proteção concedida aos povos indígenas ao longo do século XX se estruturou sobre um importante paradoxo: o suporte concedido pelo Estado aos povos originários se ancorava no discurso que afirmava uma incapacidade destes povos em agirem como cidadãos, ou seja, a consolidação jurídica de medidas protetivas aos indígenas se fez negando a estes povos o direito à cidadania e à autodeterminação, o que justificava a ação de uma agência estatal capaz de representá-los politicamente (FERNANDES, 2017, p.173).

Neste sentido, os dispositivos classificatórios – tais como os criados por Darcy Ribeiro em *Os índios e a civilização* – que serviam para designar quais comunidades deveriam e quais não deveriam ser designadas como indígenas – tiveram uma importância fundamental neste contexto. Durante sua gestão à frente da direção da FUNAI, no final da década de 1970, o coronel João Carlos Nobre da Veiga chegou a propor, de forma similar à tipificação de Ribeiro, a adoção, pela Fundação, de “critérios de indianidade” para definir quem deveria ou não ser considerado “índio”, tendo em vista a utilização desta determinação para a garantia do direito aos territórios tradicionais por esses povos (MACEDO, 2019).

Aliás, o próprio Estatuto do Índio, de 1973, reproduzia de modo bastante similar os dispositivos classificatórios utilizados por Darcy Ribeiro para definir os grupos indígenas habitantes do território brasileiro. A título de comparação, a lei estabelecia que:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo **de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado** como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
 II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
 III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura (BRASIL, 1973 [grifos meus]).

Nota-se que, além do fato de o Estatuto utilizar a mesma terminologia e definições quanto ao grau de “integração” dos indígenas à “comunhão nacional”, a própria definição dos sujeitos que poderiam ser denominados como “índios” era, fundamentalmente, a mesma mobilizada por Ribeiro em *Os índios e a civilização*. Na obra, o antropólogo tipifica os indígenas como:

essencialmente aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, em suas diversas variantes, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma **tradição pré-colombiana**. Ou, ainda, mais amplamente: índio é todo indivíduo reconhecido **como membro por uma comunidade de origem pré-colombiana** que se identifica como etnicamente diversa da nacional **e é considerada indígena pela população brasileira** com que está em contato (RIBEIRO, 2017, p.226 [grifos meus]).

Com base nestas passagens do Estatuto e da obra do antropólogo, sobretudo pelos termos destacados acima, é possível averiguar que tanto na definição de Darcy Ribeiro quanto naquela expressada na Lei de 1973, emergem duas questões fundamentais. A primeira, a ideia da ligação da condição indígena à preservação de traços de uma “cultura pré-colombiana” e, a segunda, a questão de que a legitimação do estatuto indígena, passava, necessariamente, pelo reconhecimento da sociedade com a qual estes sujeitos estavam em contato. Em outras palavras, o parecer final sobre a condição de indianidade deveria ser dado a partir da perspectiva da comunidade nacional. Caberia, portanto, a ela e a seu mecanismo jurídico-administrativo, o Estado, referendar a condição de “índio”.

Conforme observa Juliana Fernandes (2022), a classificação de grupos indígenas configurou-se como elemento característico do repertório de um indigenismo estatal, prática que já comporta, em si mesma, uma dinâmica de violência. A historiadora narra que este tipo de situação foi vivenciada pelos Xakriabá, que sofreram as consequências concretas decorrentes de um relatório elaborado pela FUNAI, em 1978, que atestava não haver “índios” na região do território habitado pelo grupo, mas apenas “caboclos”, “que não possuíam nenhuma característica pré-colombiana”, e que não tinham “noção

do que fosse o trabalho de artesanato” (FERNANDES, 2022, p.186). Ou seja, a perspectiva presente no documento da FUNAI era a mesma apresentada pelo discurso de Darcy Ribeiro, isto é, havia uma definição do sujeito indígena feita, em grande medida, com base em sua relação com a técnica e a produção da vida material, além da propalada ideia dos traços “pré-colombianos”.

Deste modo, o não reconhecimento dos saberes e modos de existência dos povos indígenas, bem como sua tipificação com base em critérios civilizatórios, pode ser tomado, como pontuou Juliana Fernandes, como uma das manifestações do racismo que estrutura a formação do Estado brasileiro (FERNANDES, 2022).

Parte significativa deste repertório é, justamente, materializado em discursos que pressupõem, de um modo ou de outro, a transitoriedade da condição indígena, tal como anunciada em categorias classificatórias como as elaboradas por Ribeiro. Neste sentido, é necessário destacar que há uma importante ambiguidade presente na obra do autor, que ao mesmo tempo em que defende a ideia de “preservação da cultura indígena”, aponta em uma direção que pressupõe sua inevitável transformação e integração à sociedade nacional.

A que/quem serve os estudos sobre os povos indígenas?

Nas últimas páginas de *O povo brasileiro*, último livro da série de *Estudos de antropologia da civilização* e, seguramente, um dos mais conhecidos de Darcy Ribeiro, o autor afirma que nosso “destino” era nos tornarmos uma “nova Roma”, uma “potência econômica de progresso autossustentado”, “uma nova civilização mestiça, tropical, orgulhosa de si mesma” (RIBEIRO, 1995, p.449).

O prognóstico do antropólogo quanto ao “sentido do Brasil” é bastante elucidativo de sua defesa de um projeto de Estado-Nação edificado sobre a manutenção de nossa unidade territorial e política e pelo reforço de nossa, suposta, “unidade étnica” mestiça (OLIVEIRA 2022). A expressão desse ideal, apareceu de modo recorrente no discurso do autor, conectada, justamente, à ideia de transitoriedade da condição indígena e à defesa de que seria papel do Estado realizar uma obra de proteção dos indígenas, preservando a autonomia desses povos, “na certeza de que evoluíam espontaneamente” (RIBEIRO, 2017, p.124).

Embora nunca tenha defendido abertamente as ideias de integração ou assimilação dos indígenas ao Estado brasileiro, Ribeiro seguiu, de modo mais ou menos explícito, com sua aposta de que haveria uma espécie de tendência natural de desenvolvimento dos povos indígenas, que os levaria, inevitavelmente, a integrarem, de forma espontânea, os modos de vida da “civilização industrial” e, portanto, paulatinamente se aglutinarem à “macroetnia nacional” (RIBEIRO, 1995).

Disto deriva o papel atribuído pelo autor à antropologia no país, o de contribuir para uma compreensão mais ampla sobre a formação do Brasil e do “povo brasileiro”. Neste quadro, a chamada “questão indígena” passou a

ser pensada sob a ótica do Estado, sempre buscando “interpretar a ‘realidade tribal’ em relação à sociedade envolvente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.132).

O importante trabalho de Claudia Zapata Silva (2017) demonstra como a antropologia, em certos contextos latino-americanos, serviu para ancorar projetos nacionalistas, como o preconizado por Darcy Ribeiro. Segundo a autora, o exemplo mais flagrante neste sentido seria o caso do México, onde a disciplina foi proposta diretamente como um dispositivo para a concretização do projeto nacional que se articulou a partir da revolução de 1910 (SILVA, 2017). Vale lembrar, inclusive, que a obra de Ribeiro teve grande repercussão no país, sendo um dos livros da série de *Estudos* publicado originalmente em terras mexicanas, anos antes de ganhar uma edição no Brasil⁵.

Zapata afirma que a obra do antropólogo Manuel Gamio traz uma perspectiva sobre a função da antropologia no México que é muito similar à ideia de uma “antropologia dos brasileiros”, professada por Ribeiro anos mais tarde. Ainda segundo a historiadora, o livro *Forjando Patria*, publicado em 1916 por Gamio, foi estruturante para as políticas indigenistas desenvolvidas no país a partir de então – e que se espalharam por outras partes da América –, focadas em resolver o chamado “problema indígena” pela lógica da construção de uma nação unificada. No caso do Brasil, como apontam Goldman (2017) e Viveiros de Castro (1999), as Ciências Sociais também se constituíram de forma similar.

Assim, pode-se dizer que, por um lado, esse tipo de discurso teve o mérito de reconhecer a heterogeneidade cultural e não deixou de apresentar seu caráter progressista no contexto de sua elaboração, sobretudo se comparado com as políticas de negação e extermínio dos povos indígenas praticadas pelos Estados nacionais até então.

Entretanto, ele não se furtou em propor, igualmente, a superação desta heterogeneidade, por meio da ideia de construção de uma unidade nacional, segundo a qual a condição indígena era pensada como “transitória, voltada inexoravelmente à assimilação pela ‘comunhão nacional’, ao passo que esta última era subentendida ser permanente, em outras palavras, eterna” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.20). Isto é, o Estado e nacionalidade são sempre tidos como instâncias dadas, cuja existência não se questiona, não se coloca em xeque, ao passo que a condição indígena, esta sim, é tida como passível de transformação.

Assim, é importante ressaltar que, na perspectiva dos povos indígenas – mas não só –, a ideia de “um Brasil” pensado como um todo único e indivisível é uma noção sempre potencialmente problemática. Isto porque, quando falamos de Brasil, no singular, e, sobretudo, de um “povo brasileiro”, abrimos pouco espaço para pensarmos simbolicamente em um projeto nacional ancorado numa perspectiva pluriétnica. Pois, como destaca Judith Butler (2018), a ideia de um Estado-Nação singular e homogêneo sempre nos coloca frente ao risco de que “aquelas minorias nacionais que não se

⁵ O livro *O Dilema da América Latina*, foi publicado pela primeira vez no México, em 1971. No Brasil, sua primeira edição ocorreu apenas em 1978.

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

qualificam para obter o “pertencimento nacional”, sejam consideradas habitantes “ilegítimas” deste.

Neste sentido, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015), do ponto de vista dos povos originários, os “não índios” do país são potencialmente “tão inimigos” quanto qualquer outro estrangeiro. Negligenciar essa condição e pretender integrar simbolicamente os indígenas à categoria homogênea de “povo brasileiro” é negar a esses povos o reconhecimento genuíno de suas cosmovisões, que não se confundem com o projeto de Estado nacional ocidental.

Em outras palavras, o próprio projeto de criação de um Estado nacional brasileiro “desenvolvido”, defendido por Darcy Ribeiro como o grande objetivo a ser alcançado por meio de sua missão intelectual de criar a “antropologia dos brasileiros”, poderia se configurar como um projeto euro-antropocêntrico e, portanto, colonialista em algum nível em relação aos povos indígenas. Como destaca Viveiros de Castro (1999), “o problema dos índios”, não existe, como tal, para os indígenas. Para eles, um de seus maiores problemas é, ao contrário, “o problema dos brancos”, o que faz com que, da perspectiva dos indígenas, a nossa narrativa de construção nacional muitas vezes soe muito mais como um discurso de dominação (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.172-173).

Até porque, a lógica inerente ao funcionamento das instituições estatais, calcadas em uma racionalidade ocidental e na busca por uma unidade territorial – e, por vezes, étnica –, não é a mesma lógica das cosmopolíticas de muitos povos indígenas (DE LA CADENA, 2019). Deste modo, em sendo o Estado, como afirmou Pierre Clastres (2004), uma força centrípeta, expansiva e que tende a impor seu domínio sobre todos os grupos que habitam seu território, reduzindo o “múltiplo ao Um” (CLASTRES, 2004, p.87), ele não poderia fazer outra coisa senão ameaçar as cosmologias indígenas discrepantes, visto que as relações que estabelece com essas sociedades é sempre a de “captura e sobrecodificação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008b, p.242).

Mas se o Estado, historicamente, opera por meio dessa dinâmica de captura, vem também de longa data a contraposição dos povos indígenas à essa lógica, na medida em que evocam, por meio de suas cosmologias e epistemes outros projetos de futuro, “outros mundos” e outras formas de vida, e, conseqüentemente, trazem para a vida pública outra dimensão do político que, eventualmente, vem a “perturbar agendas políticas e disposições conceituais, tanto progressivas quanto conservadoras” (DE LA CADENA, 2019, p.3).

O resultado dessas cosmopolíticas de resistência aos poucos tem apresentado seus efeitos concretos na dinâmica institucional do Estado brasileiro, embora não estejam imunes a investidas contrárias, como os últimos anos de nossa vida política bem demonstrou. Com a Constituição de 1988, uma virada importante ocorreu, abrindo espaço para se pensar na efetivação de um projeto de Estado plurinacional e consagrando as comunidades indígenas como sujeitos coletivos de direito (VIVEIROS DE CASTRO, 2008a). A partir daí, vimos florescer o fenômeno das “etnias emergentes”, que se cristalizou como uma resposta deslocada à questão de

quem [ainda] poderia ser considerado indígena no Brasil. Esses grupos, que começam a “reassumir” sua condição indígena, passaram a operar, portanto, no inverso da transfiguração étnica anunciada por Darcy Ribeiro e suas categorias classificatórias em 1970 (VIVEIROS DE CASTRO, 2008a).

Essas mesmas cosmopolíticas de resistência, como foi dito no início deste texto, têm também contribuído para um redirecionamento e readequação necessárias das perspectivas teórico-metodológicas de abordagem em relação a esses povos, não apenas no campo da antropologia, mas também da história (FERNANDES, 2022) e outros campos do conhecimento, buscando um diálogo genuíno com as cosmovisões e epistemologias ameríndias, fazendo *jus* de modo escrupuloso à imaginação conceitual destes povos.

À guisa de finalização, pode-se dizer que talvez a apropriação mais potente do discurso de Darcy Ribeiro acerca dos povos indígenas seja aquela que o próprio autor renegou ao propor uma “antropologia dos brasileiros”, isto é, aquela que não é tributária das obsessões da nacionalidade, mas que mergulha no universo indígena, não em busca de pensá-lo em relação ao Brasil, mas de pensar o que os saberes indígenas nos fornecem enquanto força de interpelação para os projetos de Brasil elaborados e reelaborados ao longo de nossa história.

Referências bibliográficas

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm.%20Acesso%20em%2014/12/2020.>

Acesso em: 14 dez. 2020.

BRESCIANI, Maria Stella. **Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum**. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Quem canta o Estado-Nação? Língua, política, pertencimento**. Brasília: Editora UnB, 2018.

CLASTRES, Pierre. **Do etnocídio**. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DA MATTA, Roberto. **Carta aberta a Darcy Ribeiro**. Rio de Janeiro, 06 ago. 1979. Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRid 1979.08.01.

DE LA CADENA, Marisol. **Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”**. Maloca Revista de Estudos Indígenas. Campinas, SP, v. 2, p. 1-37, 2019.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A Guerra dos 18 anos: uma perspectiva Xakriabá sobre a ditadura e outros fins de mundo**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **As relações entre a política indigenista e a repressão a povos indígenas em Minas Gerais durante a ditadura: notas sobre a experiência Xacriabá**. In: AMATO, Gabriel; BATISTA, Natália; DELLAMORE, Carolina (Orgs.). *A ditadura aconteceu aqui: a história oral e as memórias do regime militar brasileiro*. São Paulo: Letra e Voz, 2017.

GOLDMAN, Márcio. **Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos**. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, vol. 9, n.2, p.11-28, jul./dez. 2017.

GUZMAN, Tracy Devine. **A colonialidade do presente**. In: HALISKI, Antônio Marcio; SKEWES, Juan Carlos (Orgs.). *El buen vivir. Interculturalidades y Mundialización: uma mirada desde América Latina*. Curitiba: Editora UFPR, 2017.

MACEDO, Michele Reis. **Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional: a trajetória política do xavante Mário Juruna (anos 1970 e 1980)**. In: FERREIRA, Jorge; CARLONI, Karla (Orgs.). *A República no Brasil: trajetória de vida entre a democracia e a ditadura*. Niterói: EDUFF Ebook, 2019.

OLIVEIRA, Natiele. **Corpos transitórios: a utopia Brasil e o discurso indigenista de Darcy Ribeiro (1968-1997)**. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo.** Revista Mundaú, Maceió, n. 8, 2020.

RAMOS, Alcida. **O índio hiper-real.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 10, n.28, p.5-14, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim.** In: SILVEIRA, Ênio [et. al]. Encontros com a civilização brasileira, vol 12. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **[Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes.** Santiago, 18 out. 1971. Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRcge.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **Por uma antropologia melhor e mais nossa.** Carta aberta a Roberto da Matta. Rio de Janeiro, 07 ago. 1979. Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRid 1979.08.01.

RIBEIRO, Darcy. **Testemunho.** Rio de Janeiro: Apicuri; Brasília: UnB, 2009.

SILVA, Cláudia Zapata. **Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo.** Santiago: LOM Ediciones, 2017.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil.** In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Nayfi, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Etnologia brasileira.** In: MICELI, Sérgio (Org.). O que ler na Ciência Social brasileira: 1970-1995. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.** Entrevista realizada por Carlos Dias Jr. [et.al]. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). Encontros: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O recado da mata.** *In:* ALBERT, Bruce; KOPENAWA, David. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis.** Entrevista realizada por Renato Sztutman e Stelio Marras. *In:* SZTUTMAN, Renato (Org.). Encontros: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008b.

Recebido em: 14/04/2024* Aprovado em: 23/07/2024* Publicado em: 31/12/2024

ETNOGÊNESE, MICRO-HISTÓRIA E HISTÓRIA INDÍGENA: A BIOGRAFIA DE UM ARRIVISTA A CONTRAPELO

ERNESTO PEREIRA BASTOS NETO¹

PUC-RS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-9801-3621>

RESUMO: *Por muito tempo, a historiografia brasileira subscreveu a tese de que os povos indígenas praticamente não mais existiam enquanto grupos socialmente diferenciados durante o século XIX. Quando muitos desses coletivos considerados extintos organizaram-se em reivindicações por direitos específicos no final do século XX, as contradições das representações hegemônicas na sociedade brasileira sobre os povos indígenas se explicitaram. A partir de estratégias metodológicas inspiradas na micro-história italiana, o presente estudo aborda essa questão através da reconstituição de aspectos da biografia de um personagem não-indígena, trazendo para o primeiro plano da análise múltiplos indícios de presença indígena que emergiram durante a pesquisa. Com ênfase na relação entre fontes e procedimentos metodológicos, o artigo explicita, por um lado, diversas distorções inscritas na documentação – que podem levar à falsa ideia do desaparecimento indígena – e, por outro lado, explora possibilidades de superação de algumas dessas distorções.*

PALAVRAS-CHAVE: *História Social; Micro-história; História indígena.*

ABSTRACT: *For a long time, Brazilian historiography subscribed to the thesis that indigenous peoples practically no longer existed as socially differentiated groups during the 19th century. When many of these groups, considered extinct, organized themselves to demand specific rights at the end of the 20th century, the contradictions of the hegemonic representations about indigenous peoples in Brazilian society became explicit. Based on methodological strategies inspired by Italian microhistory, the present study addresses this question by reconstructing aspects of the biography of a non-indigenous character, bringing to the foreground of the analysis multiple indications of indigenous presence that emerged during the research. With emphasis on the relationship between sources and methodological procedures, the article makes explicit, on the one hand, several distortions inscribed in the documentation – that can lead to the false idea of indigenous disappearance – and, on the other hand, explores possibilities of overcoming some of these distortions.*

KEYWORDS: *Social History; Micro-history; Indigenous history.*

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS), mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), licenciado em História pela Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES). Participa da coordenação do GT Povos Indígenas na História ANPUH/RS. Atualmente pesquisa relações interétnicas no contexto de formação da sociedade luso-brasileira na região norte do Rio Grande do Sul, durante a primeira metade do século XIX, com especial atenção às populações indígenas Kaingang e Guaraní. Tem interesse em história do Brasil Oitocentista, história social, micro-história, história indígena e história militar. E-mail: ernesto.bastos@universo.univates.br

Introdução

A importância das reivindicações indígenas como propulsoras para o surgimento de uma nova história indígena no Brasil é um dado bastante conhecido. John Manuel Monteiro chamou atenção para isso mais de uma vez, destacando especialmente a relevância das contraposições indígenas – muito marcantes na cena política brasileira durante a década de 1980 – ao discurso hegemônico na sociedade nacional desde meados do XIX, segundo o qual o destino dos povos indígenas seria o inexorável desaparecimento (MONTEIRO, 1995; 2001). Mais recentemente, Maria R. Celestino de Almeida analisou a importância que os fenômenos de emergência étnica – ou etnogêneses – desempenharam em alguns setores da historiografia e da antropologia em termos de temas, abordagens e teorias. Segundo a autora, os movimentos de emergência étnica protagonizados por povos indígenas e afrodescendentes instigaram historiadores a refletir sobre, entre outras questões,

[...] a problemática das classificações étnicas e sociais dos povos indígenas, africanos e seus descendentes, as intensas interações entre eles desde períodos anteriores e os processos de invisibilização de suas identidades que ocorrem principalmente no decorrer do século XIX (ALMEIDA, 2021, p. 2-3).

O presente estudo consiste em um exercício que aponta em sentido semelhante. Motivado por um dos poucos casos conhecidos de etnogênese indígena no Rio Grande do Sul contemporâneo², revisei alguns processos históricos chamando atenção para diversas instâncias de silenciamento da presença indígena neles inscritos. A partir de estratégias metodológicas inspiradas na micro-história italiana, reconstituí aspectos da biografia de um personagem não-indígena, trazendo para o primeiro plano da narrativa múltiplos indícios de presença indígena que emergiram durante a pesquisa, estes que ora foram escamoteados pelos produtores da documentação compulsada, ora pelos processos de arquivamento e, com efeito, acabaram percebidos apenas parcialmente pela historiografia. No Rio Grande do Sul, em meados da década de 1980, a etnogênese da comunidade kaingang Borboleta explicitou a consciência histórica de um coletivo indígena a respeito de diferentes processos históricos em que seus ancestrais se envolveram e foram envolvidos desde o final do século XVIII (VENZON, 1993a; SOARES, 2001). Tal coletivo passou a reivindicar como terra indígena uma sesmaria que pertencera ao tenente-coronel do Exército e da

² O conceito de etnogênese tem sido utilizado por alguns historiadores e antropólogos ao longo das últimas décadas para auxiliar na explicação dos processos de transformação histórica das identidades étnicas e culturais pelos quais passam as sociedades de modo geral (BARTOLOMÉ, 2006). Também estudiosos do mundo colonial americano têm explorado essa noção, demonstrando que resistência direta ou extermínio não foram as únicas alternativas que se apresentaram às sociedades indígenas e africanas na América. Muitas dessas populações se reestruturaram de diferentes formas, incorporando práticas exógenas, resignificando ou abandonando costumes e tradições – inclusive a própria língua –, inserindo-se de forma específica no mundo colonial etc., mas sem deixarem de atualizar referências que possibilitam a manutenção das fronteiras étnicas (MONTEIRO, 2001). Nessa direção, podem ser pensados enquanto etnogêneses os ressurgimentos de fronteiras étnicas e identidades indígenas contemporaneamente, cujos casos mais conhecidos no Brasil têm ocorrido há décadas na região Nordeste (OLIVEIRA, 1998) e também em diversas outras partes do Brasil – inclusive no Rio Grande do Sul (SOUZA, 1998; SOARES, 2001).

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

Guarda Nacional Antonio Joze de Mello Brabo (1787-1882), à qual os demandantes referiam-se como *Sesmaria das Borboletas*.

Segundo a tradição oral indígena, esse militar, natural de São Paulo, teria se tornado proprietário da dita sesmaria após violentos conflitos contra os grupos autóctones ali existentes. Não obstante, argumentam que Mello Brabo também teria desposado uma mulher indígena, com quem deixara grande descendência. As narrativas indígenas conectam ainda uma série de outros elementos, dando conta de sucessivas configurações sociais desdobradas até a diáspora do grupo e a reivindicação de retomada territorial, deflagrada por volta de 1986 (VENZON, 1993a; SOUZA, 1998; SOARES, 2001). No presente artigo, analiso alguns aspectos da trajetória de Antonio Joze de Mello Brabo. Trata-se de uma sorte de *biografia a contrapelo*, uma vez que analiso os documentos “contra as intenções de quem os produziu” sem, contudo, ignorar essas intenções – como alerta Carlo Ginzburg (2007) em seu elogio à proposição benjaminiana de uma história a contrapelo.

Não ignoro que os renovados estudos sobre biografia histórica ofereçam potencialidades para além do uso que ora faço (LEVI, 2006; SCHMIDT, 2012; KARSBURG, 2015). Todavia, neste artigo optei deliberadamente por tomar o nome de Antonio Joze de Mello Brabo tão somente enquanto fio-condutor da pesquisa, salvo em algumas poucas passagens do texto. Isso porque um dos resultados que pretendo enfatizar evidenciou-se precisamente na atenção a este procedimento metodológico. Dito de outro modo, Ginzburg e Poni argumentam que, utilizando-se um ou mais nomes como bússolas – “fios de Ariadne” para orientação no labirinto documental –, é possível ao historiador superar um obstáculo sério que os arquivos impõem aos pesquisadores; qual seja, o risco de se reproduzir na análise a fragmentação que caracteriza a produção e o arquivamento de documentos. Cada acervo documental, afirmam os autores, “proveniente de uma relação social específica sancionada a maior parte das vezes por uma instituição, pode fornecer uma legitimação ao especialismo do investigador”,

seja ele historiador da Igreja ou da técnica, do comércio ou da indústria, da população ou da propriedade, da classe operária ou do PCI. Essa historiografia poderia ter como divisa: “Não saiba a tua esquerda aquilo que faz à tua direita...”. Essa fragmentação reproduz a fragmentação das fontes. Os registros civis apresentam-nos indivíduos enquanto nascidos e mortos, pais e filhos; os registros cadastrais, enquanto proprietários ou usufrutuários; os autos enquanto criminosos, enquanto autores ou testemunhas de um processo. Mas assim corre-se o risco de perder a complexidade das relações que ligam um indivíduo a uma sociedade determinada. (GINZBURG; PONI, 1989, p. 173)

A pesquisa onomástica, ao invés de reproduzir as lógicas das instituições, subverte-as, pois “se o âmbito da investigação for suficientemente circunscrito, as séries documentais podem sobrepor-se no tempo e no espaço de modo a permitir encontrar o mesmo indivíduo ou grupos de indivíduos em contextos sociais diversos” (GINZBURG; PONI, 1989, p. 173-174). A utilização intensiva destas referências cruzadas, com atenção para os detalhes aparentemente marginais

como as “testemunhas de núpcias, padrinhos de batismo e de crisma [no caso dos registros paroquiais], [são] operações que permitem mapear relações não secundárias” (GRENDI, [1978] 2009, p. 23). Cada informação destas, alerta Edoardo Grendi, exprime um dado

ou, mais frequentemente, uma relação. Existe assim a possibilidade de reconstruir histórias de família e, às vezes, por alguma feliz coincidência de fontes, histórias individuais suficientemente ricas – típicas ou excepcionais –, sendo ainda possível pôr em relevo relações interindividuais contínuas, isto é, estruturadas (por exemplo, relações de débito/crédito) (GRENDI, [1978] 2009, p. 23-24).

Seguindo – tanto quanto possível – tais recomendações, pude alcançar grau suficiente de detalhe para tornar evidente a continuidade da presença indígena em uma situação empírica na qual a documentação consultada tende a fazer crer que essa não exista. A partir de um caso específico, portanto, aponto questões que podem contribuir no esforço recente da nova história indígena para repensar os lugares indígenas na formação da sociedade luso-brasileira.

A conquista do planalto sul-rio-grandense vista pelo microscópio

Antonio Joze de Mello Brabo, muito provavelmente batizado apenas Antonio Joze de Mello, nasceu – segundo o padre que realizou seu casamento – na vila da Faxina, doravante Itapeva, no ano de 1787 (CASAMENTO..., 1840). Essa vila, situada ao norte de Curitiba, foi uma das 15 povoações criadas sob a administração do Morgado de Mateus, nomeado em 1765 para o governo da capitania de São Paulo. De acordo com Carlos A. P. Bacellar (2017), esses povoados foram instalados a fim de garantir a presença portuguesa em regiões que passaram a ser consideradas estratégicas no sertão meridional, especialmente tendo em vista as tensões bélicas com os súditos da coroa espanhola, que se acirravam no extremo-sul da América. Entre outras características dessas vilas, a bibliografia salienta o caráter militar imposto pela administração – não sem que as populações das capitanias mais atingidas protestassem e resistissem; na fronteira meridional houve uma expansão do recrutamento militar neste período (MELLO, 2006). A militarização da capitania de São Paulo abrandou após o fim do Período Pombalino, mas a necessidade de contingentes militares no extremo-Sul não cessou (SILVA *et al*, 2009). Ademais, para alguns indivíduos as guerras também representavam a possibilidade de ascensão social (FARINATTI, 2010). É provável que Antonio Joze de Mello Brabo fizesse parte de algum dos contingentes que marcharam dali para o sul da fronteira.

Por volta do ano de 1855, o advogado pernambucano Hemetério J. V. da Silveira, radicado há décadas no município sul-rio-grandense de Cruz Alta, hospedou-se na estância Santa Cruz, fazenda do influente capitão Antônio Rodrigues Chaves Filho, situada às margens do rio Jacuizinho, na paróquia de Soledade, em Cruz Alta. Silveira, que registrou este e outros episódios em um

livro de memórias publicado no início do século XX, contou que seu anfitrião recebera, ao longo de três dias, visitas de diferentes potentados locais – inclusive a do tenente-coronel Antonio Joze de Mello Brabo, a quem identificou como “possuidor da fazenda das Borboletas no Campo Comprido” (SILVEIRA, 1979, p. 309). Não foi possível precisar desde quando o tal tenente-coronel residia naquela localidade. Segundo Silveira, Mello Brabo era “veterano da conquista da Missões e de todas as guerras subsequentes, até a civil, em que, por atos de bravura, subiu até o posto de tenente-coronel” (SILVEIRA, 1979, p. 309). Além disso, o cronista pernambucano afirma que durante a Guerra da Cisplatina (1825-1828) Mello Brabo já residia no então chamado “Rincão de Botucaraí” (SILVEIRA, 1979, p. 311). É provável, portanto, que este sujeito tenha lutado em tal conflito³. Todavia, sobre seu estabelecimento no lugar chamado Rincão ou Serra de Botucaraí, consegui localizar referências confiáveis apenas a partir de 1840, analisando as correspondências militares trocadas entre oficiais durante a guerra civil Farroupilha (1835-1845).

Destacando-se, durante a Farroupilha, como um dos principais comandantes da Guarda Nacional em atuação no município de Cruz Alta – que à época abrangia praticamente toda extensão territorial atualmente conhecida como Planalto Sul-rio-grandense –, o tenente-coronel Mello Brabo sediou o quartel do 10º corpo de cavalaria sob o seu comando no lugar denominado Depósito, na Serra de Botucaraí (MELLO BRABO, 1842). Estabelecido naquele lugar pelo menos desde 1840, no ano de 1844 um procurador seu compareceu ao tabelionato de Rio Pardo para formalizar a aquisição da “sesmaria do Depósito”, cujos vendedores foram dona Úrsula Corrêa da Câmara e o seu marido, o capitão João Marcos Vieira de Souza Pereira (ESCRITURA..., 1844). Na escritura, a vendedora declarou que “a carta de Sesmaria que vende é a que o seu marido comprou de João Maria Chavier [sic] de Brito, em sete de dezembro de mil oitocentos e dezoito” (ESCRITURA..., 1844). Diante dessa informação, é possível recuperar aspectos do processo de conquista e formação do território luso-brasileiro nessa localidade. Quero dizer, no ano de 1814, o ajudante-de-ordens João Maria Xavier de Brito foi agraciado com uma sesmaria nos “campos do Erval, onde ultimamente se abriu uma estrada nova junto à Província de Missões” (REQUERIMENTO..., 1813). Sendo a única sesmaria concedida ao dito Xavier de Brito, é bastante provável que se trate da mesma carta que mais tarde fora vendida ao capitão João M. V. de Souza Pereira e que em 1844 foi adquirida pelo tenente-coronel Antonio J. de Mello Brabo.

Como referido no próprio requerimento, a sesmaria se situava nos *campos do Erval*, onde havia sido aberta uma estrada em direção às Missões. Todas as indicações levam a crer que Xavier de Brito estivesse tratando da Picada de Botucaraí, estrada aberta de Rio Pardo em direção à Serra Geral, entre 1810 e 1811 (FRANCO, 1975). Aos 13 de março de 1810, o capitão João Machado da Silveira, comandante do distrito de Rincão Del Rey em Rio Pardo, escreveu ao governador da capitania de São Pedro, capitão-general D. Diogo de Souza,

³ Em um documento datado de 1841, o tenente-coronel Mello Brabo afirmou ter sido condecorado com medalha “pela guerra feita contra Buenos Aires”. Trata-se, muito provavelmente, de uma alusão à Guerra da Cisplatina (REGISTRO..., 1841).

oferecendo-se para abrir a referida estrada. Em um trecho da representação evidenciam-se os diversos interesses implicados na empreitada:

As incursões que os Bárbaros praticam alternativamente há coisa de 13 anos a esta parte desde as margens do Rio Pardo até a Capela de Santa Maria, julgo ser dever, como Comandante de parte desses Distritos, por na respeitável presença de V. Exa. que estes pobres moradores estão em contínuo temor, expostos à sua crueldade, e a maior parte deles tem deixado de cultivar as excelentes terras da Serra Geral por falta de uma Guarda protetora de seus trabalhos, e segurança de suas famílias, causando isto grande prejuízo não só à Agricultura e facilidade de Comércio, como também abalando o estabelecimento de uma Freguesia nas Cabeceiras do Rio Taquari, o que não aconteceria, se acaso houvesse uma pequena Guarda no 1º Campo acima da dita Serra, como houve antes da Guerra passada, aonde com toda facilidade poderia rechaçar os Índios até a Serra Geral da Costa do Rio Uruguai, sua antiga habitação, e a antiga picada sendo aberta deixaria livre e fácil o acesso aos tropeiros, que para conduzirem suas tropas para as capitânicas do Norte, são obrigados a fazer um rodeio de mais de 60 léguas [...], esta Guarda atraindo moradores, o trânsito da Picada nas margens do Rio Pardo, facilitaria abundantes meios de afugentar totalmente os ditos Bárbaros, e em tempo de guerra poderia V. Exa. achar meios de resguardar ou socorrer a Província das Missões mais facilmente. (SILVEIRA *apud* FRANCO, 1975, p. 19)

Como se verá adiante, o capitão Silveira recebeu autorização para realizar o empreendimento. Antes de prosseguir o estudo, todavia, importa determo-nos sobre essa descrição do lugar em questão. Xavier de Brito, no requerimento de sesmaria, referiu-se à estrada aberta pela tropa do capitão João Machado da Silveira entre 1810 e 1811. Silveira, por sua vez, no trecho supracitado, faz referência a uma estrada ainda mais antiga cujo percurso pretendia refazer. Segundo Sérgio da Costa Franco (1975), trata-se da picada aberta em 1788, pela expedição demarcadora de limites do Tratado de Santo Ildefonso (1777), sob o comando do tenente-coronel engenheiro e astrônomo de Sua Majestade, José de Saldanha. No seu *Diário Geral da Demarcação*, Saldanha registrou a densa presença de indígenas guaranis missioneiros que encontrou extraindo erva-mate naquele lugar. Ainda de acordo com Franco (1975), dez anos mais tarde Saldanha tornaria a fazer semelhante percurso – desta vez com o objetivo de “explorar os espaçosos campos de que alguns sujeitos portugueses haviam levado notícia às autoridades” (SALDANHA *apud* FRANCO, 1975, p. 14). Nesta segunda ocasião, os bombeiros⁴ de Saldanha encontraram guaranis missioneiros do Povo de São João armados de lanças e espingardas, com os quais Saldanha orientou seus subordinados a manter toda a diplomacia. A comitiva luso-brasileira foi ter um

⁴ Bombeiros, nesse contexto, são homens enviados à frente dos demais para fazer reconhecimento de terreno e/ou espionar movimentos inimigos.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

encontro com o tenente-corregedor Cristovão Payu, comandante dos indígenas, a quem Saldanha prestou satisfação de sua expedição:

fomos por eles recebidos com demonstrações de alegria e cortejo, e nós não menos lhe correspondemos agradecidamente, propondo ao supradito tenente corregedor que eu tinha atravessado a nossa serra com aquela minha partida [...] com o fim de não só afugentar aos índios Tupis das imediações da dita serra, como já o tinham praticado, mas também a reconhecer aqueles terrenos, para saber se nos pertenciam privativamente, ou se seriam os já reconhecidos no tempo da demarcação (SALDANHA *apud* FRANCO, 1975, p. 15).

Além dos guaranis missioneiros, Saldanha faz várias menções a estes “índios Tupis”, ulteriormente citados como “Bugres ou Tupis”. Em uma apreciação final sobre os “Campos de Novo Descobertos sobre a Serra Geral”, Saldanha afirma que estes estavam povoados pelos tais “Bugres ou Tupis”; “o que se deixa conhecer” diz ele, “pelos roçados antigos que têm nas pontas de algumas restingas de mato [...], e por várias covas circulares que se encontram sobre algumas coxilhas, o que, segundo consta, lhes serve como de trincheiras para suas pelejas” (SALDANHA *apud* FRANCO, 1975, p. 18). Parece evidente que essas referências tratam de um território indígena consolidado onde os luso-brasileiros não conseguiam penetrar em razão da oposição destes povos. Atualmente, à luz de diversas contribuições, mormente dos estudos sobre história indígena, é notório que se tratavam de indígenas kaingang⁵ e xokleng – penso que sobretudo kaingang nesse caso, já que não há qualquer referência aos ditos “botocudos”⁶. Salvo algumas exceções, considero possível afirmar que, no *Mappa Corographico da Capitania de S. Pedro* (Mapa 1)⁷, os espaços menos ocupados por moradores luso-brasileiros – e mais povoados, portanto, por indígenas kaingang e xokleng – coincidem com os lugares representados por vegetação e descritos como “bosques”, ou seja, praticamente todo o planalto meridional. Para melhor visualização, acrescentei ao Mapa 1 a linha vermelha que representa a localização aproximada da Picada de Botucaraí, aberta pela expedição do capitão João Machado da Silveira entre 1810 e 1811.

⁵ Luís F. Laroque (2000) entende que esses “Bugres ou Tupis” referidos por Saldanha fossem kaingang.

⁶ Paulo A. Zarth (1997) afirma que a apropriação dos campos e florestas do planalto sul-rio-grandense por luso-brasileiros iniciou por volta de 1810. Laroque (2000), por sua vez, mostra que neste período os indígenas kaingang ocupavam sistematicamente esse território que se estendia, pelo menos, desde o rio Tibagi na então capitania de São Paulo, em direção ao sul, até a borda meridional do planalto, exatamente nesta região entre o Rio Pardo e as Missões. Estudos de Lúcio T. Mota (2008) e Cristiano Durat (2019) a respeito dos kaingang dos *Sertões do Tibagi* e Carina Almeida (2015), sobre os kaingang de Xapacó/SC apontam nitidamente que até o início do século XIX, o planalto meridional brasileiro era território kaingang, independente de relações de dominação com as coroas ibéricas. Mais recentemente, Lauro Cunha (2017) mostrou que, além dos kaingang, os xokleng – pejorativamente chamados de botocudos – também viviam nesta região durante o século XIX, mais exatamente nas escarpas da Serra Geral.

⁷ Levantado pelo tenente-coronel engenheiro e astrônomo da Demarcação de Limites de 1777.

Mapa 1 – Recorte do Mappa Chorographico da Capitania de S. Pedro com a projeção da costa de Montevideo e com os terrenos adjacentes dos Governos limitrophes e aditado com o território que posteriormente a última demarcação de limites foi conquistado na Guerra de 1801



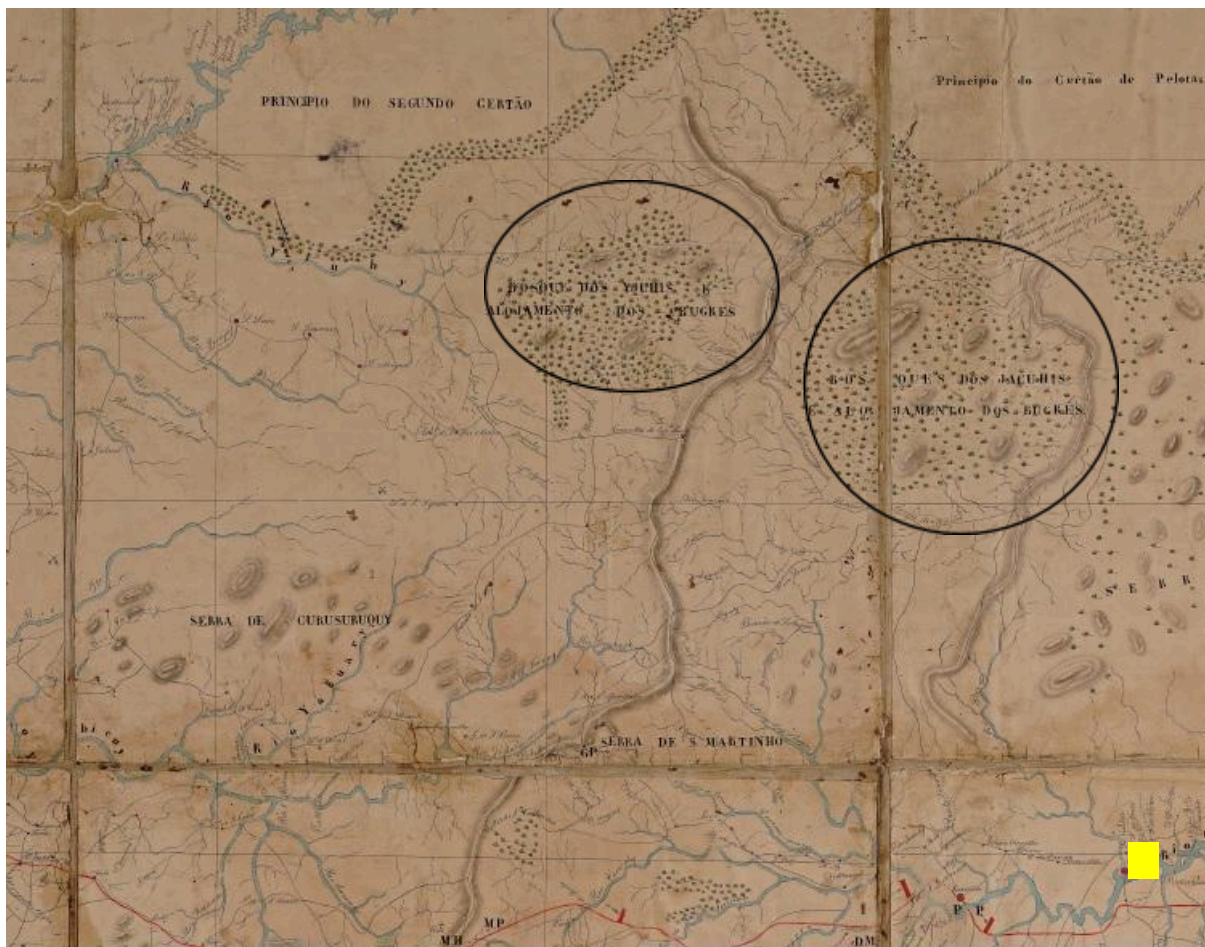
Fonte: Mapoteca do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

Disponível em: https://ihgrgs.org.br/mapoteca/cd_mapas_rs/CD/CapIII.htm.

Acesso em: 28 dez. 2022

Já em um mapa do Rio Grande do Sul em 1810 (Mapa 2) – que, de acordo com o seu copista, Joaquim Carlos de Niemeyer, foi “copiado segundo o Mappa do Coronel José Pedro Cesar” –, a presença de indígenas chamados “bugres” nos mesmos *bosques* da corografia supracitada (Mapa 1) é efetivamente assinalada. Note-se que o Mapa 2 mostra um recorte espacial semelhante ao Mapa 1, aquele correspondendo mais ao quadrante noroeste do Rio Grande do Sul e este ainda mais reduzido. As legendas originais dos dois pontos circulados no Mapa 2 são: “bosque dos Yjuhys e alojamento dos bugres” e “bosque dos Jacuhys e alojamento dos bugres”. Para facilitar a leitura do mapa, inseri um marcador amarelo às margens do rio Jacuí, na localização aproximada da sede municipal de Rio Pardo.

Mapa 2 – Recorte do Mapa da Província do Rio Grande do Sul [sic] em 1810 copiado por Joaquim Carlos de Niemeyer segundo o Mappa do Cel. José Pedro César. Fonte: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro



Fonte: Ministério da Guerra. Disponível em:

https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/resultado_pesquisa_new.asp?v_pesquisa=0037&v_fundo_colecao=1458. Acesso em: 28 dez. 2022.

Em abril de 1810, menos de um mês após a representação enviada pelo capitão João Machado da Silveira, a expedição foi autorizada pelo governador D. Diogo de Souza, que ainda orientou ao comandante da fronteira de Rio Pardo, marechal Patrício José Corrêa da Câmara, que desse todo o suporte necessário à diligência (FRANCO, 1975). Algumas correspondências existentes no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRs), trocadas entre Silveira, Corrêa da Câmara e D. Diogo de Souza neste período, mostram nitidamente os conflitos com esses indígenas que, segundo o capitão Silveira, culminaram com “a retirada dos Bárbaros a rumo de norte do *lugar onde estavam alojados há anos*” (SILVEIRA, 1810, p. 5). Considerando essa informação de que os indígenas habitavam aquele lugar há anos e, tendo em vista as descrições dos “toldos” – como os invasores chamavam os assentamentos indígenas –, é possível inferir que se tratavam de comunidades estáveis e não de acampamentos provisórios. Fala-se em diversos toldos com população de pelo menos cem pessoas cada, onde viviam adultos, crianças e idosos. Todos bem abastecidos de víveres como “carne de toda caça

moqueada, cestos com milho cateto de diferentes qualidades” (SILVEIRA, 1810a, p. 1), outros com cestos de “pinhão armazenados” e “roças de milho plantada” (SILVEIRA, 1810, p. 2-3).

Conforme Silveira, a diligência durou 80 dias, sendo “63 de serviço e 17 de falha, até sair no Campo de cima da Serra” (SILVEIRA, 1810, p. 1). Foram diversos assaltos aos toldos, a maioria empreendidos de madrugada, promovendo matanças, roubo e/ou destruição dos ranchos e dos víveres, além do sequestro de crianças indígenas. Em diferentes oportunidades o capitão Silveira teve de regressar e pedir reforços, de modo que mais de cem homens muito bem armados foram empregados ao todo na “abertura desta estrada” (SILVEIRA, 1810; 1810a) – leia-se invasão e conquista de territórios indígenas. Com a expulsão dos indígenas da borda meridional do planalto, a ocupação luso-brasileira naquele lugar começou a se efetivar. Em 1814 já são concedidas sesmarias no local, então referido como “campos novos do erval” ou “campo dos bugres” (FRANCO, 1975; ORTIZ, 2006). Não se pode ignorar os nexos entre esses eventos específicos e todo um processo mais amplo que estava em curso. Desde o início do XVIII, quando a sociedade luso-brasileira na América avançava a partir de diversos pontos de leste para oeste, os povos falantes de línguas Jê – outrora chamados genericamente de tapuias – tornaram-se obstáculos tanto na região das Minas Gerais quanto nos campos do Planalto Meridional (MOREIRA, 2019). No que diz respeito aos kaingang, desde pelo menos as bandeiras comandadas por Afonso Botelho aos campos de Guarapuava (1772-1774), observa-se a deflagração de conflitos não apenas ali, mas em outros lugares no chamado *caminho das tropas* (MOTA, 2008; LAROQUE, 2000; DURAT, 2019)⁸.

De fato, poucos meses antes de autorizar a abertura dessa estrada, D. Diogo havia recebido um Aviso Régio para enviar tropas militares que auxiliassem no combate aos “bugres” em curso nas regiões de Guarapuava/PR e Laguna/SC (AVISO..., 1810). Ato contínuo, em 14 de fevereiro de 1810, o governador da capitania do Rio Grande de São Pedro expediu ordens para dois comandantes militares organizarem expedições em atenção às “[...] repetidas queixas dos habitantes desta capitania com estabelecimentos próximos à Serra Geral, sobre as hostilidades que lhes fazem os Gentios Bárbaros nela acoutados” (CARTA..., 1810). O governador determinou que as tropas invadissem os ranchos indígenas “com entradas por diferentes partes da mesma Serra”, encarregando uma partida da invasão na localidade entre as cabeceiras dos rios Mampituba e Tramandaí e outra entre a Serra de São Martinho e a picada que a conectava à povoação de Santa Maria. Essas tropas deveriam receber “todos os municionamentos de boca e guerra”, além de portarias para recrutamento de moradores e soldados. “Quanto aos prisioneiros que apanharem nesta expedição” dizia a correspondência:

terá lugar o disposto na Carta Régia de 13 de maio de 1808 expedida ao capitão general de Minas Gerais e ulteriormente

⁸ A rota das tropas, como observa Tiago Luís Gil (2020, p. 41), “interligava uma vasta área dentro do continente americano, no Atlântico Sul Ocidental. Ela se iniciava numa grande área de produção, que se estendia da localidade de Cerro Largo, então sob domínio da Coroa de Castela, até o Viamão, nos territórios portugueses. O caminho seguia por uma região de serra até um planalto de cerca de 900 metros de altura, passando por alguns povoados, como São Francisco de Paula, Vacaria e Lages, até chegar à região da Lapa e de Curitiba, passando por Castro e outras pequenas povoações até a Vila de Sorocaba, de onde os animais eram redistribuídos para diversas regiões”.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

mandada aplicar na capitania de São Paulo, com diferença, porém, que por não haver neste Continente os comandantes de que fala a mesma Carta Régia, se distribuirão os ditos prisioneiros com ordem minha pelas pessoas que em consequência de escrupulosas averiguações provarem ter mostrado maior valor, constância no trabalho, agilidade e inteligência e subordinação” (CARTA..., 1810, p. 28-29, grifos do autor).

As cartas régias citadas são os documentos editados por D. João VI em 13 de maio e 5 de novembro de 1808 que autorizavam, respectivamente, a prática da *guerra justa* contra os botocudos do rio Doce, na região das Minas Gerais, e contra os ditos “bugres”, que habitavam desde os campos de Guarapuava até o *País das Missões* (CARTA..., 1808A; B). Nas palavras de Vânia M. L. Moreira, a política indigenista de D. João VI foi marcada por grande violência, representando retrocesso considerável em relação às políticas indigenistas do período pombalino. Em uma das cartas régias de 1808, argumenta Moreira, surge a noção de “escola severa” enquanto agenda de relacionamento com os indígenas – termo ulteriormente utilizado por intelectuais e políticos durante o período Imperial. A autora acrescenta que

a Carta Régia de 5 de novembro de 1808 pode ser considerada a certidão de nascimento da “escola severa” de “civilização” de índios considerados “bárbaros” e que se interpunham ao rápido e pleno aproveitamento econômico de novas terras e regiões. Escola severa é um eufemismo para os conceitos de guerra ofensiva, guerra justa, justo terror e para a imposição do cativo aos sobreviventes das manobras de guerra (MOREIRA, 2019, p. 320).

Através da ordem encaminhada por D. Diogo aos comandantes locais, é possível verificar, portanto, que essas Cartas Régias foram estendidas para a capitania de São Pedro. Com efeito, o assalto às aldeias indígenas, seguido de sequestro e redução de pessoas ao cativo se institucionalizou nesse período, também no extremo-sul do Brasil⁹.

Não por acaso, entre dezembro de 1810 e outubro de 1812, quatro pessoas indígenas foram batizadas na freguesia de Rio Pardo na qualidade de “bugres apreendidos na Costa da Serra”. Um foi batizado Evaristo, “de cinco anos, do gentio bugre, apresado na Serra aqui desta Freguesia, o qual se acha compreendido no decreto em que obriga a esta qualidade de gente a servidão pelo tempo de quinze anos a Antonio de Oliveira Machado, o qual foi padrinho” (BATISMO..., 1810a). O mesmo Antonio O. Machado ainda foi padrinho do menor batizado Hermenegildo, um ano mais velho que Evaristo e também “de Nação Bugre”, mas que “se achava em casa de Julião Oliveira Corte” (BATISMO..., 1810b). Caetano Machado de Oliveira, provavelmente parente de Antonio, apreendeu no mato uma menina, que recebeu o nome Maria, de treze anos, “do gentio bugre”, cujos padrinhos foram os “pretos forros” José da Costa e Vacaria Maria

⁹ Ver, por exemplo, a análise de Lauro Cunha a respeito dos episódios de conflito na região do litoral norte do Rio Grande do Sul (CUNHA, 2012).

(BATISMO..., 1812a). Além desses, também foi batizada na mesma época Rita, “da Nação Bugre” (BATISMO..., 1812b). Há fortes indícios de que mais registros como esse tenham sido realizados durante as décadas seguintes.

Naquele contexto, a sociedade luso-brasileira expandia-se demográfica e territorialmente, impulsionada no extremo-sul pela economia agropecuária e pelas disputas com os hispano-americanos. Como decorrência da Guerra das Laranjas (1801), militares e mediadores culturais luso-brasileiros negociaram com as lideranças guarani dos Sete Povos das Missões Orientais a aliança desses povos com a Coroa Portuguesa – o que significou a incorporação formal de um vasto território aos domínios luso-brasileiros (FONTELLA, 2020). As tentativas de conquista propriamente ditas desse território têm sido um processo mais heterogêneo e multiforme que, de certa maneira, jamais se concluiu nem cessou definitivamente. Estudos que abordam a formação da sociedade luso-brasileira no planalto sul-rio-grandense de modo geral, mormente a partir da criação do município de Cruz Alta, evidenciam que entre os Sete Povos e o litoral – no caso deste último, trata-se de um espaço onde a presença luso-brasileira no extremo-sul se consolidou ao longo do século XVIII – viviam indígenas referidos genericamente na documentação da época como bugres, botocudos, bárbaros, infieis, selvagens, gentios, etc. (ZARTH, 1997; ARAÚJO, 2008). Notadamente, tratavam-se dos povos kaingang e xokleng (LAROQUE, 2000; FRANCISCO, 2013; CUNHA, 2017)¹⁰.

Em 1849, quase quarenta anos depois dos episódios aqui narrados, o naturalista francês Aimé Bonpland passou pela Fazenda de Santa Cruz – aquela mesma onde Hemetério J. V. da Silveira viria a se hospedar, seis anos mais tarde¹¹. Um trecho do seu diário revela que a memória da conquista dos territórios indígenas se preservou entre os moradores locais. No diário, Bonpland narra que aos 9 dias de abril daquele ano realizou uma excursão a duas léguas de distância da fazenda, com o objetivo de

visitar um cemitério dos antigos habitantes deste lugar (índios, ditos Bugres diferentes e inimigos mortais dos botocudos). Há aproximadamente 30 anos, a serra e todas as terras compreendidas entre esta mesma e a margem oriental do Jacuí Grande eram ocupadas por estes índios (BONPLAND *apud* VENZON, 1993b, p. 165).

O francês relatou com detalhes a abertura da picada que analisei anteriormente. Finalmente, chama a atenção ainda que, segundo Bonpland, “foi em uma área pertencente ao General [Patrício José] Correa [da Câmara] que visitei esse cemitério” (BONPLAND *apud* VENZON, 1993, p. 165). Quero dizer, embora não seja novidade que os invasores das terras indígenas fossem premiados com o butim, inclusive das próprias terras, não deixa de importar que Úrsula Corrêa da Câmara – quem vendera a sesmaria do Depósito ao tenente-coronel Mello Brabo – era filha do referido Patrício José Corrêa da Câmara (PORTO, 1938, p. LXXXI). A partir do exposto até aqui, penso que seja relevante sublinhar que a investigação

¹⁰ Charruas e Minuanos também foram nomeados com alguns desses termos e é provável que também fossem empregados em referência aos Guarani não-missionizados.

¹¹ Segundo o levantamento de Helen S. Ortiz (2006), as sesmarias de Santa Cruz e Depósito eram contíguas.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

diacrônica em escala reduzida, com atenção aos nomes e às trajetórias dos indivíduos envolvidos, revela aspectos no processo histórico que nem sempre a historiografia tem explorado. Nos estudos inaugurais de Paulo A. Zarth (1997; 2012) sobre história agrária no Rio Grande do Sul, por exemplo, o lugar dos indígenas na história é resumido em frases como: “os povos indígenas foram, sem dúvida, as maiores vítimas do processo de ocupação e colonização do Brasil e do Rio Grande do Sul” (ZARTH, 2012, p. 80). Se o presente artigo encerrasse aqui, não seria mais do que uma versão detalhada dessa tradicional “crônica da extinção”, como chamou John M. Monteiro (MONTEIRO, 2001, p. 4). Entretanto, a investigação amiúde da biografia de Antonio Joze de Mello Brabo, com atenção para “o papel do particular (não, entretanto, em oposição ao social)” (LEVI, 1992, p. 159), revela a continuidade da presença indígena neste lugar onde, à primeira vista, a documentação parece sugerir que o genocídio e o etnocídio indígena se completaram.

“Chinas” e “Chinos”: outras faces das histórias indígenas no planalto sul-rio-grandense

Aos 24 dias de abril de 1855, o tenente-coronel Antonio Joze de Mello Brabo compareceu ao tabelionato da vila de Cruz Alta e solicitou a realização de uma escritura pública de perfilhação declarando que, apesar de ser viúvo, houvera cinco filhos fora do casamento enquanto sua esposa ainda vivia – a saber, Antonio, de quatorze anos, filho de Felippa Maria e outras quatro meninas chamadas Constantina, Apolinaria, Firmina e Amellia, filhas de Maria Conceição, mulher solteira que o tenente-coronel declarou manter em sua companhia. Dizia o militar que era seu desejo perfilhar aquelas crianças para que “[...] eles possam ser seus herdeiros e gozarem de todas as honras e prerrogativas como se legítimos fossem” (ESCRITURA..., 1855). Ao longo dos anos seguintes, localizei nos tabelionatos de Cruz Alta e municípios vizinhos diversas escrituras públicas nas quais Mello Brabo transmitia terras e pelo menos uma escravizada para Maria Conceição e suas filhas. No dia 31 de março de 1859, por exemplo, Mello Brabo e Maria Conceição compareceram em um tabelionato da vila de Passo Fundo para registrar uma doação que o primeiro fez “às filhas de Dona Maria Conceição”:

morador no distrito de Lagoão, lá possui por título de compra umas terras lavradas havidas a Joaquim José da Silva e sua mulher no ano de mil oitocentos e cinquenta e sete, pela quantia de seiscentos mil reis; e da metade destas terras pela dita forma lavradas faz doação a: Constantina, Apolinaria, Firmina e Amellia, todas filhas de Dona Maria da Conceição, com a só condição de a mãe das sobreditas ser usufrutuária por toda a sua vida, ficando por isso mesmo que é usufrutuaria coibida de aliena-la gozando por consequência as supraditas suas filhas de toda plenitude do domínio depois da sua morte. Cujá doação a faz no valor de trezentos mil reis e em gratidão dos meritórios serviços prestados a ele doador pela referida Maria da Conceição e suas filhas, serviço que tem em tanta monta que ainda assim não as julga

bem recompensadas [...] roga a seus herdeiros, co-herdeiros e testamenteiros respeitarão esta sua dádiva espontânea (ESCRITURA..., 1859).

Até aqui, o que se poderia depreender é que se constituiu uma relação de concubinato, muito comum na sociedade brasileira e amplamente discutida pela historiografia. Todavia, ao cruzar tais nomes com os registros de batismo da freguesia do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, novos dados surgiram. No dia 5 de junho de 1855, foi batizada a inocente Amélia [sic], com um ano de idade, filha de Maria Conceição e de pai incógnito. Os padrinhos de Amélia foram um casal de amigos do tenente-coronel Mello Brabo, o também tenente-coronel João Baptista de Oliveira Mello e sua esposa Manoela Pereira de Mello (BATISMO..., 1855). Como João Baptista era bastante conhecido de Mello Brabo, me chamou a atenção aquele batizado – especialmente tendo em vista que, havia pouco tempo, Mello Brabo reconheceu entre outras filhas com Maria Conceição uma menina também chamada Amélia e cuja idade lançada na escritura de perfilhação era congruente com a desta afilhada de João Baptista. Seguindo a pesquisa, localizei uma escritura realizada aos 20 dias do mês de julho do ano de 1857, na qual o tenente-coronel João Baptista de Oliveira Mello fazia doação de quatrocentos mil réis “à sua afilhada, dona Amélia Rufina de Mello, filha do tenente-coronel Antonio Joze de Mello Brabo” (ESCRITURA..., 1857). Ou seja, a Amélia reconhecida por Mello Brabo no tabelionato é a mesma que pouco depois foi batizada como sendo filha de pai incógnito.

O mais importante nisso tudo, entretanto, é que a menina Amélia [sic] batizada aos 5 de junho de 1855, foi uma das tantas crianças que os párocos de Cruz Alta classificaram como “china” (BATISMO..., 1855). Nos últimos anos, estudos sobre história indígena no Rio Grande do Sul têm identificado o uso da expressão “china” – e menos frequentemente da flexão masculina “chino” – nos registros de batismo de diversas freguesias durante o século XIX, concluindo que se trata de uma referência à ancestralidade indígena (RIBEIRO, 2013; BASTOS NETO, 2022). No caso da freguesia do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, desde 1827 – ano do primeiro batismo lançado no livro mais antigo existente no arquivo daquela Cúria – as palavras *china* e *chino* foram empregadas pelos párocos para designar ascendência indígena, embora nos anos subsequentes nem todos os padres tenham assinalado distinções de cor/qualidade nos livros de batismo de pessoas livres. No entanto, o cônego José de Noronha Napoles Massa, que foi pároco da freguesia de Cruz Alta entre 1855 e 1860 optou – por alguma razão que ainda estou investigando – por designar cores para todos os neófitos que batizou. Entre 1855 e 1857 – período que pude analisar –, das 1067 crianças livres batizadas, 183 (17%) foram classificadas como *china* ou *chino* (LIVRO..., 1855-1857).

Até o momento, grande maioria dos estudos sobre o Brasil meridional tem se concentrado na administração de sacramentos entre indígenas guarani¹². No caso de Cruz Alta, penso que boa parte destas pessoas identificadas como “china” ou “chino” fosse de fato guarani, pois diversas vezes os párocos registraram

¹² Para o caso do Brasil Meridional, as exceções que conheço são os trabalhos de Takatuzi (2005) e Durat (2006; 2019), que analisaram administração de sacramentos cristãos entre os kaingang no Paraná.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

também a naturalidade dos pais, assinalando: “natural do povo de São João”, por exemplo. Entretanto, indígenas kaingang também foram chamadas de “chinas” naquele contexto. Em uma correspondência de 1845, referindo-se aos toldos dos “índios selvagens” de Passo Fundo¹³ – leia-se kaingang –, o padre Antonio de Almeida Leite Penteado afirma sobre um contato amistoso que teve em um dos toldos: “mandamos na frente a china filha do cacique, que os trouxe e se nos apresentaram” (PENTEADO, 1845, p. 1). À guisa de conclusão, o que me parece central no caso analisado aqui é justamente aquela ponderação metodológica inicial sobre o grau de fragmentação das informações contidas nos diferentes documentos (GINZBURG; PONI, 1989). Por um lado, o estudo somente das escrituras públicas não poderia notar a ascendência indígena de Maria Conceição e suas filhas. Por outro lado, estudar exclusivamente os registros paroquiais não permitiria inferir sobre a paternidade de Amellia, deixando na invisibilidade uma dimensão constitutiva de sua experiência. Esse dado faz lembrar uma ponderação de João Pacheco de Oliveira a respeito da matriz étnica das hierarquias sociais sobre as quais se forjou a sociedade brasileira:

A origem da maioria das famílias brasileiras não pode ser pensada como monocultural, mas como baseada em relações interétnicas e em status assimétricos. Ainda que os sinais diacríticos da presença indígena no interior das famílias cristãs ou na própria sociedade colonial fossem atenuados, negados ou que, mesmo ao longo do tempo, se tornassem desconhecidos, pois sempre implicavam alguma forma de desvalorização social, isso não deve ser esquecido pelos estudos sociológicos atuais (OLIVEIRA, 2016, p. 22).

Penso que, a partir do exposto, é possível acrescentar à sentença anterior que nem devem tais fatos serem esquecidos pelos sociólogos, tampouco por historiadores(as). Tendo em vista pressupostos da micro-história italiana, torna-se cada vez mais viável reconstituir – pelo menos parcialmente – essas relações históricas entre indígenas e invasores, sem perder de vista quem produziu documentos escritos e com quais objetivos.

Considerações finais

As etnogêneses não colocaram apenas novas questões para as ciências humanas. No Brasil, a ocorrência desses processos evidenciou todo um imaginário arraigado em distintos setores da sociedade nacional – parte da academia, da imprensa, operadores do direito, grupos políticos etc. – a respeito da definição do que seriam pessoas e grupos indígenas. João Pacheco de Oliveira (2003) usou a imagem do “efeito túnel do tempo” para caracterizar esse imaginário social brasileiro. Dizia o autor que, na virada do milênio, a maioria dos brasileiros não via contradição em se identificar como descendente de portugueses sem guardar semelhança direta com aqueles navegadores que desembarcaram no litoral em 1500. “Mas”, completava, “não existem matéria jornalística, filmes ou comerciais

¹³ Território à época pertencente à freguesia de Cruz Alta.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

de TV que não suponham que os índios são (ou deveriam ser) os mesmos que aqueles que foram descritos pelos primeiros cronistas, inteiramente externos ao universo ocidental e marcados pelo exotismo” (OLIVEIRA, 2003, p. 167). Durante um século e meio a historiografia brasileira contribuiu direta e/ou indiretamente para a sedimentação desta representação a-histórica dos povos indígenas. Um fenômeno bem conhecido atualmente entre historiadores – mas que até pouco tempo atrás praticamente não havia recebido atenção – são os casos das aldeias coloniais que foram extintas durante o período Imperial, à despeito do fato de estarem povoadas¹⁴.

Vânia Moreira (2010) observou que o nacionalismo brasileiro do século XIX teve implicações profundas tanto na política indigenista do Império quanto nas representações historiográficas sobre o lugar dos indígenas na construção do Brasil. Nos termos da lógica política do século XIX, “a única ‘comunidade’ realmente bem-vinda”, afirma a autora, “era a ‘nacional’” (MOREIRA, 2010, p. 68). Nesse sentido, os aldeamentos que existiam enquanto comunidades políticas pela lógica corporativa do Antigo Regime, “que lhes permitiam reproduzir-se socialmente como índios da aldeia ‘X’, ‘Y’ ou ‘Z’, deveriam ser extintos, e aos remanescentes deveriam ser distribuídos lotes individuais, atestando a completa transição dos ‘remanescentes indígenas’ à condição de ‘brasileiros’” (MOREIRA, 2010, p. 68). Paralelamente, essa perspectiva nacionalista, segundo Moreira, ainda se expressava na produção historiográfica brasileira recente, “pois a representação do século XIX como um período praticamente sem índios ou no qual eles não tinham a menor importância para a ‘nação’ ainda vigora, segundo o argumento de que, àquela altura, eles já estavam bastante exterminados ou aculturados” (MOREIRA, 2010, p. 60)¹⁵.

Na contramão desta tendência a tratar a presença indígena no século XIX como residual, algo que tentei mostrar aqui foi que mesmo o estudo da biografia de um personagem não-indígena pode evidenciar indícios relevantes da presença indígena na história. Seria uma outra discussão – que não cabe neste momento – se o caso do tenente-coronel Antonio Joze de Mello Brabo e dos indígenas que, mais de um século após a sua morte, passaram a reivindicar a Fazenda das Borboletas como Terra Indígena é excepcional. Mesmo se assim o for, é importante lembrar aquilo que Edoardo Grendi (2009, p. 27) chamou de casos *excepcionais-normais*, que são excepcionais na medida em que mostram uma realidade muito comum, mas que as fontes normalmente encobrem. Ou, ainda que se conclua tratar-se de uma situação pouquíssimo representativa quantitativamente – que não se tome a floresta pela árvore, admoestaria o dito popular –, avultam, recentemente, estudos que mostram a relevância heurística dos casos excepcionais (FAVERO, 2020). Finalmente, busquei explicitar e, na medida do possível, desconstruir alguns silêncios sobre a história indígena neste trabalho. Ative-me sobretudo aos momentos de produção das fontes e ao arquivamento¹⁶. Ainda assim, outros tantos – sobre o mesmo assunto, inclusive –

¹⁴ Sobre essa questão de modo geral, ver: Cunha (1992, p. 133-154); sobre o caso do Rio Grande do Sul em particular, ver: Melo (2011) e Diehl (2018).

¹⁵ Evidentemente a autora se refere às obras que não tratam especificamente de história indígena. Para uma obra bastante recente sobre história indígena no Brasil oitocentista, ver: Moreira et. al. (2022).

¹⁶ Para uma original discussão teórica a respeito de como e porque são produzidos e podem também ser desconstruídos os silenciamentos nas narrativas históricas, ver: Trouillot (2016).

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

continuam lá. Me refiro, por exemplo, aos significados das ações indígenas do ponto de vista desses atores sociais. Trata-se, como destacou John M. Monteiro (1995, p. 227), de um desafio “muito mais complexo”, mas que diversos estudos têm mostrado ser possível enfrentar¹⁷.

¹⁷ Para duas sínteses sobre diferentes perspectivas em torno do que seja *protagonismo indígena* na historiografia brasileira, ver: Santos e Felipe (2016) e Dantas (2021).

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

Fontes

AVISO Régio encaminhado ao governador da capitania do Rio Grande de São Pedro em 23 jan. de 1810. Fundo: Documentação dos Governantes, Códice A 8.001 (AHRs). 23 jan. 1810.

CARTA ao Furriel de Milícias João Gularte da Silva. Fundo: Documentação dos Governantes, Códice A 1.09 (AHRs), 14 fev. 1810.

CARTA régia de 13 de maio de 1808 ao Governador e Capitão General da capitania de Minas Gerais sobre a guerra aos Índios Botocudos. In: CUNHA, Manuel C. da. (Org.). **Legislação Indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp, p. 57-60 (a), 1992.

CARTA régia de 5 de novembro de 1808 sobre os Índios Botocudos, cultura e povoação dos campos gerais de Curitiba e Guarapuava. In: CUNHA, Manuel C. da. (Org.). **Legislação Indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp, p. 62-64 (b), 1992.

ESCRITURA pública de venda de uma sesmaria que faz D. Úrsula Correia da Camara ao Ten. Cel. Antonio Joze de Mello Brabo. Tabelionato de Rio Pardo. 1º Tabelionato. Transmissão/Notas. Livro 8 (1832-1845). f. 175-182v. (APERS), 11 nov. 1844.

ESCRITURA pública de perfilhação. Tabelionato de Cruz Alta, Transmissão e Notas. Livro 8 (1853-1857), p. 65-65v. (APERS), 24 abr. 1855.

ESCRITURA pública de doação. 1º Tabelionato de Júlio de Castilhos Distrito do termo da vila de Cruz Alta/RS. Transmissão e Notas. Livro 1 (1855-1859), f. 242v.-243 (APERS). 20 jul. 1857.

ESCRITURA pública de doação. Tabelionato de Transmissão e Notas de Passo Fundo. Livro 1 (1857-1859), f. 124-125 (APERS), 31 mar. 1859.

LIVRO de batismos n. 5 da Paróquia do Divino Espírito Santo da Cruz Alta (Arquivo da Cúria Diocesana de Cruz Alta/RS), 1855-1857.

MELLO BRABO, Antonio Joze de. Coleção Varela. Códice: CV 10-217 (doravante CV – N.º), 18 jul. 1842 (Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul - AHRs). Publicado nos anais do AHRs. Vol. 24. São Leopoldo: Oikos, 2020, p. 191, 18 jul. 1842.

PENTEADO, Antonio de Almeida Leite. Correspondência emitida. Fundo: Assuntos Religiosos. Paróquia de Nossa Senhora Aparecida de Passo Fundo. M.: 16. Cx.: AR 8 (AHRs), 8 nov. 1845.

PORTO, Aurélio. Os Corrêas da Camara: notas genealógicas, biográficas e históricas. In: BRANDÃO, Mario de Pimentel. **Anais do Itamarati**. Ano II, vol. II e III. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Arquivo Nacional, p. LXXXI, 1937-1938.

CASAMENTO, Registro de. Registro de casamento entre o tenente-coronel Antonio Joze de Mello Brabo e dona Anna Joaquina Soares. Livro de casamentos n.º 2 da freguesia de Vila do Príncipe (1812-1844), f. 176v. (Arquidiocese de Curitiba). 9 jun. 1840. Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:XNGX-Q6K>. Acesso em: 01 fev. 2023.

REGISTRO de um documento do Capitão Manoel Antonio de Camargo. Livro de Registros diversos n.º 12 do 2º Tabelionato de Rio Pardo (1834-1843), f. 67-67v. (Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul – APERS – doravante APERS), 18 dez. 1841.

BATISMO, Registro de. Registro de batismo de Amelia. Livro de Batismos da Paróquia do Divino Espírito Santo da Cruz Alta. Igreja Matriz, Livro V (1855-1857), f. 4v. (Arquivo da Cúria Diocesana de Cruz Alta/RS), 05 jun. 1855.

BATISMO, Registro de. Registro de Evaristo (bugre). Livro de Batismos da Paróquia do Rio Pardo. Livro 2 (1802-1821), f. 155V. (Banco de dados FamilySearch), 19 dez. 1810(a).

BATISMO, Registro de. Registro de Hermenegildo (bugre). Livro de Batismos da Paróquia do Rio Pardo. Livro 2 (1802-1821), f. 153. (Banco de dados FamilySearch), 1º dez. 1810(b).

BATISMO, Registro de. Registro de Maria (do gentio bugre). Livro de Batismos da Paróquia do Rio Pardo. Livro 2 (1802-1821), f. 232v. (Banco de dados FamilySearch), 6 out. 1812(a).

BATISMO, Registro de. Registro de Rosa (bugra, índia). Livro de Batismos da Paróquia do Rio Pardo. Livro 2 (1802-1821), f. 211. (Banco de dados FamilySearch), 19 jul. 1812(b).

REQUERIMENTO de sesmaria feito por João Maria Xavier de Brito. Fundo: Sesmarias. Cx.: 8, requerimento N.º: 401 (AHRS). 1813.

SILVEIRA, João Machado da. Correspondência encaminhada ao Gov. Capitão-general D. Diogo de Souza Fundo: Autoridades Militares I. Cx.: 6. M. 15. João Machado da Silveira (AHRS), 14 dez. 1810.

SILVEIRA, João Machado da. Correspondência encaminhada ao Mal. Comandante da Fronteira de Rio Pardo Patrício José Correia da Câmara. Fundo: Autoridades Militares I. Cx.: 8. M.: 19. Patrício José Correio da Câmara (AHRS), 15 nov. 1810a.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. As missões orientais e seus antigos domínios. 2 Ed. Porto Alegre: ERUS, 1979.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapecó**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

ALMEIDA, Maria R. C. de. **Da Invisibilidade étnica à etnogênese: histórias e identidades de índios e negros em abordagem articulada e comparativa**. História (São Paulo). São Paulo, v. 40, p. 1-19, 2021.

ARAÚJO, Thiago Leitão de. **Escravidão, fronteira e liberdade: políticas de domínio, trabalho e luta em um contexto produtivo agropecuário (vila da Cruz Alta, província do Rio Grande de São Pedro, 1834-1884)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2008.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **As famílias de povoadores em áreas de fronteira da capitania de São Paulo na segunda metade do século XVIII**. Rev. Bras. de Estudos de População. v. 13, n. 3, p. 549-565, set-dez, 2017.

BARTOLOMÉ, Miguel A. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana. vol.12 n.1, p. 39-68, 2006.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. **O Brabo e a Borboleta: A trajetória de Antonio Joze de Mello Brabo, um militar paulista no planalto sul-rio-grandense**. 259f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS, 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Lauro Pereira da. **Índios xokleng e colonos no litoral norte do Rio Grande do Sul (século XIX)**. Porto Alegre, Evangraf, 2012.

CUNHA, Lauro Pereira da. **Índios Botocudos nos Campos de Cima da Serra (RS)**. Porto Alegre/RS: Evengraf, 2017.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Repensando a temática indígena através das fontes: novos questionamentos e perspectiva crítica**. Acervo. V. 34, n. 2, (mai/ago), p. 1-16, 2021.

DIEHL, Isadora T. L. **“Não tem um só índio”: discursos de esvaziamento e processo de expropriação das terras e bens dos indígenas nas regiões das antigas missões (1830-1889)**. In: FLECK, Eliane C. D.; ROGGE, Jairo H. (Orgs.). A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural. São Leopoldo: Oikos, p. 504-535, 2018.

DURAT, Cristiano Augusto. **Os processos incorporativos do Indígena Kaingang de Atalaia à sociedade luso-brasileira: o papel do Catolicismo**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Passo Fundo (UPF). Passo Fundo, 2006.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. **Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

DURAT, Cristiano Augusto. Terras de aldeamento em disputa: **Francisco Gacom e “Uma” História sobre os Kaingang do Paraná (Século XIX)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2019.

FARINATTI, Luís A. Ebling. **Cabedais militares: os recursos sociais dos potentados da fronteira meridional (1801-1845)**. In: POSSAMAI, Paulo César. (Org.). Gente de guerra e fronteira: estudos de história militar do Rio Grande do Sul. Pelotas: Editora da UFPel, 2010, p. 81-98.

FAVERO, Giovanni. **Método da história e ciências sociais: para uma micro-história aplicada**. In: VENDRAME, Maíra; KARSBURG, Alexandre (Orgs.). *Micro-história: em um método em transformação*. São Paulo: Letraevoz, p. 35-48, 2020.

FONTELLA, Leandro Goya. **As Missões Guaraníticas num contexto de Cultura de Contato: uma interpretação sobre as interações entre sociedades indígenas e euro-americanas (c.1730 – c.1830)**. São Leopoldo/RS: Oikos Editora/ANPUH/RS, 2020.

FRANCO, Sérgio da Costa. **Soledade na História**. Porto Alegre: CORAG, 1975.

FRANCISCO, Aline R. **Kaingáng: Uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Brasil Meridional**. Tese (Doutorado em História), Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, 2013.

GIL, Tiago L. **Coisas do caminho: crédito, confiança e informação na economia do comércio de gado entre Viamão e Sorocaba (1780-1810)**. Brasília: Editora UNB, 2020.

GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. **O nome e o Como: Troca desigual e mercado Historiográfico**. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, p. 169-178, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRENDI, Edoardo. **Microanálise e história social**. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. (Orgs.). *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 19-39, [1978] 2009.

KARSBURG, Alexandre. **A micro-história e o método da microanálise na construção de trajetórias**. In: VENDRAME, Maíra Ines; KARSBURG, Alexandre; WEBER, Beatriz; FARINATTI, Luís Augusto. (Orgs.). *Micro-história, trajetórias e imigração*. São Leopoldo, Oikos, p. 32-52, 2015.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)**. Pesquisas. Antropologia. n. 56. São Leopoldo: Instituto Anchietano de pesquisas/Unisinos, 2000.
LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. (Org.). *A escrita da História: Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LEVI, Giovanni. **Usos da biografia**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, p. 43-64, 2006.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano de. **As novas diretrizes defensivas e o recrutamento militar. A Capitania de São Paulo na segunda metade do século XVIII**. *Revista de História*. n. 154, jan-jun, p. 267-295, 2006.

MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. **A aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios Guaranis (Séculos XVIII-XIX)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. **O desafio da história indígena no Brasil**. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, p. 221-236, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese (Livre docência), Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2001.

MOREIRA, Vânia M. L. **O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império**. *Revista Brasileira de História*. V. 30, n. 59, p. 53-72, 2010.

MOREIRA, Vânia M. L. **Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822**. São Paulo: Humanitas, 2019.

MOREIRA, Vânia M. L.; DANTAS, Mariana A.; COSTA, João Paulo P.; MELO, Karina M. R. da S. e.; OLIVEIRA, Taciana G. de. (Orgs.). **Povos indígenas, Independências e Muitas Histórias: repensando o Brasil no século XIX**. Curitiba: Editora CRV, 2022.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As Guerras dos Índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá: Eduem, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados?”**. *Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. *Revista Mana*. Rio de Janeiro. v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O efeito “túnel do tempo” e a suposta inautenticidade dos índios atuais**. *Sociedade e Cultura*. v. 6, n. 2, jul-dez, p. 167-175, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

ORTIZ, Helen Scorsatto. **O banquete dos ausentes: a Lei de Terras e a formação do latifúndio no norte do Rio Grande do Sul (Soledade – 1850-1889)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2006.

RIBEIRO, Max R. P. **Estratégias Indígenas na Fronteira Meridional: a situação dos guaranis após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834)**. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História (UFRGS), Porto Alegre/RS, 2013.

BASTOS NETO, Ernesto Pereira. *Etnogênese, micro-história e história indígena: a biografia de um arrivista a contrapelo*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 29-51, set./dez. 2024.

SANTOS, Maria Cristina dos.; FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Protagonismo como substantivo na História indígena**. In: SANTOS, Maria Cristina dos.; FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2016, p. 13-52.

SCHMIDT, Benito Bisso. **“História e biografia”**. In: CARDOSO, Ciro F.; VANIFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 187-205, 2012.

SILVA, Maria B. N. da. (Org.); BACELLAR, Carlos de A. P.; GOLDSCHMIDT, Eliana R.; NEVES, Lúcia M. B. P. **História de São Paulo Colonial**. São Paulo/SP: Editora Unesp, 2009.

SOARES, Mariana de Andrade. **“A Lição da Borboleta”: o processo de (re) construção da etnicidade indígena na região de Alto Jacuí/RS**. Dissertação (Mestrado Antropologia Social), Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2001.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. **“Aos Fantasmas das Brenhas”: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)**. 1998. 492 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, 1998.

TAKATUZI, Tatiana. **Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia**. Dissertação. (Mestrado em História). Campinas: UNICAMP, 2005.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: Huya Editorial, 2016.

VENZON, Rodrigo. **Borboleta: Sobrevivência indígena frente ao latifúndio**. In: *Expropriação e lutas. As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul*. PET/ANAÍ – RS, p. 155-162, 1993a.

VENZON, Rodrigo. **Serra Grande: as Terras Indígenas e a colonização europeia da região de Santa Cruz**. In: *Expropriação e lutas. As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul*. PET/ANAÍ – RS, p. 163-168, 1993b.

ZARTH, Paulo Afonso. **História agrária do Planalto Gaúcho (1850 – 1920)**. Rio Grande do Sul, Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1997.

ZARTH, Paulo Afonso. **Do Arcaico ao Moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

Recebido em: 30/04/2024* Aprovado em: 13/06/2024* Publicado em: 31/12/2024

POVOS INDÍGENAS NO VALE DO ARAGUAIA, BRASIL: EVANGELIZAÇÃO PROTESTANTE E PROJETO DE CIVILIZAÇÃO NA PRIMEIRA REPÚBLICA (1897-1930)

ORDÁLIA CRISTINA GONÇALVES ARAÚJO¹

UEG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7585-0320>

ELIAS NAZARENO²

UFG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-9689-9721>

RESUMO: *Este artigo tem como objetivo analisar os projetos de evangelização protestante voltados aos povos indígenas do Vale do Araguaia, região central do Brasil, na Primeira República (1897-1930) a partir dos registros deixados pelos missionários protestantes em relatos de viagem, livros e notícias publicados em periódicos à época. A análise dessas fontes históricas alude à articulação de um projeto de missão protestante internacional voltado para a América Latina em consonância com os projetos de integração republicanos num período em que se acreditava fortemente na extinção dos povos indígenas, considerados, portanto, sujeitos em transição. Tais fontes apontam à persistência e ao uso de uma perspectiva integracionista secular posta em evidência nas fontes históricas sobre essas missões, bem como o estabelecimento de uma territorialidade entre protestantes e católicos na região do Vale do Araguaia com vistas ao domínio e controle do território eclesiástico. Evidencia, além de não atingir o esperado para a missão, a projeção de noções e perspectivas evolucionistas aos povos indígenas encontrados e, também, a percepção da resistência e do protagonismo deles como fatores fundamentais à sua existência e reexistência.*

PALAVRAS-CHAVE: *Evangelização protestante, cooperação, projetos de civilização, protagonismo.*

ABSTRACT: *This article aims to analyze Protestant evangelization projects directed towards the indigenous peoples of the Araguaia Valley, the central region of Brazil, during the First Republic (1897-1930). The analysis is based on records left by Protestant missionaries in travel reports, books, and news then published. The examination of these historical sources alludes to the articulation of an international Protestant mission project focused on Latin America, aligning with Republican integration projects in a period when the belief in the extinction of indigenous peoples was strong. Indigenous peoples were considered subjects in transition. These sources indicate the persistence and use of a secular integrationist perspective, highlighted in historical accounts of these missions. They also reveal the establishment of territoriality between Protestants and Catholics in the Araguaia Valley region, aiming for dominion and control of ecclesiastical territory. Besides not reaching the expected for the mission, the projection of evolutionary notions and perspectives onto encountered indigenous peoples is evident, allowing for the recognition of their resistance and protagonism as fundamental factors for their existence and re-existence.*

KEYWORDS: *Protestant evangelization, cooperation, civilization projects, protagonism.*

¹ Professora na Universidade Estadual de Goiás - UEG. E-mail: ordalia.araujo@ueg.br

² Professor Associado IV da Faculdade de História e do Curso de Licenciatura em Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás – UFG. E-mail: eliasna@ufg.br

Introdução

A população indígena do Brasil saltou de 0,47% no Censo de 2010 para 0,83% no último Censo (2022), representando um total de 1.694.836 pessoas indígenas presentes e atuantes nas várias instâncias brasileiras, seja na educação, na economia, na saúde ou na política, fato que visibiliza um protagonismo que sempre exerceu na história do país desde as relações interétnicas estabelecidas do século XVI em diante (BANIWA, 2023).

Mas, se atualmente os povos indígenas do Brasil vivenciam um momento menos dramático em termos de sobrevivência, no início do século XX a concepção predominante era a integrá-los, de um modo ou de outro, à sociedade nacional, com o crescimento do interesse pelas regiões interioranas do país e dos povos que ali habitavam. Geógrafos, etnólogos e engenheiros compunham, muitas vezes, expedições com motivos políticos, científicos e econômicos “entraram no interior em número crescente” (STAUFFER, 1959), num período de profundas modificações no território, na política, na sociedade e na economia brasileira pós-proclamação da República.

Nesse contexto, etnólogos alemães como Paul Max Alexander Ehrenreich e Fritz Krause, buscavam conhecer os povos indígenas, pois acreditavam estarem eles à beira do desaparecimento. Eles

ocupavam-se, enquanto era ainda tempo, em colher espécimes de vestuário, artefatos, armas, objetos de uso cerimonial ou religioso — enfim tôda e qualquer coisa que mais tarde pudesse ser exposta como prova tangível de civilizações passadas.

[...]

o índio, era principalmente algo para ser observado e classificado, quase como se fôsse um objeto inanimado. Seu desaparecimento gradual era considerado inevitável e era lamentado, não propriamente do ponto de vista de uma perda humana, mas, principalmente, porque tirava aos cientistas a oportunidade de analisar, à vontade, sua cultura primitiva e assim pesquisar os rumos confusos de seu passado (STAUFFER, 1960, p. 175).

Na esteira dessa concepção fatalista estavam os missionários protestantes que se apropriaram de tais concepções para exercerem sua prática evangelizadora entre os povos indígenas do Brasil, na primeira metade do século XX, dado o seu suposto iminente desaparecimento. Vistos como *negligenciados*, a esses povos era facultado o contato com o Evangelho antes do extermínio e consequente alcance do estado de felicidade e contentamento. Daí a ideia de urgência na atribuição missionária (CLARK, 1923).

Dito isso, esse artigo analisa, no contexto da primeira República do Brasil, mais precisamente entre 1897 e 1934, a prática missionária protestante voltada à evangelização dos povos indígenas da região do Vale do Araguaia, no Brasil Central. Delineia-se os debates em torno das

transformações no movimento missionário do protestantismo mundial no início do século XX, a aproximação entre missionários e agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com vistas à civilização dos povos indígenas, bem como o estabelecimento de um espaço vital entre missões cristãs (católicas e protestantes) em disputa pelo mesmo espaço territorial.

As fontes documentais circunscrevem materiais produzidos pelos missionários como relatos de viagens, livros, notícias de jornais, dentre outros, sendo analisadas desde a perspectiva da resistência e do protagonismo indígena, elucidadas pelas discussões postas pelo coletivo de pesquisadores da Colonialidade/Modernidade/Decolonialidade, estruturada em torno das categorias colonialidade (QUIJANO, 2005) e interculturalidade crítica (WALSH, 2013; ARAÚJO, NAZARENO, 2017) e, também, pelos pressupostos da Nova História Indígena (ALMEIDA, 2010; NASCIMENTO, 2019).

A colonialidade alude a processos estruturados sob padrões de poder que remontam aos séculos XVI em que o critério racial se tornou numa ferramenta de definição e redefinição de identidades, de classificação social e de legitimação de relações de dominação, aprimoradas ao longo dos séculos. Com isso, a hierarquização dos povos no sistema-mundo assume feições científicas com o Iluminismo, no século XVIII, pautando a racionalidade moderna em dualismos definidores da humanidade como civilizados (avançados) e selvagens (atrasados), reverberados pelos missionários em suas práticas evangelizadoras. Suas narrativas estão saturadas de olhares e perspectivas pretensamente neutras lançadas sobre os povos indígenas nas relações que estabeleciam com eles, projetando contribuir para a suposta inserção deles na linha evolutiva civilizatória.

Embora a escrita missionária prescindia de uma perspectiva indígena, ela alude aos processos de resistência e protagonismo dos povos indígenas nas relações interétnicas estabelecidas. Nesse caso, a interculturalidade crítica contribui à visibilização da perspectiva indígena nessas narrativas. Trata-se, portanto, de um exercício teórico e metodológico ancorado tanto nas discussões postas pelo coletivo de pesquisadores do giro decolonial, como da Nova História Indígena, vigentes no Brasil a partir da década de 1990, período posterior à promulgação da Constituição de 1988, marco fundamental para o encerramento da secular noção integracionista com que os povos indígenas eram tratados. No âmbito epistemológico, significa vislumbrar a negociação, a resistência e a adaptabilidade dos povos indígenas nos processos históricos assimétricos evidentes nas relações interculturais estabelecidas com os colonizadores e, quiçá, as suas próprias versões desses processos no intuito de “diminuir o silêncio, a invisibilidade e a irrelevância dos sujeitos indígenas na história oficial do Brasil” (BANIWA, 2023). Portanto, apesar de apresentar uma perspectiva ampla das missões protestantes no Vale do Araguaia no período delimitado, esse artigo contribui para os debates contemporâneos que envolvem os povos indígenas do Brasil.

Projetos civilizacionais

No âmbito do missionarismo protestante, havia, no início do século XX, a prática da cooperação, um princípio surgido no contexto do expansionismo protestante dos séculos XVIII e XIX. O princípio de cooperação entre as distintas instituições protestantes desembocou no movimento ecumênico moderno com vistas ao enfrentamento do catolicismo no século XIX, cujo início formal ocorreu após a Conferência Mundial de Edimburgo, em 1910. Nele, os países católicos eram desconsiderados como campos missionários por serem cristãos. Reagindo a isso, houve a efetivação de eventos com foco na América Latina e a intensificação do trabalho evangelizador neste continente, direcionados pela perspectiva de que a Igreja Católica fracassara na sua tarefa de cristianizar e civilizar as populações latino-americanas.

Em 1913, realizou-se a Conferência sobre Missões na América Latina e instituiu-se o *Committee for Co-operation in Latin América* (Comissão de Cooperação para a América Latina-CCAL), com sede em Nova Iorque (CLARK, 1923). Depois ocorreu o Congresso da Obra Cristã na América Latina, conhecido como Congresso do Panamá, ocorrido em 1916, cujo desdobramento foi a realização de outras conferências entre março a abril do mesmo ano em várias cidades latino-americanas: Lima [Peru], Santiago [Chile], Bueno Aires [Argentina] e Rio de Janeiro [Brasil]). “No protestantismo brasileiro, o Congresso desdobrou-se na organização de entidades de cooperação eclesiástica e nos debates referentes à busca da unidade das igrejas e à ocupação dos campos missionários para alcançar as pessoas não evangelizadas” (GONÇALVES, 2011), com ênfase na evangelização indígena.

Para isso, criou-se a Comissão Brasileira de Cooperação, em 1920, uma espécie de filial do Comitê de Nova Iorque, por causa da “necessidade da coordenação de forças e recursos, para evitar dispêndio inútil com o entelamento da obra missionária feita por agências diversas, e sobretudo, para o cultivo da suave unidade fraternal necessária” (BRAGA, 1917). Não se tratava de uma união *orgânica*, ou seja, “a fusão de todas as denominações em uma só corporação” e sim de “[u]nir no que fosse possível haver união para o combate do inimigo comum”. Isso significava cooperação em pontos de interesses comuns às igrejas, como em práticas assistenciais (hospitais, asilos, orfanatos), nas publicações, na imprensa e na educação com vistas ao atendimento dos interesses dos protestantes como evangélicos e não como presbiterianos, batistas ou metodistas. O intuito era transmitir a ideia de um protestantismo coeso e bem organizado, para fazer frente a preconceitos e preservar o caráter de cada instituição (O Jornal Batista, 1915).

A Comissão Brasileira de Cooperação constituiu-se, portanto, no “principal centro de coordenação e informação das igrejas evangélicas do Brasil” (MASSOTTI, 2007), o qual se tornou um lugar de planejamento e debate relativo às missões indígenas no país. Estava incluído no seu projeto missionário a instituição de uma biblioteca e de um arquivo especializado para atender as demandas do “problema indígena” e a cooperação, não apenas entre as igrejas e agências missionárias protestantes, mas também com os órgãos estatais no intuito de integrar os povos indígenas à sociedade nacional. Pelo princípio de cooperação, o Serviço de Proteção ao Índio,

instituído em 1910, fornecia informações e materiais sobre os povos indígenas no Brasil à Comissão, bem como possibilitava aos seus integrantes a visita *in loco* desses povos, sobretudo nos territórios indígenas situados nas regiões sul e central do país, atualmente cidade de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul, e Vale do Araguaia, no atual estado de Tocantins, como atesta a informação publicada n' *O Estandarte*, periódico presbiteriano, à época.

Em demanda aos sertões de Goyaz, em busca do indígena, para lhe prodigalizar o conhecimento da Verdade, e os benefícios da civilização social, no que estiver ao seu alcance, passaram por esta capital os dignos missionários Srs. Raymond Clark e John Clark, chegados de Nova York. A Missão a que estes evangelistas estão filiados e da qual são no Brasil representantes, intitula-se "Christian and Missionary Alliance", nova corporação que veio estabelecer-se no Pará. A Comissão Brasileira de Cooperação recebeu estes futuros pioneiros das terras goyanas e os conduziu ao escriptorio do Serviço de Protecção aos Indígenas, apresentando-os á Comissão Rondon, onde foram cordialmente recebidos, obtendo preciosas informações sobre o movimento desse utilissimo serviço. Os Srs. Clark seguiram para o Araguaia, pela Mogyana (*O Estandarte*, 1922, p. 29).

Essa aproximação entre SPI e instituições missionárias protestantes ficou evidente pela presença de representantes do órgão oficial nos eventos na década de 1920. A Conferência Regional, ocorrida no Rio de Janeiro em 1922, e o Congresso de Montevideu, no Uruguai, em 1925, contaram com a participação Luiz Bueno Horta Barbosa (inspetor do SPI e participante do Congresso como representante oficial do órgão indigenista) e dos botânicos Frederico Carlos Hoehne e Geraldo Kuhlmann. Sem impor obstáculo, Luiz Bueno Horta Barbosa, em 1919, já se posicionara quanto ao assunto ao afirmar que

o Serviço de Protecção aos Indios facultou aos religiosos de qualquer credo o acesso aos seus postos indígenas para o fim de exercerem ahi o seu culto. Essa faculdade será sempre concedida desde que os representantes dos diversos credos se limitem ao seu officio religioso sem nenhuma imposição ao selvícola (BARBOZA, 1919, p. 7).

No seu discurso, no evento de Montevideu (BARBOZA, 1947 [1925]), esclareceu os primórdios do problema indígena, originário do "encontro" entre portugueses e indígenas no litoral do território posteriormente conhecido como Brasil. Ainda nesse período, no século XVI, os primeiros passaram de "hóspedes" a "tiranos" guiados pelo "abuso da força bruta e a serviço da cobiça, da luxúria e de todos os desmandos das más paixões" (BARBOZA, 1947 [1925], p. 10). Se os primeiros colonizadores visavam a fundação de

feitorias para a exploração das riquezas naturais, sem se importarem com a “dissolução dos laços da fraca e incipiente ordem social que entre elas existia”, a vinda dos primeiros jesuítas “traziam a preocupação de conquistar as almas para a fé que professavam” concedendo-lhes “os benefícios da civilização de que eram, na época, os mais cultos representantes e os mais esforçados defensores” (BARBOZA, 1947 [1925]). Nesse, as ações jesuíticas, segundo Horta Barboza, se concentrava na proteção dos povos indígenas “contra os estragos e malefícios da cobiça, da concupiscência e da desmoralização dos conquistadores” e na modificação e desenraizamento das “primitivas crenças e opiniões dêsses povos” no intuito de “dar-lhes novas práticas, novos costumes e novas instituições”. Sintetizada na catequese, tais ações, na verdade, cumpriam o princípio intercultural integracionista malgrado porque “os padres nada pretendiam senão monopolizar em proveito da Ordem o trabalho forçado do índio” e porque, por meio das reduções, “despovoavam-se as terras do interior” onde “tudo desfechava afinal na morte inexorável e impiedosa nas reduções dos missionários” quando “a obra a realizar era fazê-los subir na escala da civilização os degraus que os separavam dos invasores de suas terras, não exterminá-los” (BARBOZA, 1947 [1925]).

Para Barboza, tanto na evangelização, como na proteção, o trabalho dos jesuítas não prosperou tendo em vista que, por um lado, nenhum povo à época se converteu ao catolicismo, não alcançando, por isso, a civilização; e, por outro, pelo elevado índice de povos exterminados no período. Para enfrentar essa situação, buscou-se, na esteira do projeto político iluminista José Bonifácio de Andrada e Silva prescrito nos termos de “*Justiça, não esbulhando mais os Índios, pela fôrça, das terras que ainda lhes restam e de que são legítimos senhores, e brandura, constância e sofrimento de nossa parte, que nos cumpre como a usurpadores e cristãos*” (BARBOZA, 1947 [1925], p. 16), a retomada desse projeto durante a primeira República pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, pelo Presidente Nilo Peçanha e pelo Ministro Rodolfo Miranda.

De acordo com Horta Barboza, essa “solução racional do multissecular problema indígena” deveria, inicialmente, focalizar a população não indígena para impedir as invasões das terras habitadas pelos povos indígenas para, em segundo momento, “iniciar a obra de aproximação que porá em contacto os representantes das duas civilizações, com visos de a mais adiantada prevalecer e substituir a mais atrasada” (BARBOZA, 1947 [1925], p. 20). Esse projeto ultrapassava, em sua perspectiva, a ambição de conquista religiosa para o cristianismo ou a ambição de aumento da riqueza do país pela mão de obra indígena, o que requeria “o desejo de pôr tôdas as riquezas e todo o poder das nossas indústrias ao serviço dessa gente, para que se lhe mitiguem as asperezas da vida presente e as dores da miséria passada” (BARBOZA, 1947 [1925]).

O posicionamento de Horta Barboza aludia à crítica à Igreja Católica no início do século XX em favorecimento da República e sua suposta alusão à modernidade e à modernização do país, aos quais acreditava vincular-se o protestantismo. Ao catolicismo, portanto, atribuía-se o atraso vigente no período imperial e “o suposto fracasso das missões católico-romanas em

cristianizar o continente” (WIRTH, 2008). Isso justificava a sua presença no Congresso uruguaiano num momento em que a Igreja Católica no Brasil vivenciava a suposta separação do Estado com a Constituição de 1981, cuja reaproximação oficial viria somente no governo de Getúlio Vargas após 1930.

No debate estava em pauta a efetivação missionária em territórios indígenas situados no então “campo missionário desocupado”, ou seja, onde não houvesse a presença/interferência consolidada de agentes evangelizadores católicos, pois “caso estivesse sob controle de padres, seria praticamente inatingível pelo missionário evangélico em missões.” (GONÇALVES, 2011). Nesse campo estariam incluídas regiões interioranas dos estados Goiás, Mato Grosso, Amazonas e Acre onde habitassem povos indígenas que seriam evangelizados por meio de abordagens industrial, econômica, educacional, médica e social. Ainda seria preciso atentar para a “facilidade de acesso ao local, o planejamento minucioso das ações, o meio de sustento dos trabalhadores nacionais, a aquisição de uma fazenda para a produção de alimentos e atividades educativas”.

De posse de informações privilegiadas, a liderança missionária protestante deu continuidade ao projeto evangelizador com a fundação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), em 1928, da qual se originou a Missão Evangélica Caiuá em Dourados, em 1929, cidade situada no atual estado de Mato Grosso do Sul, do consórcio das Igrejas Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente e Metodista. Configurou-se uma equipe de trabalho mista ao dispor de um agrônomo, um médico, um professor e um pastor, portanto uma equipe assistencialista e evangelizadora, sendo essa última a sua principal característica (COSTA, 2011).

A atuação conjunta das três igrejas brasileiras [Presbiteriana, Presbiteriana Independente e Metodista] na obra de catequese dos índios figurou como uma expressão do espírito cooperativo que permeava a mentalidade evangélica no Brasil e promovia empreendimentos nos quais se associavam ora personalidades representativas de várias denominações, ora forças organizadas eclesiasticamente (GONÇALVES, 2011, p. 265).

Ultrapassando o âmbito das igrejas, havia em atuação na América Latina na transição do século XIX para o XX, missionários pertencentes a agências de missões de fé ou de caráter interdenominacional, tais como a ACM (*Christian and Missionary Alliance*; ACM - Aliança Cristão e Missionária) e a EUSA (*Evangelical Union of South America*; UESA - União Evangélica Sul Americana), responsáveis por enviar missionários e missionárias para atuar nas regiões centrais do Brasil.

Missões protestantes

Se o ano de 1910 foi um marco na formalização do ecumenismo protestante, agências missionárias como a Aliança Cristã Mundial já atuavam na América Latina por meio de seus missionários. Além da evangelização dos católicos, considerados “pagãos”, eles focalizavam os povos indígenas, especialmente aqueles que acreditavam não terem sido influenciados pela evangelização católica. A região central do Brasil, mais especificamente o Vale do Araguaia, então norte do estado de Goiás, atual estado de Tocantins, foi visitada por missionários de agências distintas entre 1897 e 1920, sendo que as duas missões (inglesa e estadunidense) foram instauradas em 1925 e 1928, respectivamente.

As primeiras excursões eram de caráter exploratório, pois buscava-se primeiro conhecer a região e analisar a viabilidade de estabelecimento de base missionária protestante. Dos registros de tais viagens, o resultado foi a produção de extensos relatos publicizados no formato de relatórios ou livros para conhecimento dos financiadores de tais empreendimentos.

William Azel Cook (1909) e Raymond Brooke Clark (1923) eram missionários da Aliança Cristã e Missionária, uma instituição canadense que tinha como escopo a atuação em regiões sem a presença protestante, daí o paulatino interesse e investigação do “problema indígena” brasileiro buscando evangelizar povos indígenas da floresta amazônica ou do planalto brasileiro. Optaram por este último.

Ambos viajaram pelo Vale do Araguaia em períodos distintos (1897 e 1922, respectivamente), mas com o objetivo de conhecer o local em busca da melhor região para instalar uma base missionária e produziram, a partir de suas experiências e registros (dentre eles, alguns fotográficos), extensos relatos de viagem publicizados em livros com edição de 1909 nos EUA (*By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil*) e 1923 no Brasil (*Bananal or among pagan indians in Brazil*). Em suas viagens, eles entraram em contato com os povos *Iny* (Karajá, Javaé e Xambioá), Krahô e Xerente. W. A. Cook viajou ainda pelo estado de Mato Grosso e contatou os Bororo.

De maneira estratégica, a concepção missionária de Cook pautava-se no estabelecimento de uma base central que tivesse abrangência ampliada: atender todos os povos indígenas do rio Araguaia e seus afluentes. Necessário seria a aquisição de um terreno num lugar estratégico que, depois de estabelecida, deveria atrair indígenas e não indígenas. Na viagem de 1922, Raymond Brooke Clark afirmou ter encontrado o local pertinente para a instituição da Missão Industrial, de acordo com o modelo missionário desenvolvido pelos anglicanos entre os indígenas paraguaios (CLARK, 1923), estruturado em torno do ideal integracionista de civilização.

Outra agência missionária com claros interesses evangelizadores dos povos indígenas do Vale do Araguaia era a UESA, instituída em 1911 pela fusão de outras agências menores que já atuava na América Latina e, mais precisamente, no então estado de Goiás por meio de seus agentes Frederick Charles Glass e Archibald Macintyre. Os registros de suas reminiscências de viagens resultaram em quatro obras, sendo três de Glass (*A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a journey of investigation among the*

red-skin Indians of central Brazil, publicada em 1911 em Londres; *Adventures with the Bible in Brazil*, publicada em 1923 também em Londres, traduzida e publicada no Brasil com o título *Aventuras com a bíblia no Brasil* [s/d]; *Through Brazilian junglelands with the book*, com data de publicação desconhecida) e uma de Macintyre (*Down the Araguaya: travels in the heart of Brazil*, publicada em 1934 em Londres sendo traduzida e publicada no Brasil com o título *Descendo o rio Araguaia* em 2000). Ambos entraram em contato com os Karajá.

Diferentemente de Cook e Clark, que visionavam uma base missionária em lugar estratégico no Vale do Araguaia, a intenção de Glass era a de "estabelecer um centro permanente de esforços evangélicos entre os católicos, centro que constituísse uma base para o território indígena, que ficava situado na parte de trás" (GLASS, s/d). O lugar escolhido foi a Cidade de Goiás, então capital do estado de Goiás. Difundia-se o protestantismo entre os católicos e atendia aos interesses evangelizadores dos povos indígenas do Vale do Araguaia, algo que os aproximava dos missionários estadunidenses da ACM. Porém, a UESA apresentava uma perspectiva mais abrangente. Além dos povos indígenas do Vale do Araguaia, buscavam também atuar entre os povos indígenas da região do Alto Amazonas. Já no final da viagem de 1909, Glass acreditava ter encontrado o lugar ideal da missão: próximo ao rio das Mortes e ao rio Tapirapé.

Os critérios para tal escolha estavam na elevação do solo, a facilidade de acesso de outros povos indígenas (Javaé, Xavante, Tapirapé) e a presença de bancos de areia com os quais os indígenas estavam tão inseparavelmente conectados. No olhar missionário, toda a região era interessante por ser de fácil comunicação; ter solos férteis para cultivo de milho, arroz, batata-doce, cana-de-açúcar, mandioca e algodão; possuir trechos de pastos e madeira de excelente qualidade; e ser lugar de variedade de animais e peixes. A implementação da base missionária no Vale do Araguaia necessitaria de uma embarcação para o reconhecimento de outros rios e lugares onde os indígenas habitavam, além de facilitar a comunicação com Santa Leopoldina e o Pará (GLASS, 1911). Até então, faltavam recursos, tanto humanos quanto financeiros para o empreendimento.

Em 1919, Glass faria outra excursão pelo Vale do Araguaia, porém, pouco tempo depois deixaria o trabalho missionário da região central para atuar no nordeste brasileiro. A continuidade de seu trabalho ficaria a cargo de Archibald Macintyre que percorreria o mesmo caminho em 1920. Para esse, o missionário responsável pela evangelização indígena deveria morar entre os indígenas, mas reconhecia que as autoridades governamentais brasileiras eram contrárias a isso (MACINTYRE, 2000). Em 1920, *O Jornal Baptista*, periódico protestante, afirmou existir "bases em que o governo permite o contacto de pessoas extranhas ao serviço official com os indigenas, para proteger a estes da extorsão contra elles exercida por uma certa casta de missionarios" (*O Jornal Baptista*, 1920). Significava o posicionamento regulador assumido pelo SPI àquele período, sobretudo quando se referia à evangelização católica.

Mesmo distante, Glass questionava, em 1923, o desinteresse das grandes agências missionárias na evangelização da "grande raça indígena da

América do Sul” (GLASS, s/d.), visto não terem, até aquele momento, efetivado a base missionária entre os povos indígenas, ainda que houvesse os eventos e os debates do período.

As viagens de conhecimento de Glass e Macintyre desembocaram na fundação da Missão Protestante Inglesa, em 1925, no lugar conhecido como Furo de Pedra, onde depois surgiria a aldeia Karajá de Macaúbas, na região mais ao norte da Ilha do Bananal, antes mesmo da Missão Caiuá ao sul do país. Todavia, atendendo mais pessoas não indígenas que indígenas, sobretudo na área médica, a “Missão em Londres, reuniu-se e decidiu encerrar o trabalho na Ilha do Bananal, porque estava se tornando cada dia mais brasileiro o trabalho, enquanto nosso objetivo era alcançar os índios.” Isso ocorreu por volta de 1935.

Ainda sobre a evangelização dos povos indígenas do Vale do Araguaia por missionários protestantes temos o caso da Missão Protestante Estadunidense encampada pela Igreja Adventista do Sétimo Dia, motivada por Carlos Heinrich, médico-missionário, que passou a morar próximos aos povos indígenas do então norte do estado de Goiás, a partir de 1925. Sua atuação era incentivada pelas experiências missionárias que essa igreja exercia entre os povos indígenas que viviam nos arredores do Lago Titicaca e entre os Campa, em Chanchamayo, na bacia superior do Amazonas, no Peru (SPIES, 1926).

Carlos Heinrich convidou Alvin Nathan Allen para subsidiá-lo. As experiências deste o qualificavam, visto ter atuado na evangelização dos povos indígenas no Peru (MONTGOMERY, 1927; Revista Mensal, 1928). Em 1927, ele viajou pela região para conhecê-la e retornou no ano seguinte, em 1928, para a sua instauração em Piedade, ao sul da Ilha do Bananal. Estruturada a partir de uma escola, uma roça para subsistência e um local para tratamento de doenças comuns, a missão foi encerrada em 1934.

Tanto a Missão Inglesa quanto a Missão Estadunidense voltaram seus trabalhos para o povo *Iny* Karajá, com ambições de difundir entre outros povos do Vale do Araguaia seus projetos evangelizadores e civilizacionais. O modelo missionário pautava-se pelo estabelecimento de um lugar central, a base, para o apoio às atividades fossem religiosas (igreja), educativas (escola), médicas (hospital) ou de sobrevivência (roça), que servissem também para a atração dos povos indígenas. Por isso, a eles era facultado o livre acesso aos ambientes construídos na missão em busca de conquistar-lhes a confiança e simpatia, da mesma forma que havia a participação missionária em atividades nas aldeias, quando isso era permitido.

Mormente as missões protestantes do período em análise reporte aos sujeitos e instituições externas, Benedicto Odilon Propheta, brasileiro, representante da Igreja Batista, também excursionou pela região do Vale do Araguaia no mesmo ano de fundação da Missão Protestante Inglesa, em 1925. Seus registros foram organizados no formato de livros e publicados no Brasil: *Uma viagem memorável. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia* (1924) e *O indígena brasileiro (Expedição entre*

as tribus selvagens da Ilha do Bananal e norte de Matto Grosso, 1926). Entrou em contato com os povos Iny, Tapirapé e Xerente.

Embora participassem dos eventos em que se debatia a cooperação como base para a evangelização dos povos indígenas no Brasil e no continente latino-americano, as igrejas Batista e Adventista do Sétimo Dia, mantinham práticas e discursos independentes em virtude de seu escopo ideológico.

Já em 1910 (PROPHETA, 1910), B. O. Propheta tinha “um methodo razoável” de evangelização indígena “afim de evitar dispêndios sem bons resultados”, estruturado em torno da visita exploratória para definição do lugar apropriado, da determinação do número de missionários necessário, da aplicação do melhor método de trabalho e do cálculo orçamentário. Sem respaldo institucional, visto que alguns, entre estrangeiros e brasileiros, acreditavam fortemente “que o trabalho entre os indígenas é sem grande importância; que a raça indígena está prestes a desaparecer e amalgamar-se com os outros habitantes do paiz” (Actas e relatórios..., 1922), ele retoma seus posicionamentos e articulações publicizados n’*O Jornal Baptista* ao informar sobre a viagem feita em 1923 com claros objetivos de “descobrir local apropriado para estabelecer um instituto educacional para os nossos aborígenes que povoam o centro goyano”, num “empreendimento absolutamente nacional, ideado e subvencionado pelos baptistas brasileiros” no qual ele, B. O. Propheta, figurava como “Bandeirante Baptista” (*O Jornal*, 1923). Objetivo reiterado na edição do mesmo periódico em março de 1924 (*O Jornal*, 1924).

Embora o projeto previsse financiamento com recursos nacionais, o modelo institucional previsto por B. O. Propheta era o do Instituto Baptista Industrial Correntino (ou Colégio Agrícola), fundado em 1920 na cidade de Corrente, no sul do estado do Piauí, pela Junta de Missões Estrangeiras da Comissão Batista do Sul dos Estados Unidos. O caráter “industrial” desta instituição educativa pautava-se inicialmente pelo método pedagógico intuitivo, isto é, em “atividades desenvolvidas/aplicadas no contexto da região”, voltadas para a vida prática dos estudantes com o ensino de técnicas agropecuaristas para os meninos e curso doméstico para as meninas, compondo assim o quadro de uma formação “simples” (para uso cotidiano) e de uma formação “complexa” em torno de um currículo diversificado (para atender quem quisesse continuar os estudos em outro lugar) (NOGUEIRA, 2014).

Em 1924, ele se desligou da evangelização indígena alegando questões particulares, mas permaneceu divulgando registros sobre os povos indígenas, sobretudo concernente ao povo Tapirapé. Em que pese a não efetivação de uma missão entre os povos indígenas do Vale do Araguaia no período em análise pela Igreja Batista, possivelmente ela atuou na região após o encerramento das atividades das missões inglesa e estadunidense.

Territorialidade

Durante o período que conviveram no mesmo espaço, a então região norte do estado de Goiás, os missionários católicos (dominicanos) e protestantes estabeleceram uma territorialidade no sentido de buscar o controle sobre o lugar e as pessoas dali, sobretudo os povos indígenas. A evangelização dominicana iniciou-se em 1886 em Porto Imperial (atual cidade de Porto Nacional, no estado de Goiás, atual estado do Tocantins) e em 1896 na cidade de Conceição do Araguaia, no estado do Pará, tendo por base o Arraial ou a povoação cristã e a Aldeia ou a povoação indígena. Com destaque à evangelização na Aldeia, o foco estava nas crianças indígenas:

O plano dos missionários seria, pois, de subtrair bem cedo as crianças de ambos os sexos à influência do meio em que nasceram, impedi-las de contraírem os hábitos da vida selvagem, e lhes inculcar ao contrário, os da vida cristã, dar-lhes, com a instrução religiosa, o ensino elementar que se dá nas escolas primárias, e depois quando estiverem na idade de casar, formarem famílias cristãs que se fundam à massa da população já civilizada. Desta maneira, o elemento selvagem se extinguirá por si mesmo, e depois de duas ou três gerações, a tribo se achará incorporada, ao mesmo tempo, não só à Sociedade como à Igreja. (GALLAIS, 1954, p. 102-3).

O ideal integracionista determinava a tônica da evangelização para meninos e meninas indígenas por meio do contato direto com eles, procurando conquistá-los. Atraídos para a sede da missão, as crianças seriam cristianizadas e instruídas nos moldes escolares ocidentais sendo coagidas a negar a ancestralidade, a cultura, a cosmologia, a língua materna. O reverberar disso seria o apagamento do “ser indígena” pelo processo de assimilação geracional até a plena integração no giro civilizacional. A perspectiva é de que esse ideal evangelizador fosse replicado em outras partes do Vale do Araguaia, como na Ilha do Bananal, para “contrabalançar os efeitos nocivos dos Protestantes, sempre empenhados em firmar-se nesse território” (AUDRIN, 1946). De passagem pela região em 1920, antes do estabelecimento da Missão Protestante Inglesa, Macintyre afirmou: o “norte de Goiás é dominado pelos frades dominicanos. Uma presença perceptível, para ele, em virtude da escola e da “grande e inacabada igreja no centro da cidade, [...] de longe a mais imponente neste Estado de Goiás” (MACINTYRE, 2000). Fato que não o impediu de tempos depois, coordenar a Missão Protestante Inglesa mais ao norte da Ilha do Bananal, embora essas relações não tenham sido amistosas, visto as estratégias dos primeiros para a não permanência deles na região.

Dentre as estratégias discursivas estavam a acusação de heresia, de exercerem a prática ilegal da medicina e de difundir boatos entre a população atendida pelos protestantes, fossem na área da religião ou da saúde.

Algumas mulheres pareciam estar com medo e percebemos que elas estavam aguardando a visita de um padre e temiam que ele chegasse e as encontrassem ouvindo nossa mensagem, pois elas estavam proibidas de assistir nossas reuniões. Ouvimos dizer que havia mais pessoas enfermas no interior da mata, e por isso partimos a pé a fim de visita-las. Ao chegarmos numa casa, a família veio à porta, olharam desconfiadamente e ficaram sem saber se convidavam a entrar ou não. Dissemos ter vindo para ajudar o homem da casa que se encontrava doente, foi então que eles permitiram que entrasse, e examinasse o doente e lhe ministramos remédios; mesmo assim sentimos que não éramos bem-vindas (WILDING, 1979, p. 28).

No âmbito prático, havia a imposição de dificuldades para usufruir de serviços como o dos correios (WILDING, 1979). Quanto às estratégias políticas, os dominicanos reivindicavam providências das autoridades governamentais no sentido de expulsá-los da Ilha do Bananal, lançando mão de um discurso que apontava para o perigo de uma invasão imperialista de agentes anglo-saxões no Brasil. Dom Domingos Carrerot, num relatório endereçado ao Presidente do estado de Goiás, em 1925.

[a]visava energeticamente o Governo Goiano, e por seu intermédio o Governo Federal, a respeito do perigo da invasão norte-americana, nesse torrão magnífico do Brasil. Pedia providências urgentes para se opôr à ação dos ministros protestantes, que experimentavam localizar-se, sob pretexto de evangelização, nos pontos melhores da Ilha (AUDRIN, 1946, p. 220).

Uma década depois da primeira publicação contestando a presença protestante no “território eclesiástico” dominicano, a revista “Mensageiro do Santo Rosário” fazia referências aos batistas, metodistas e adventistas como invasores, não apenas no sentido religioso, mas também no tocante à soberania nacional, havendo a necessidade de alertar o Estado nos seguintes termos: “Não se iludam certas autoridades fracas ou complacentes diante dessas investidas de adventícios insidiosos, ambiciosos e audazes. O bem público, a união nacional, a paz, tanto os bons costumes e a Religião estão em jogo e em perigo” (Revista Mensageiro apud ROBERTO, 1983).

Tanto o “território eclesiástico” como o “campo missionário” traduzem a área geográfica de ação de determinado grupo de missionários, enquanto a estação [ou base] missionária era o local onde residia um ou mais missionários. No período em análise, houve o estabelecimento de uma territorialidade que, por um tempo, sucumbiu mediante o encerramento das atividades dos missionários protestantes, tanto a do norte, mais próximo da Obra Catequética de Conceição, a missão dominicana, como a do sul da Ilha do Bananal. Para Rettie Wilding, médica-missionária da Missão Protestante Inglesa, “os padres viviam gabando que jamais consentiriam que um

missionário ficasse ali” dado “que o bispo de Conceição tinha comprado a Ilha do Bananal” (WILDING, 1979).

Quando as missões protestantes citadas nesse artigo encerraram suas atividades no Vale do Araguaia, alegou-se, dentre outras razões, o combate dos dominicanos à prática protestante exercida em seu “território eclesiástico”, em nome da primazia e da exclusividade da evangelização dos povos indígenas do Vale do Araguaia. No caso da Missão Inglesa ainda havia a diminuição do montante financeiro destinado a custeá-la, com a morte do patrocinador escocês, “doador do dinheiro para a construção do Hospital” (WILDING, 1979), em 1932. Ambas compreendiam que o resultado atingido não fora o esperado, ou seja, a baixa ou nenhuma adesão dos indígenas à cosmologia protestante.

Considerações finais

A análise das atividades missionárias protestantes por meio da interculturalidade crítica deve permear preponderantemente o protagonismo indígena e suas trajetórias de negociações e adaptabilidade em face das relações interétnicas impostas pelos não indígenas. A documentação histórica demonstra, abundantemente, as estratégias de isolamento voluntário (ARAÚJO; NAZARENO, 2023) por povos indígenas, como os Javaé da Ilha Bananal, durante a expansão colonizadora em territórios interioranos do Brasil, sobretudo em finais do século XIX e primeira metade do XX.

Numa perspectiva de larga duração, as pesquisas aludem à resistência indígena à secular evangelização por missionários católicos (NASCIMENTO; NAZARENO; BAINES, 2023), possibilitando aos povos indígenas, entre outras estratégias, a apropriação de códigos ocidentais como mecanismos de luta e de resistência mediante o constante assédio de atores externos que buscavam o apagamento de suas cosmologias (ARAÚJO; NASCIMENTO, 2023). Resistir implica, portanto, na adaptabilidade nas novas relações produzidas, quando, conscientemente, participam das atividades evangelizadoras e civilizacionais com vistas ao aprendizado e atuação no novo contexto em que as relações estabelecidas são assimétricas, mas não passivas.

Remontar as fontes históricas concernentes às missões protestantes entre os povos indígenas é pertinente no sentido de demonstrar a resistência, a luta, a potência e o protagonismo indígena, não apenas na primeira República, mas, sobretudo, na longa história de colonização do Brasil.

Referências bibliográficas

Actas e relatorios da Convenção Baptista Brasileira realisada com a Primeira Igreja Baptista do Rio em 21 a 25 de junho, 1922. *Junta de Escolas Dominicaes e Mocidade Bapstista*. Rio de Janeiro, p. 28, 1922.

Almeida, Maria Regina Celestino de. **Os índios da história do Brasil**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves; NAZARENO, Elias. **“Isolamento voluntário” e protagonismo do povo Javaé, da Ilha do Bananal, atual estado do Tocantins-Brasil (1896-1923)**. *História Revista*, Goiânia, v. 27, n. 2, p. 26–48, 2023.

AUDRIN, J. M. **Entre sertanejos e índios do norte**. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1946.

BANIWA, Gersem. **História Indígena No Brasil Independente: da ameaça do desaparecimento ao protagonismo e cidadania diferenciada**. *Revista De Teoria Da História* 26, nº 1, 9-32, 2023.

BARBOZA, Luiz Bueno Horta. **O Serviço de Protecção aos Índios e a “História da Colonização do Brazil”**. Rio de Janeiro: Typ. Do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C. 1919.

BARBOZA, Luiz Bueno Horta. **O problema indígena do Brasil**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1947. Texto originalmente produzido para a conferência realizada no Atheneu de Montevideu (Uruguai) em abril de 1925.

BRAGA, Erasmo. **Pan-americanismo: aspecto religioso. O Relatório e Interpretação do Congresso de Acção Christã na America Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916**. Nova York: Sociedade de Preparo Missionário funcionando nos Estados Unidos e Canadá, 1917.

CLARK, Raymond Brooke. **Among pagan indians in Brasil**. São Paulo: Imprensa Methodista, 1923.

COOK, William Azel. **By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil**. Ohio: EUA, The Werner Company, 1909.

COSTA, Eber Borges da. **Tapeporã – caminho bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul - 1972 a 1979**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) Faculdade de Humanidades e Direito. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.

GALLAIS, Estevão Maria. **Uma catequese entre os índios do Araguaia**. Salvador, Editora Progresso, 1954.

GLASS, Frederich Charles. *Aventuras com a Bíblia no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica Limitada, s/d.

GLASS, Frederick Charles. **A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a journey of investigation among the red-skin Indians of central Brazil**. Londres: South American Evangelical Mission, 1911.

GLASS, Frederick Charles. *Through Brazilian jungles with the book*. Londres, Pickering & Inglis, s/d.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

MACINTYRE, Archie. **Descendo o rio Araguaia**. Contagem-MG: AME Menor, 2000.

MASSOTTI, Roseli de Almeida. **Erasmus Braga e os valores protestantes na educação brasileira**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2007.

Missões aos indígenas. **O Estandarte**. Orgam Presbyteriano Independente. Factos e noticias, São Paulo: 16 de novembro de 1922, ano 30, n. 46, p. 29.

Missões aos indígenas. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1920, ano 20, n. 30, p. 9.

MONTGOMERY, O. **Visiting South America**. *Review and Herald*, Washington, D. C: 21 de abril de 1927, v. 104, n. 16, p. 11.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. **Protagonismo indígena na capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente às políticas indigenistas no século XVIII**. Tese (Doutorado em História) PPGH, UFG, Goiânia, 2019.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle; NAZARENO, Elias; BAINES, Stephen Grant. **The failure of indigenous settlements in the Captaincy of Goiás**. *Diálogos Latinoamericanos*, [S. l.], v. 32, p. 83–93, 2023.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle; ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **Entre violações e resistências: povos indígenas em Goiás e os projetos colonizadores de evangelização**. In: *Goiás +300 Reflexão e Ressignificação - V. 6 Povos Originários*, organizado por Poliene S. S. Bicalho, Marlene Ossami de Moura e Vanessa Hãtxu Iny-Karajá. Goiânia-GO: Edições Goiás + 300, p. 113-132, 2023.

NAZARENO, Elias. **Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade**. *Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens*, v.02, n.02, p. 32-49, 2017.

NOGUEIRA, Teresinha de Jesus Araújo Magalhães. **Instituições confessionais em Corrente/Piauí – história e memória: práticas educativas e formação de professores**.

Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina-PI, 2014.

O Jornal Baptista. Rio de Janeiro: 30 de dezembro de 1915, ano 15, n. 49, p. 4-5.

PROPHETA, Benedito Odilon. **Primeiros passos entre os Índios de Goyaz**. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro: 01 de setembro de 1910, ano 10, n. 33, p. 6.

PROPHETA, Benedito O. **Uma viagem memorável. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário**, Rev. Benedito O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia. Bahia, 1924.

PROPHETA, Benedito. **O indígena brasileiro**. Bahia, Nova Graphica, 1926.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*, organizado por Edgardo Lander. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, p. 227-278, 2005.

Religião. Evangelismo. *O Jornal*, Rio de Janeiro: 18 de dezembro de 1923, ano 5, n. 1518 p. 7.

Religião. Evangelismo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 9 de março de 1924, ano 6, n. 1590.

Revista Mensal, São Paulo: agosto de 1928, v. 23, n. 8, p. 16.

ROBERTO, Maria Fátima. **Salvemos nossos índios**. Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana Francesa entre índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - – Unicamp, 1983.

SPIES, F. W. **Nossos Selvicolas**. Revista Mensal, São Paulo: v. 21, n. 7, p. 9, julho 1926.

STAUFFER, David Hall. **Origem e fundação do Serviço de Proteção aos índios**. Revista de História v. 18, n. 37, p. 78, 1959.

STAUFFER, David Hall. **Origem e fundação do Serviço de Proteção aos índios**. A reação contra o extermínio dos índios. Publicidade danosa no estrangeiro. Revista de História, v. 21, n. 43, p. 175, 1960.

WALSH, Catherine. (Org). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**, Tomo I, Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Serie Pensamiento decolonial, p. 23-68, 2013.

WILDING, Rettie. **Sorrindo em lágrimas**, Goiânia: Casa Editora Aplic, 1979.

WIRTH, Lauri Emilio. **Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais**, Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, jan/jun, p. 105-125, 2008.

Recebido em: 02/04/2024* Aprovado em: 22/06/2024* Publicado em: 31/12/2024

“A GENTE CAMINHA COM A NOSSA HISTÓRIA”: RETOMADA KAINGANG GÃH RÉ NO MORRO SANTANA, PORTO ALEGRE

EDUARDA HEINECK FERNANDES¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-5220-2518>

RESUMO: *Este artigo analisa o processo de territorialização e as dinâmicas de sociabilidade dos Kaingang na Retomada Gãh Ré, a partir de situações etnográficas específicas e de uma análise conjuntural. Em outubro de 2022, indígenas kaingang retomaram seu território ancestral no pé do Morro Santana, zona leste de Porto Alegre. A estratégia adotada pelos indígenas foi recorrer a um imóvel que apelasse à função social da terra, além de ativar as redes de parentesco e de aliança para ação política. A partir de pesquisa bibliográfica e etnográfica, este artigo investiga como as lutas pela retomada da terra moldam as redes de sociabilidade, enfatizando o papel do parentesco e da memória dos mais velhos na organização das ações de retomada.*

PALAVRAS-CHAVE: *Kaingang, retomada de terras, processo de territorialização, Morro Santana, sociabilidade.*

ABSTRACT: *This article analyzes the process of territorialization and the dynamics of sociability among the Kaingang in the Retomada Gãh Ré, based on specific ethnographic situations and a contextual analysis. In October 2022, Kaingang reclaimed their ancestral territory at the foot of Morro Santana, in the eastern zone of Porto Alegre. The strategy adopted by the indigenous group was to focus on a property that appealed to the social function of land, while also activating kinship and alliance networks for political action. Drawing on bibliographic and ethnographic research, the article investigates how land retakings struggles shape networks of sociability, emphasizing the role of kinship and the memory of elders in organizing reclamation efforts.*

KEYWORDS: *Kaingang, land retakings, territorialization process, Morro Santana, sociability.*

¹ Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. Cientista Social pela UFRGS e bacharela em Relações Internacionais pela ESPM-Sul. Pesquisadora integrante do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS-UFRGS) e do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi/PPGAS-UFRGS).

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

Introdução

Nos últimos anos, a antropologia brasileira tem dado especial atenção aos processos de recuperação territorial empreendidos por povos indígenas de Norte a Sul do país (Oliveira, 2022). Atualmente, alguns desses processos são conhecidos como retomadas de terra, um fenômeno que extrapola as pressões do movimento indígena para que o Estado demarque seus territórios (Alarcon, 2019). Por exemplo, Maréchal (2021) compreende as retomadas como ações diretas decoloniais.

É a partir destes entendimentos, e de um trabalho de campo iniciado em outubro de 2022, que este artigo toma corpo. Antes de apresentar alguns achados da pesquisa, exponho brevemente o contexto histórico social da Retomada Gãh Ré, assim como o percurso metodológico do trabalho.

Para os Kaingang do Rio Grande do Sul o Morro Santana é sagrado, pois evoca a memória ancestral dos mais antigos. Os indígenas se relacionam de diversas formas com o território: é ali onde os umbigos e os antepassados kaingang estão enterrados. É ali onde estão as ervas e os remédios (*vênh-kagta*) que mantêm os corpos kaingang fortes (Maréchal, 2017), além da taquara e do cipó, elementos centrais na reprodução social kaingang. A denúncia da destruição de seu território é feita há décadas, seja através de pedreiras para extrativismo mineral, duplicação de avenidas e o crescente avanço da fronteira imobiliária (Teia dos Povos, 2022).

Há muitos anos, os Kaingang lutam por sua permanência no território, seja através dos tradicionais acampamentos nas décadas de 1970/80, do pedido protocolado, em 2009, na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) para a Identificação, Caracterização e Delimitação da Terra Indígena no Morro Santana, ou de outras tentativas de recuperação territorial realizadas por famílias kaingang, em 2010 (Retomada Non Gá). Abordaremos esses pontos adiante.

Em 18 outubro de 2022, guiados por Iracema Gah Té, *kujà* e cacica da Retomada, os povos Kaingang e Xokleng² retomaram seu território ancestral no sopé do Morro Santana, sendo batizado de Gãh Ré, em homenagem ao avô da cacica, que em sonho lhe mostrou os caminhos para lutar pela preservação do território e do modo de vida tradicional kaingang. A área retomada estava sem função social há mais de 40 anos e tinha como pretensos donos os *maioneses*³, como passaram a ser chamados. Os *maioneses* conseguiram, a partir do afrouxamento da legislação ambiental, a licença para a construção de um condomínio com 11 torres, 714 apartamentos e 865 vagas de estacionamento. O terreno que era uma Área de Preservação Permanente (APP), passou a ser considerado “área de ocupação intensiva”, autorizando a construção no local (Teia dos Povos,

² Cabe pontuar que quando falo da ação retomada, me refiro às populações Kaingang e Xokleng – povos do tronco linguístico Macro-Jê –, pois ambos estavam presentes no “início” do processo de recuperação territorial. Em janeiro de 2023, por conta de concepções diferentes, os Xokleng saem da Retomada. Portanto, foi delimitado como população interlocutora os indígenas Kaingang. Os Xokleng aparecem em alusão aos primeiros meses do processo de retomada.

³ Corruptela do sobrenome de uma família de banqueiros, que faliu e deu calote na população gaúcha nos anos 1970/80, além de possuir uma íntima relação com coronéis e generais do período da Ditadura Militar e o esbulho de terras indígenas no Paraná.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

2022). É nesse contexto de luta pela preservação da mata nativa e dos olhos d'água (*goj ror*), catapultado por uma tentativa de reintegração de posse onde residia a família de Gah Té, somado à reivindicação de um espaço para que as futuras gerações possam crescer e reproduzir o modo de vida dos *kofá*, os antigos kaingang (Maréchal *et al.*, 2022), em que emerge a Retomada Gãh Ré.

Percurso metodológico

Inspiro-me em Abu-Lughod (2018) e sua proposta de uma *etnografia do particular*, que caminha para perturbar o conceito de cultura e suas homogeneizações. É sempre um desafio elaborar quando começou esta etnografia. Apoio-me na noção de Peirano (2014), entendendo tratar-se de uma escolha arbitrária de quem está pesquisando. Para fins formais, uso a data de 18 de outubro de 2022, dia da ação retomada. De lá pra cá, participei de ações diretas, vigílias, encontros, assembleias, mutirões, momentos felizes e tensos na Retomada. Em certo momento, acabei ficando mais próxima das pessoas que desenvolvem essa pesquisa comigo. Também precisei me afastar para tentar elaborar o que foi vivido. Atualmente, já são dois anos que compartilhamos dessa relação, de amizade e de pesquisa.

No começo da ação, muitas pessoas estavam acampadas no território, indígenas e não indígenas. Os primeiros dias de ações diretas, como retomadas, são cruciais para o futuro do movimento. Com o passar do tempo, as relações vão mudando, algumas seguranças mínimas são garantidas aos indígenas e meu retorno ao território se dá para visitas, comemorações e trabalho de campo.

Por fim, destaco a revisão da bibliografia acerca do fenômeno das retomadas, conflitos fundiários, processos de territorialização e questões específicas relacionadas a esta coletividade kaingang, além da observação participante, que serviu para qualificar aquilo que foi observado, através da experiência na vida social kaingang. Quando convidei os Kaingang para pesquisarem comigo, estávamos na volta do fogo, mateando e jogando pife. Gah Té me emprestou um livro, que havia recebido de presente de vizinhos que atuam na Biblioteca Comunitária do Morro Santana: “Acho que vai ajudar na tua pesquisa” (Gah Té, 2023, caderno de campo). Este artigo, portanto, é resultado de uma primeira parceria de pesquisa construída no âmbito da monografia do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Ciências Sociais.

Figura 1. Gah Te e sua neta Vênh Fej; livro sobre o Morro Santana



Fonte: Acervo pessoal (2023)

Morro Santana, território ancestral: processos de territorialização

Ao longo dos séculos, vemos a expansão das fronteiras coloniais e nacionais sobre as terras tradicionalmente ocupadas. É dizer que tais terras foram transformadas de territórios culturalmente construídos em fatores produtivos (Alarcon, 2019), como mecanismo de exploração da terra e dos povos. O regime de concessão de terras do Império Português está na base da expansão do que hoje conhecemos por latifúndio, das *plantations*, com intuito de “povoar” o território e de criar condições para o cultivo.

A concentração fundiária e as disputas por terra são um problema histórico brasileiro, no qual indígenas, quilombolas, camponeses e demais comunidades tradicionais engajam-se na resistência contra o esbulho sofrido desde o período colonial e que, até hoje, recebe novas roupagens – como o agronegócio, o garimpo, a especulação imobiliária, dentre muitas outras. No marco da corrida imperial do século XVIII, Gastal (1995) – do livro que Gah Té me emprestou –, aponta que a coroa portuguesa instituiu no extremo Sul do Brasil extensas concessões de terras para assentamento de colonos, visando protegê-las dos avanços da coroa espanhola.

No Morro Santana não foi diferente. O local é comumente referenciado ao mito fundador da cidade de Porto Alegre, a partir da fundação da Sesmaria de Sant'Anna, no século XVIII. Foi ali que o colono português Jerônimo de Ornellas construiu sua fazenda, o Rincão do São Francisco, utilizando os conhecimentos geográficos dos povos indígenas que ali viviam sobre qual seria o local mais adequado para a edificação (Silva, 2023).

A ideia de terra tradicionalmente ocupada remete ao uso comum dos recursos e aos formatos próprios de ocupação do território, constituindo o que Almeida (2008) chama de *territorialidades específicas* que, devido à luta do movimento indígena, ganharam reconhecimento jurídico na Constituição de 1988. A partir dos processos de territorialização, essas terras são entendidas como tradicionais, pois mobilizam a sociabilidade – conceito que se mostrou central para pensarmos a Retomada Gãh Ré, pois, a partir de Barth (2011) e de Oliveira (1998), vejo como os Kaingang articulam sua identidade étnica como um tipo organizacional, construído na relação entre território e organização social.

Como processos de territorialização me refiro aos processos que reorganizam as estruturas sociais, a partir da criação de uma nova unidade sociocultural por meio da mobilização de uma etnicidade diferenciada (Oliveira, 1998). Destaco também a constituição de mecanismos políticos específicos, a negociação das dinâmicas de poder e do uso dos recursos ambientais, assim como uma reelaboração em termos culturais da relação da coletividade com o passado. As dinâmicas de territorialização extrapolam a ocupação física do território, agindo na reconstrução das práticas tradicionais, das identidades étnicas e da própria organização social (Oliveira, 1998).

As retomadas de terra atuam como uma “abertura de caminho” para as gerações futuras, como conta a pesquisadora kaingang Angélica Domingos (2022). Não à toa, os mais velhos estavam ansiosos pela abertura da escola tradicional da Retomada Gãh Ré, pois os mais jovens têm falado cada vez menos o idioma kaingang. Vemos, portanto, como as retomadas extrapolam a questão territorial, relacionando-se com aspectos mais amplos da resistência indígena (Alarcon, 2019), de afirmação do modo de vida tradicional e de uma relação diferenciada com o território.

Para Gah Té, a retomada tem forte conexão com a preservação de seu território ancestral, a partir dos ensinamentos de seu avô para manter a mata em pé e as nascentes (*goj ror*) protegidas. Nas palavras da cacica, as retomadas buscam “fazer diferente”, em alusão às formas políticas adotadas pelas lideranças clássicas, em sua maioria masculinas, que, por exemplo, arrendam terra. Vale recuperar o percurso da família de Gah Té, junto de algumas outras famílias kaingang que, nos anos 1980, foram expulsas da Terra Indígena (TI) Nonoai por oporem-se ao arrendamento de terra para monocultura de soja e para exploração de madeira (Maréchal, 2021). A questão do arrendamento⁴ de terras é um ponto central para pensarmos nos conflitos fundiários em terras já demarcadas, inclusive, para compreendermos que, mesmo quando demarcadas, as terras indígenas ainda são alvo de exploração, daí o potencial político de ações diretas como as retomadas.

Quando os indígenas expulsos da TI Nonoai chegaram em Porto Alegre, nos anos 1980, foi no Morro Santana que as famílias buscaram

⁴ O arrendamento de terras é, *grossa modo*, a entrega da terra – cujo usufruto é somente dos povos indígenas – para que terceiros a explorem, mediante uma remuneração. No caso brasileiro, as terras indígenas são bens da União e, de acordo com a Constituição de 1988, tal direito (dos povos sobre o território) é inalienável, estando indisponível a terceiros.

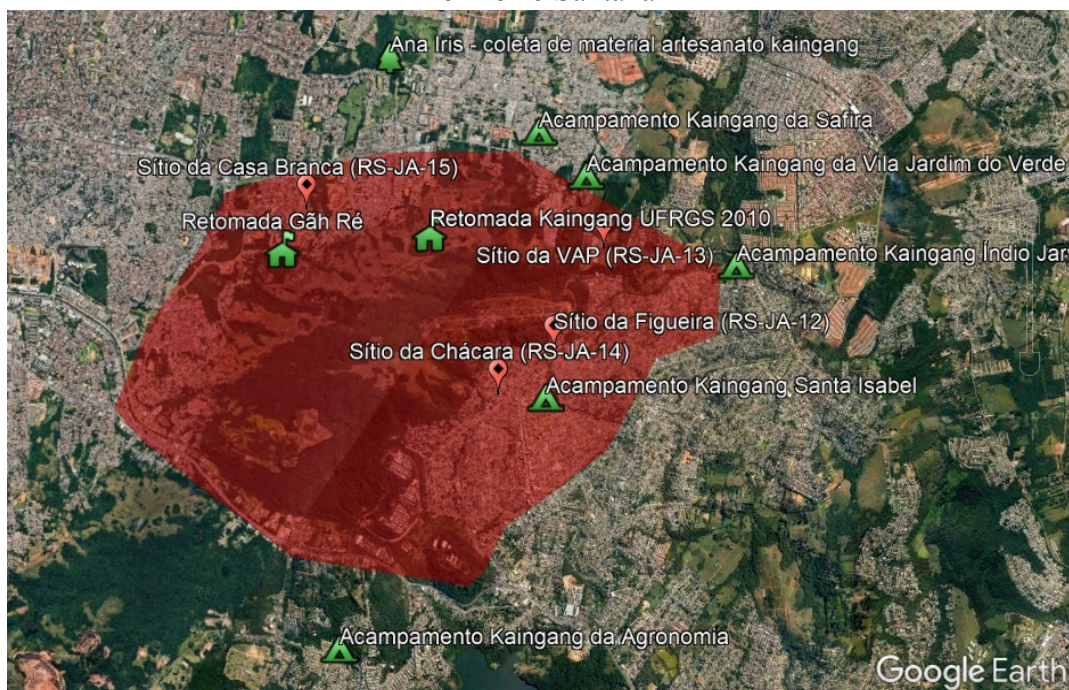
FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

moradia, iniciando os acampamentos kaingang nos bairros Jari (Viamão), Passo Dornelles e Agronomia, e também originando a Vila Safira (Maréchal *et al.*, 2022). Conversando com os Kaingang, percebi como o Morro Santana aparece na memória coletiva, pois é comumente referenciado como um território habitado e frequentado pelos antepassados ao longo dos séculos. Angélica também contou que quando chegou da TI Votouro, buscou residir nas proximidades do morro, por ser um local de referência para os Kaingang. A presença da Retomada Gãh Ré, depois de anos de luta, permite que essa relação com o passado se atualize: uma tradicionalidade contada pelos mais velhos e uma tradicionalidade forjada nos novos arranjos do cotidiano, na *territorialização*.

Gah Té conta que, quando vinha de Nonoai para Porto Alegre, ela e sua família costumavam acampar no Morro Santana e, muitas vezes, encontravam com outros Kaingang que passavam por ali. A mobilidade e a circularidade são elementos importantes da territorialidade kaingang (Tommasino, 1995; Maréchal, 2017; 2021; Domingos, 2022) e o trânsito de indígenas pela área do Morro Santana é uma dinâmica social que se relaciona com diversas práticas dos Kaingang, como caça, coleta, venda e troca de artesanatos.

O mapa abaixo mostra a sobreposição dos sítios arqueológicos cadastrados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) com os tradicionais acampamentos kaingang na região do Morro Santana, além das duas retomadas (Non Gá, de 2010, e Gãh Ré, de 2022). O entrecruzamento das áreas pode ser explicado pelo fato de que o antigo Caminho do Meio (hoje, Avenida Protásio Alves), estrada que leva até Viamão, já era uma rota conhecida pelos povos originários que viviam na região, assim como pelos primeiros colonos que ali se assentaram (Maréchal *et al.*, 2022).

Figura 2. Sobreposição dos Sítios Arqueológicos e dos Acampamentos Kaingang no Morro Santana



Fonte: Preserve Morro Santana (2022)

Os processos de territorialização kaingang, no território reivindicado pela Gãh Ré, caracteriza o que Almeida (2008) chama de *territórios de pertencimento*, pois são concebidos pela mobilização de livre acesso aos recursos necessários para a reprodução social do grupo em diferentes tempos históricos. Nota-se também como os eventos históricos se entrelaçam à memória coletiva kaingang nas lutas por terra e o apagamento da presença indígena nesses eventos é mais um braço da colonialidade do poder (Quijano, 2009), enquanto regime eurocêntrico de monopólio do conhecimento e da autoridade.

Gãh Té conta que seu tataravô lutou ao lado do governo brasileiro na Guerra dos Farrapos, em troca de terras para seu povo. A partir de seus conhecimentos, foi montado no Morro Santana um ponto de observação para que as tropas farrapas tivessem vantagens táticas sobre seus inimigos, baseando-se nos conhecimentos indígenas sobre o território – assim como fez o colono Jerônimo de Ornellas, um século antes. A aliança entre indígenas e o governo brasileiro resultou na criação da TI de Nonoai, em 1850, mas, segundo a cacica, o acordo era uma porção de terra muito maior que iria até Passo Fundo (Maréchal *et al.*, 2022).

Além da importância histórica do Morro Santana, o território é comumente referenciado como uma área com grande potencial ecológico e arqueológico da cidade. Em parecer antropológico, foram ressaltadas evidências etno-históricas da presença de povos Macro Jê – Kaingang e Xokleng – no local. Essas evidências se materializam em relatos históricos, resquícios arqueológicos, pesquisas antropológicas, narrativas orais e de memória coletiva dos sujeitos envolvidos (Maréchal *et al.*, 2022).

A motivação para a ação retomada é a memória dos mais velhos, honrando sua presença no território ancestral: “a gente retomou porque nossos mais velhos tavam aqui, porque nossos umbigos tão enterrados aqui” (Gah Té, 2023, jogando pife, caderno de campo). O local onde os umbigos kaingang são enterrados é considerado sagrado, pois compõe uma relação de integração do corpo com o território: a pessoa passa a ter a missão de retornar ao local no futuro (Maréchal *et al.*, 2022). Os umbigos de dois dos filhos de Gah Té foram enterrados ali, próximos a uma *fàg* (araucária) plantada pela cacica há 25 anos. O umbigo de sua neta também foi enterrado no morro, com uma *fàg* (araucária) plantada por cima. Importante recuperar outra dinâmica do processo de territorialização na Gãh Ré: o reflorestamento do morro com espécies nativas, como as *fàg*, que compõem um importante marco da territorialidade kaingang. Angélica me falou que “onde tem araucária, tem Kaingang”.

A introdução de espécies exóticas, como o pinus e o eucalipto, dificultam o brotamento das espécies nativas – criando uma floresta de monocultura –, o que corrobora para a destruição das marcas territoriais kaingang, pois apaga a presença indígena no território (Maréchal *et al.*, 2022). Como uma prática de demarcação, Gah Té escolheu simbolicamente a *fàg* para o primeiro plantio no território retomado, durante o mutirão de construção da horta comunitária: “pra proteger essa terra, daqui 25 anos estará dando comida para nosso povo e pra sociedade” (Gah Té, 2022, após plantio e conversa com a *fàg*, caderno de campo).

A ideia de reflorestar o Morro Santana contrasta com os projetos históricos de exploração e de apagamento das marcas dos indígenas no território. Por ora, me deterei em historicizar, brevemente, alguns processos que ocorreram na face norte do Morro Santana, onde hoje está situada a Retomada Gãh Ré. Posteriormente, passarei para a face sul, onde está o Campus do Vale da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e a Retomada Non Gá, de 2010, que durou quatro meses.

Mineração, especulação imobiliária e Retomada Non Gá

Em termos geográficos, o Morro Santana compõe uma cadeia de morros graníticos da região, no limite entre os municípios de Porto Alegre e Viamão. Situado ao leste, é o ponto mais alto da cidade – 311 m de altitude –, com importantes nascentes do Arroio Dilúvio (os *goj ror* para os Kaingang). Como faz fronteira com o município de Viamão, capital da Província de São Pedro até 1773, foi considerado historicamente um local privilegiado durante o período de expansão colonial e de guerras imperiais – como vimos acerca do assentamento do colono Jerônimo de Ornellas e do momento da Guerra dos Farrapos, servindo como ponto estratégico.

Para além do mito fundador de Porto Alegre e das primeiras tentativas de expansão colonial sobre o território, o Morro Santana também guarda resquícios de um projeto extrativista durante a história da República, especificamente, no período ditatorial. As marcas da ação extrativista-mineral mantêm-se até hoje, como feridas abertas, uma história

que pulsa e pede para ser contada. Quando estou chegando na Retomada, na linha Rubem Berta/Jardim Ypu (4944), me aproximo do imponente morro, rasgado, sua cratera ficando cada vez maior, denunciando os crimes ambientais ocorridos no território. Quando estou a caminho do Campus do Vale, no ônibus Ipiranga/PUC/UFRGS (353), ainda é possível vê-la, mas, ao ingressar na Avenida Bento Gonçalves, do outro lado, a paisagem é dominada pelo verde que resta de suas matas.

Onde, hoje, está situada a Gãh Ré, mesma face do morro que outrora foi a fazenda de Jerônimo de Ornellas, Silva (2021) descreve que o processo de expansão urbana se deu, em um primeiro momento, com o surgimento de vilas/ocupações, sendo a construção de condomínios mais recente. O surgimento destas vilas está conectado a importantes resquícios históricos da urbanização de Porto Alegre: a instalação de pedreiras para extração de granito durante o período de milagre econômico (1969-1974) da Ditadura Militar (Silva, 2021). O rasgo no morro é conhecido como Pedreira do Asmuz, antigo dono da empresa mineradora.

Figura 3. Vista da pedreira de Asmuz chegando na Retomada



Fonte: Acervo pessoal (2023)

A história do empreendimento minerário-extrativista durante a Ditadura Militar está diretamente ligada aos processos de urbanização de Porto Alegre, quando empresas foram autorizadas a explorar o Morro Santana (Silva, 2023). A extração de granito alaranjado (granito Santana) tinha como objetivo a pavimentação dos bairros mais abastados da cidade (Silva, 2023). Além dos danos ambientais, o regime de trabalho imposto pelo projeto extrativista deixou marcas profundas, incluindo a criação de vilas operárias com habitações precárias ao redor das pedreiras.

FERNANDES, Eduarda Heineck. "A gente caminha com a nossa história": Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

Tardiamente, em 2017, a mineradora e José Asmuz (já falecido), junto do município de Porto Alegre, foram condenados a pagar uma indenização pelos danos materiais e ambientais, em Ação Civil Pública⁵ ajuizada pelo Ministério Público, sendo obrigados a apresentar um projeto de recuperação integral da área (Teia dos Povos, 2022) – o que nunca foi feito. Muitos moradores da Zona Norte de Porto Alegre relatam que era comum ouvir as explosões da pedreira que, por vezes, acabava quebrando os vidros ou rachando as paredes de suas casas. Segundo a cacica, havia duas casas subterrâneas no Morro Santana, dos antepassados kaingang, que também foram destruídas pelo impacto da mineração.

A relativa proximidade ao centro de Porto Alegre (Gastal, 1995) e o “contínuo esgotamento dos espaços urbanos nas áreas mais centrais” (Gastal, 1995, p. 83), junto da multiplicação das vilas, são fatores considerados por Silva (2021) como condições para o avanço da fronteira imobiliária na região. Um dos tipos de empreendimentos imobiliários no Morro Santana está ligado à demanda habitacional das classes populares, principalmente a partir dos anos 2000, com a implementação dos financiamentos do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), destinado a famílias com renda igual ou inferior a 10 salários mínimos (Silva, 2021).

Ao mesmo tempo, emerge um novo conjunto de empreendimentos imobiliários de alto padrão, voltados para as classes média/alta. Estas construções favorecem a abertura de estabelecimentos comerciais, típicos de projetos urbanísticos em favor do capital imobiliário. Primeiro, criam-se condomínios, depois shoppings e supermercados, para satisfazer as “necessidades” das pessoas que ali passaram a viver. Como bem aponta Silva (2023), tais empreendimentos mudam radicalmente a paisagem: árvores são cortadas, obras estruturais erguidas – como a duplicação de avenidas – e pessoas são removidas dos locais em que vivem, por estarem em desarmonia ao projeto do mercado financeiro-imobiliário.

Em 1981, a mineradora de Asmuz foi à falência e o imóvel onde hoje se encontra a Retomada Gãh Ré foi hipotecado ao banco dos *maioneses*. Quando o banco foi liquidado extrajudicialmente, após crimes contra o sistema financeiro nacional, o imóvel foi hipotecado à União, que jamais cumpriu a hipoteca, ou seja, o imóvel permaneceu em posse dos *maioneses*. Atualmente, seu destino também era a construção de um condomínio de luxo que, com a força do capital, conseguiu afrouxar a legislação ambiental da área, antiga APP, atualmente “área de ocupação intensiva” (Teia dos Povos, 2022).

A face sul do Morro Santana também compreende ações importantes da luta kaingang por seu território tradicional. É neste lado do morro que estão situados alguns *campi* da UFRGS, como o Agronomia e o Campus do Vale. Entre 1930 e 1940, a UFRGS deu início ao processo de construção da Cidade Universitária (UFRGS, 2023). A instalação da Universidade também corroborou para o crescimento imobiliário na região (Silva, 2023). O autor considera a UFRGS como um dos agentes que detém mais poder sobre o ambiente natural do Morro Santana, sendo, atualmente, proprietária de mais ou menos 60% de sua área total.

⁵ Sentença 70009570490 2004/Cível.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

Em 2010, quando da aprovação da construção do Parque Tecnológico⁶ pelo Conselho Universitário (Consun) da UFRGS, cerca de 50 famílias kaingang assentaram-se no Morro Santana (na Figura 2 é possível ver a localização). À época, os indígenas, liderados pelas famílias que viviam no entorno do morro, – Silva, Nascimento/Padilha (família de Gah Té) e Fidelis – reivindicaram o Morro Santana como Terra Indígena tradicional (Saldanha, 2015). Aqui, aproveito para ressaltar as relações de parentesco e sua articulação com as ações de recuperação territorial, que serão abordadas mais à frente.

O movimento ficou conhecido como Non Gá (raízes da mata) e, atualmente, é chamado de Retomada Non Gá por meus interlocutores:

Um dos motes da entrada dos kaingang no Morro Santana, dessa vez com um acampamento montado para ser publicizável como bandeira de luta, foi a destruição de uma considerável parcela das matas nas barrancas do morro junto a um dos acessos do Campus do Vale pela Avenida Bento Gonçalves, ao outro lado de onde residiam os kaingang e de onde haviam alicerçado as bases de seu acampamento pró reivindicação política (Saldanha, 2015, p. 103).

Kapri, uma interlocutora, comentou sobre a mudança da nomenclatura dada à ação política, que passa de acampamento (*wãre*) para retomada: “a gente não chamava de retomada, era acampamento, retomada vem depois dos anos 2010” (Kapri, 2024, conversa na volta do fogo, caderno de campo). Para ela, a palavra acampamento remete a uma ação do MST, já a ideia de retomada inclui a ancestralidade indígena, além de incorporar a noção de “tomar de volta” o território em que os antepassados viviam.

De acordo com as lideranças da Non Gá, os *wãre* no Morro Santana configuram uma prática tradicional kaingang, como relembra Gah Té ao me mostrar fotos de seu avô fazendo churrasco no topo do morro. Nesse caso, também tinham o objetivo de marcar um posicionamento em defesa de seus direitos territoriais enquanto povo originário, exigindo do Estado e da Funai a criação do Grupo de Trabalho (GT) para a demarcação da Terra Indígena (Saldanha, 2015).

A UFRGS entrou na Justiça Federal com um pedido de reintegração de posse, que logo resultou em liminar solicitando que os indígenas deixassem a área. Os Kaingang protocolaram, junto ao Ministério Público Federal (MPF), um pedido de agravo de instrumento, tentando reverter a situação. Com cerca de quatro meses de retomada, o despejo foi cumprido após decisão judicial. Essa mesma decisão reconheceu a importância do território do Morro Santana para o grupo étnico, portanto, o acesso para coleta de cipós, taquaras e ervas da medicina tradicional foi garantido, como maneira de preservação do modo de vida e sustentabilidade daquelas famílias kaingang (Saldanha, 2015; Maréchal *et al.*, 2023).

⁶ Projeto controverso, mas que não se concretizou no Morro Santana. O Parque Zenit, como é chamado, foi construído nas imediações do Campus Centro da UFRGS e inaugurado em 2012.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

Com a articulação da Non Gá, o núcleo familiar Fidelis conquistou duas áreas, uma em Farroupilha e outra no Lami, pela compensação da duplicação da BR-386. Como expõem Maréchal *et al.* (2022), nota-se o retorno da presença kaingang na região metropolitana de Porto Alegre a partir dos anos 1980, com a criação de aldeias indígenas, frutos de negociações com o poder público. Entretanto, os núcleos familiares Silva, Nascimento e Padilha não foram compensados com nenhum território, permanecendo nas periferias do Morro Santana. Inclusive, a área onde residia a família de Gah Té, no Jardim do Verde, estava sob ameaça de despejo para a construção de mais um condomínio no local.

Como vimos, os Kaingang da Gãh Ré se referem ao acampamento de 2010 como Retomada Non Gá, o que me auxilia a pensar como esta alteração no léxico político também dialoga com uma mudança na conjuntura e na própria estratégia traçada pelos indígenas. Kapri, certa vez, chamou minha atenção quando me referi à noite de 18 de outubro de 2022 como o começo da retomada: “aqui não começou naquela noite, essa retomada começou há 30 anos. Aquele dia foi o resultado de muita articulação, que em 2010 a gente não conseguiu” (Kapri, 2024, conversa preparando o almoço, caderno de campo), referindo-se à Non Gá. Essa conversa é importante, pois destaca que as ações retomadas são situadas em um processo longo e histórico de resistência dos indígenas, que a partir da memória dos mais velhos, assim como em Alarcon (2019), cria condições de possibilidades para que os indígenas retomem o território esbulhado.

A ideia de “falta de articulação”, mencionada por Kapri sobre a retomada de 2010, elucida a estratégia utilizada pelos Kaingang em 2022: disputar um terreno que tivesse apelo na opinião pública. A área retomada pela Non Gá, em 2010, pertence à UFRGS (à União). Assim, o argumento da função social não colou, pois, aos olhos do judiciário, ela já estaria sendo cumprida pela própria Universidade. Nesse sentido, nada melhor do que uma chácara abandonada, sem função social há mais de 40 anos, hipotecada, que tem como pretensos donos uma família de banqueiros que o nome causa ressentimento em muitos gaúchos até hoje.

A ação retomada

No dia 18 de outubro de 2022, uma terça-feira, por volta das 20h, um grupo de pessoas, liderado por Gah Té, desceu do QG improvisado no Morro Santana em direção à antiga chácara. Para garantir nossa segurança, alguns amigos visitaram o terreno no dia anterior e notaram a presença de um homem, que chegava e saía com sua Fiorino branca. Durante a ação, eu estava mais atrás. Quando nos aproximávamos do portão de entrada, avistamos a Fiorino chegando, e o grupo se dispersou. Gah Té permaneceu imóvel, calma, olhando para uma árvore – mais tarde, ela nos contou que estava conversando com os encantados, pedindo licença.

O homem da Fiorino desceu e abriu o cadeado que, juntamente com a cerca, marcava os limites da propriedade privada. Ele deixou o portão aberto, quase como se estivesse nos convidando a entrar. Um indígena acelerou sua

Doblô para dentro do terreno, seguido pelos parentes kaingang da aldeia Por Fi Ga, em São Leopoldo, e também pelos apoiadores *fóg*. Todos entramos, trancando o cadeado atrás de nós. Descobrimos que o motorista da Fiorino era o zelador do local. Inicialmente, afirmou não se importar com a presença dos indígenas. Contudo, mais tarde, ele retornou acompanhado pela polícia e mudou sua versão, alegando que havia sido forçado a abrir o cadeado.

Duas mulheres kaingang penduraram faixas na cerca da entrada, comunicando aos moradores do bairro Jardim Ypu que a retomada indígena tinha o propósito de “resistir para cuidar da mãe natureza”. O antigo *shape* de skate, que antes exibia a frase “entrada proibida”, foi rapidamente transformado em uma placa com os dizeres “terra indígena”. As irmãs da *kujã* tomaram à frente para garantir a nossa segurança. Elas seguravam galhos de ervas e varriam o chão. Gah Té me explicou que “a primeira varrida em nossas retomadas é sempre com erva”. Esse ato ritual é o *věng kupri ag prupru ěg, ã tũ ag* e funciona como uma limpeza do território.

Perto da entrada, os homens kaingang acenderam a primeira fogueira, o *gá kri pĩ* (fogo no chão), que até hoje marca o local onde, protegidos pelo fogo, nos revezamos para dormir na primeira noite de vigília. Enquanto isso, os outros indígenas e os apoiadores *fóg* cuidavam de divulgar a retomada nas redes sociais, pedindo apoio físico e financeiro. A ideia de uma grafia própria das retomadas (Alarcon, 2013) auxilia a pensar a questão do fogo. O clássico estudo de Lygia Sigaud (2000) reflete sobre uma forma específica de ação política: os acampamentos de trabalhadores sem terra na região da mata em Pernambuco. Por certo, existem muitas diferenças entre acampamentos e retomadas, desde as classificações jurídicas aos aspectos mais profundos da vida social, como já mencionado por Alarcon (2013). A forma acampamento, muito mais que a reunião de pessoas para a desapropriação de um engenho, também inclui técnicas ritualizadas, organização social específica, além de maneiras singulares de apropriação e utilização do espaço (Sigaud, 2000).

Alarcon (2013), inspirada em Sigaud (2000), propõe a *forma retomada*, prática política de recuperação territorial, que também tem a lona como símbolo central, mas é acrescida de grafismos indígenas e, no caso dos Kaingang da Gãh Ré, de taquaras (*věnh*). Lembro de achar a feitura do fogo muito rápida: foi como se, logo que os Kaingang entraram na antiga chácara dos *maioneses*, o *gá kri pĩ* tivesse que ser acendido, como uma etapa ritual do processo de territorialização. Vemos que para os Tupinambá do sul da Bahia “a retomada só começa quando acende o fogo” (Alarcon, 2013, p. 112), porque ele protege e guia. Se para os acampados, o primeiro roçado demarca o início de processo de territorialização (Sigaud, 2000), para os indígenas notamos a importância de acender a primeira fogueira.

Figura 4. Foto “oficial” da Retomada Gãh Ré

Fonte: Deriva Jornalismo (2022).

Em determinado momento, todos fomos chamados a nos reunir em volta do fogo. Ao som dos maracás, os indígenas começaram a cantar “*gãh fr kre ag vãh vãh*” (voltamos, filhos da terra). Segundo a mitologia de origem kaingang, os primeiros de seu povo vieram do solo, razão pela qual possuem a pele da cor da terra. A evocação desse mito, aqui compreendido como um dispositivo de produção de subjetividade, situado em relações históricas e específicas de poder (Quintero, 2015), pode estar relacionada à reapropriação dos indígenas de seu território ancestral – relação que é dinâmica e contraditória.

O zelador retornou, dizendo que o terreno pertencia aos *maioneses* e que eles haviam acordado que ele construiria uma casa ali, mas que o terreno havia sido vendido. Nesse momento, Gah Té respondeu afirmando que o local estava agora ocupado por povos originários, e que ele deveria voltar no dia seguinte para conversar com o Ministério Público Federal, a Funai e a Justiça Federal. O homem pareceu se irritar, dizendo: “isso aí é tudo uma cambada de vagabundo, sem vergonha!”. Cerca de 30 minutos depois, a polícia chegou. Três policiais, com lanternas apontadas para a Retomada, se aproximaram do portão. O diálogo seguiu assim:

Policial: Quem é o responsável? Quem é que tá aí?
 Indígena: Aqui é Xokleng e Kaingang.
 Policial: Mas tem alguém representando vocês aí, não?
 Indígena: Tem os Xokleng e os Kaingang.
 Policial: Quem é o pessoal da ONG que tá aí dentro?
 Indígena: Não tem ONG!
 Zelador: Tem sim.

Policial: Eu preciso só de um responsável que venha falar comigo aqui.

Indígena: Mas pode falar, nós tamo falando.

Policial: Não é pode falar. Ou a gente vai entrar aí, a gente prefere conversar com vocês. Vem um responsável aí falar com nós (Diálogo ocorrido durante a ação retomada, em 18 de outubro de 2022).

Gah Té, posicionando-se à frente, afirmou ser a responsável pela ação. No entanto, os policiais, incrédulos quanto à capacidade de liderança dos indígenas, insistiam em procurar “alguém que não seja índio”, perguntando repetidamente sobre “o pessoal da ONG”. Ao questionar o nome de Gah Té e não compreender sua resposta – seu nome em kaingang –, o policial perguntou se havia “alguém com RG aí?”, como se os indígenas não tivessem documentos, não pudessem viver na cidade, nem frequentar a universidade ou trabalhar. Um exemplo clássico sobre a falácia da “alta distintividade” como critério para classificação étnica, que persiste na construção de estereótipos racistas e dicotomias entre indígenas/floresta/natureza e não indígenas/cidade/urbano (Rosa; Reis, 2023).

A insistência na presença do “pessoal da ONG” revela uma visão que nega aos Kaingang a posição de sujeitos políticos, capazes de se organizar e assumir responsabilidades por suas próprias ações. Em determinado momento, o policial tentou mudar de abordagem, perguntando o motivo da ocupação. Gah Té respondeu com firmeza que ela é originária deste país, o que lhe dá o direito de entrar onde quiser, e afirmou: “tem todos esses meus netos e não tem onde morar”. Concluiu dizendo que a ação não era apenas por ela, mas por toda a sociedade, para garantir ar puro: “chega de condomínio, aí que não respira”.

A ideia de “pessoal da ONG”, ou de agentes externos à origem do conflito (Alarcon, 2019), remete ao imaginário de que tais reivindicações não teriam partido dos próprios indígenas. O policial seguiu na tentativa de falar com um “representante” não indígena. Nesse mesmo sentido, começou a circular em grupos de WhatsApp e no boca a boca do Jardim Ypu, que, na verdade, tratava-se de uma “invasão do MST”, os indígenas eram “massa na manobra” e, logo, estariam tentando “invadir apartamentos”.

Já cansados, percebemos que os policiais começaram a recuar. Vizinhos, curiosos, observavam tudo de suas janelas, e alguns até desceram para acompanhar de perto. Advogados do Comin (Conselho de Missão entre os Povos Indígenas) chegaram ao local, garantindo que os indígenas pudessem permanecer no território retomado naquela noite. Montamos nossas barracas, uma grande lona foi estendida para formar a cozinha, e o *gá kri pĩ* tornou-se um fogão, permitindo que tivéssemos nossa primeira refeição na Retomada.

Após a visita policial, os *maioneses* moveram um processo de reintegração de posse no Foro Regional Alto Petrópolis. Por meio de um agravo de instrumento, os advogados do Comin reverteram a decisão, com o Foro sendo declarado “incompetente” para julgar a questão, pois, como sabemos, assuntos relacionados a povos e comunidades tradicionais são de competência da Justiça Federal – como solicitado por Gah Té no início da

conversa com o zelador. Essa situação etnográfica permite refletir como as identidades étnicas são moduladas na relação entre o território, a organização social e o acesso específico a direitos sociais (Barth, 2011; Oliveira, 1998).

Para Barth (2011), os grupos étnicos são produzidos a partir de processos sociais que organizam a diferença. Para Oliveira (1999), a categoria indígena se vincula a uma especificidade de direitos e da relação desses indivíduos e grupos com o Estado – mas também com outras comunidades políticas –, garantindo um *status* jurídico diferenciado. Portanto, quando os indígenas falam aos policiais “aqui é Xokleng e Kaingang”, podemos pensar num ato explícito de mobilização da etnicidade para garantir o exercício pleno de sua cidadania enquanto minoria étnica.

Na manhã seguinte, despertamos encantados com os primeiros raios de sol iluminando o território. As mulheres kaingang prepararam mate e café preto, acompanhados de *emí* (pão na cinza). Alguns homens já estavam reforçando a estrutura do barracão. Eu precisava voltar para casa para trabalhar, e um amigo me ofereceu carona. Conversamos durante todo o trajeto, tentando encontrar palavras para descrever a noite anterior. Naquele dia, não retornei à Retomada, aprendendo uma das primeiras lições com os Kaingang: é preciso estar forte para continuar a luta, revezando entre noites de vigília e noites de descanso em casa.

Na quinta-feira, 20 de outubro de 2022, voltei à Retomada com um amigo. Levamos ferramentas como pá, serrote e enxada. Ao chegar, parecia que mais de um dia havia passado: banheiros secos foram construídos, a cozinha coletiva, onde fica o *gá kri pĩ*, estava mais protegida por lonas reforçadas, prateleiras e mesas de madeira haviam sido montadas para organizar os alimentos. Cada vez mais parentes kaingang chegavam, assim como diversos militantes não indígenas.

História, política e cosmologia na Gãh Ré

Ao situar as retomadas como práticas que vão além da recuperação territorial propriamente dita, Alarcon (2013) inscreve a ação indígena a partir de motivações históricas, políticas e cosmológicas. Acredito que tal separação seja feita para fins analíticos, pois na vida social vemos como esses fatores operam como uma encruzilhada. Pensando na história das retomadas, principalmente nas retomadas empreendidas pelos Kaingang, percebo que as formas dos indígenas se relacionarem, com o território, com a história, entre si e com os outros, são reconfiguradas no âmbito do processo de territorialização. É dizer que há uma torção entre a expectativa da historiografia oficial, que visava “deixar o indígena no passado”, a partir da reapropriação da história como forma de dar sentido às retomadas, pois a reformulação em termos culturais da relação dos indígenas com o passado, ou com a história, é uma das dinâmicas presentes no que Oliveira (1999) conceitua como processos de territorialização.

Em uma palestra com o antropólogo João Pacheco de Oliveira, Gah Té afirmou: “a gente caminha com a nossa história” (Gah Té, 2023, UFRGS,

caderno de campo). Essa frase me fez pensar como ela toma a história para si, para seu povo. Uma história que caminha com os Kaingang, no corpo e no território. Já foi dito o quanto os indígenas mobilizam os fatos históricos em sua relação com o território, a partir da Guerra dos Farrapos, da memória dos antigos (*kofâ*) que estavam ali, ou também quando Kapri me corrigiu dizendo que a retomada havia começado há mais de 30 anos. Há um entrelaçamento dos eventos históricos e da memória coletiva kaingang e suas lutas por território.

No final da década de 1970, os Kaingang iniciam uma luta pela recuperação de seu território expropriado em toda região Sul do país (Maréchal, 2017). Ao falar em retomada de terras, pode-se pensar que tais ações sempre existiram, pois, se houve invasão e esbulho, o território recuperado é, *grosso modo*, uma retomada. Entretanto, como colocado por Kapri, essa nomenclatura específica passa a ser utilizada pelos indígenas kaingang a partir dos anos 2010.

Politicamente, a apropriação feita pelos indígenas dos instrumentos jurídicos – como fez Gah Té em conversa com o zelador e com os policiais – auxilia na mediação de suas demandas territoriais frente aos diversos agentes. Como propõe Wapichana (2020), a confluência do fator étnico com aspectos políticos e econômicos é fundamental na atuação das comunidades indígenas, pois transforma suas identidades étnicas em ferramentas de luta. Essas identidades, quando mobilizadas no bojo dos conflitos territoriais, reafirmam o estabelecimento de uma unidade na ação política, e são decisivas nos embates com as instituições estatais.

Destaco novamente o diálogo com os policiais e a afirmação dos indígenas de que “aqui é Xokleng e Kaingang” enquanto um mecanismo que mobiliza a identidade do grupo étnico, ao passo que circunscreve a ação a partir de categorias específicas de diálogo do grupo com a institucionalidade. O mesmo pode ser pensado sobre a estratégia dos *maioneses* ao entrar com o processo de reintegração de posse no Foro Regional, que não tem a competência para lidar com assuntos relacionados às minorias étnicas, uma tentativa de falsificação dessas identidades. No pedido de reintegração de posse, pode-se ler: “o grupo de invasores *trajava* roupas indígenas” (grifo da autora). Uma estratégia comum para desvalidar identidades étnicas que não estejam em conformidade com os estereótipos da “alta distintividade”.

Portanto, as diferenças étnicas/culturais atuam como vetores de organização, apropriando-se estrategicamente das identidades, “transformando-as também em ferramentas políticas em contextos de mobilização social” (Wapichana, 2020, 392). Para Alarcon (2019), as retomadas se conectam na “projeção de um futuro comum”, que para os Kaingang da Gãh Ré é um futuro de proteção do meio ambiente, de afirmação de seus modos de vida e de uma política de aldeamento para os mais jovens:

Por que eu entrei? Eu tenho esses meus netos e não tem onde morar. *Non Gãh* é meu território. Eu posso estar em qualquer lugar. Somos originários desse país, nós temos esse direito. Por isso eu vim ficar aqui. Porque eu quero

preservar essas árvores lindas, tudo em roda do mundo. Não é só pra mim, é pra toda sociedade respirar o ar puro quando é amanhã. Chega de condomínio, aí que não respira (Gah Te, 2022, em diálogo com os policiais).

Para os Kaingang, a ideia de território (*ga/gãh*) é como um tecido de relações (Maréchal, 2017), ou seja, circunscreve a política na dimensão territorial, relacional e cotidiana. Duas cenas etnográficas podem auxiliar nesse entendimento. A primeira diz respeito à greve de fome de Gah Té no final de 2022, colocando seu corpo como o primeiro território de luta. A cacica queria demonstrar seu descontentamento com o judiciário, que havia decidido pela reintegração de posse com despejo imediato. Em coletiva de imprensa⁷ convocada para fazer o anúncio, Gah Té fala: “portanto, eu tô em jejum até a decisão da justiça, se meus netos vão ter direito de ficar aqui ou não”.

A intenção de Gah Té com a greve de fome era sensibilizar a sociedade *fóg*, em plena *comilança* durante as festas de final de ano, e ter mais adesão da mídia sobre o que estava acontecendo no Morro Santana. O natal estava chegando e, a partir de taquaras e cipós, os Kaingang confeccionaram um pinheiro gigante – que permanece localizado ao lado da Horta *ga ag krê* (filhos da terra). Foi a primeira vez que a Retomada furou a bolha dos veículos nichados à esquerda, aparecendo em portais como o G1-RS⁸ e em uma matéria no telejornal do SBT. Na tarde do dia 26 de dezembro, após pedido de reconsideração protocolado pelo MPF, um juiz plantonista revogou a decisão de despejo imediato. Naquela noite, após seis dias de jejum, Gah Té comeu uma sopa de farinha de milho oferecida pelo seu neto.

A outra situação etnográfica diz respeito a um *fazer político* para “fora” do território, a partir de três estratégias distintas dos Kaingang para protestar contra a votação do Projeto de Lei 490 (PL 490) na Câmara dos Deputados e no julgamento do Marco Temporal pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Em maio de 2023, foi chamado um ato pelos Kaingang da Gãh Ré nas principais avenidas do Morro Santana: uma estratégia política a partir da sociabilidade com a vizinhança. Pelas 15h nos encontramos na retomada e começamos a confecção de cartazes e faixas. As crianças pintaram suas mãos com tinta vermelha e marcaram faixas com os dizeres “Não ao Marco Temporal”, “Demarcação já” e “Brasil Terra Indígena”. Uma antiga antena parabólica também foi utilizada como “escudo”, onde se lia: “Kaingang, PL 490 não”.

Como um número razoável de apoiadores *fóg*, cerca de 18h, começamos a marchar pelo Jardim Ypu. A ideia era trancar a esquina das Avenidas Antônio de Carvalho e Protásio Alves, local de muito tráfego de carros, principalmente nesse horário. Os indígenas cantavam “*gãh fĩ kre ag vãnh vãnh*” (voltamos filhos da terra), junto de palavras de ordem em português, como “sangue indígena: nenhuma gota a mais!”. Em certo

⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=IMGDNTQRq_U. Acesso em: 10 out. 2024.

⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2022/12/21/justica-determina-reintegracao-de-terreno-ocupado-por-indigenas-no-rs.ghtml>. Acesso em: 10 out. 2024.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

momento, a polícia chegou para “auxiliar” no fechamento das avenidas, o que não durou muito tempo, com negociações sendo feitas. Meu ponto é que: por quase 3 horas, Porto Alegre teve uma de suas principais avenidas tomada por indígenas marchando com seus apoiadores, demonstrando o potencial político em realizar atos nos bairros, para além da zona central.

Em junho de 2023, uma semana depois, estava prevista a retomada da votação do Marco Temporal no STF. Dessa vez, a estratégia era “se fortalecer com os parentes” e somar-se ao ato que estava sendo construído na Esquina Democrática, no centro de Porto Alegre. Nessas manifestações, geralmente estão presentes indígenas e lideranças de vários territórios do estado do Rio Grande do Sul. Gah Té foi convidada ao microfone, quando manifestou solidariedade aos seus parentes que também vivem “embaixo de lona”. Como *kujã*, fez um ritual com ervas do mato colhidas no Morro Santana. No final, nos dirigimos ao antigo “abrigo dos bondes” na Praça XV, para tomar um suco nas lancherias conhecidas como “morte lenta”⁹.

Figura 5. Ato contra o Marco Temporal



Fonte: Acervo pessoal (2023)

Por fim, o último ato foi em agosto de 2023, quando o STF voltou a julgar a tese colonialista do Marco Temporal. Havia sido marcado no centro, como o anterior, mas os Kaingang optaram por ouvir o julgamento na Retomada, convocando alguns apoiadores *fóg*. Apesar do julgamento, o clima estava bom: o aniversário de um ano da Retomada se aproximava, assim como a chegada das madeiras para a construção das casas.

⁹ O apelido “morte lenta” provavelmente está ligado à procedência incerta dos ingredientes utilizados e ao suposto risco de infecções alimentares atribuídas a quem fez refeições nos locais. Convém destacar que, apesar da fama, são estabelecimentos muito movimentados, igualmente famosos pelos lanches baratos e saborosos, sendo frequentados pelas classes populares.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

Contávamos histórias sobre os primeiros momentos no território e dávamos risadas. Os indígenas estavam contentes com a chegada das madeiras – marcada para setembro, mas prometidas pela Funai desde o começo da ação. Cada uma dessas convocações foi pensada a partir de estratégias distintas de mobilização da sociabilidade: a primeira, na relação dos indígenas com seus vizinhos do Jardim Ypu, a segunda com seus parentes Kaingang, Guarani Mbya, Charrua e Xokleng, e a terceira com a rede de apoio de militantes e apoiadores não indígenas.

Considero cosmologia como algo do presente, sem remeter a tempos imemoráveis ou a sujeitos genéricos. É dizer que, desde a invasão, os conflitos para reorganizar a subjetividade, a experiência e as formas de produção de conhecimento se mantêm em aberto, atuando de maneira descontínua em cada instituição da existência social (Quijano, 1999). Partilho da posição de que não existe uma cosmologia kaingang una e pura, pois tais subjetividades entram em choque com os projetos desenvolvimentistas *fóg* e também com as negociações e os conflitos internos à própria coletividade indígena, que é múltipla. Esse “choque” não remete necessariamente a uma posição subalterna dos Kaingang, pois, assim como qualquer outra sociedade, eles absorvem aquilo que lhes é interessante a partir dessa relação (Maréchal, 2017). Não é dizer que a “cosmologia” é reconfigurada para os contextos atuais, mas sim pensá-la a partir das próprias negociações internas do grupo, que escolhem os elementos e processos de subjetivação que serão mobilizados.

Acredito que o exemplo mais interessante dessa negociação está na releitura feita por Gah Té e sua família sobre o mito de Rã (sol) e Kysã (lua). Os Kaingang possuem um sistema de metades complementares, alguns são Kamé, filhos do sol e de marca comprida, outros são Kanherú, filhos da lua e de marca redonda. O sistema dualista está presente em todo universo social e relacional kaingang, não sendo uma característica apenas dos humanos. No livro de Maréchal (2017), o professor Dorvalino conta sobre o mito dos dois irmãos sóis. O equilíbrio do sistema dualista é necessário para a reprodução da vida kaingang, e, como os dois irmãos eram astros solares, os indígenas estavam falecendo, não podiam mais dormir, pois não existia noite. Os rios estavam secando, os animais morrendo, os sóis reinavam o tempo todo. Então, Rã dá uma paulada no olho de Kysã, que perde seu brilho e robustez, e se torna a lua. Assim, o equilíbrio é estabelecido novamente.

A partir da briga dos irmãos, que desemboca no nascimento da lua, os seres Kamé seriam mais fortes que os seres Kanherú, e a lua um “sol enfraquecido”. A lua e os seus filhos, os seres Kanherú, estariam vinculados ao espectro do feminino, sendo este inferior ao masculino. Por sua vez, Gah Té conta que para ela e seus avós, Rã e Kysã não são irmãos, mas sim um casal: quando a lua está cheia, é porque ela está grávida do sol, e seus filhos são as estrelas. Assim, enquanto a primeira versão mitológica reafirma a disparidade entre Kamés e Kanherús, a versão de Gah Té reestabelece a simetria entre as duas metades. Gah Té é uma mulher Kanherú e, a partir da versão contada por sua família, ela devolve, por meio da mitologia, o protagonismo devido às mulheres kaingang, enquanto sujeitos históricos capazes de recriar seu lugar no mundo e na luta (Maréchal, 2017). A ideia de

uma etnografia do particular (Abu-Lughod, 2018) me parece operante aqui, pois seu foco está em mostrar situações que revelam a diversidade e a complexidade interna dos grupos sociais, através das experiências específicas e das histórias pessoais, como demonstra Gah Té.

Como manifestado, a Gãh Ré contou com uma ampla rede de apoio, de parentes a aliados *fóg*, militantes de movimentos sociais e vizinhos solidários à causa dos Kaingang. Pensaremos um pouco sobre essas relações a seguir.

O parentesco mobilizado na Gãh Ré

Para Almeida (2008), as terras de preto, de índio e de santo são tradicionais, pois mobilizam a sociabilidade. Essa sociabilidade está para além das relações humano-humano, haja vista que os processos de territorialização fazem operar diversas maneiras de apropriação do território em conjunto com os seres que ali habitam. Convém mencionar a relação dos Kaingang com os locais sagrados no Morro Santana, como o *pó mág* (o pé da pedreira); *pó inh* (casa de pedras); *ré tej krĩ* (o topo do morro); *rĩ ró kupri* (as pedras onde se escutam os *jãgrê*) e *goj ror* (as nascentes) (Maréchal *et al.*, 2022).

Percebo como a importância da solidariedade é afirmada a partir dos laços de parentesco e da memória dos mais velhos, conectando-se diretamente às lutas por terra. E, como já sabemos, são as memórias dos antigos – nesse contexto etnográfico, *kofá* – que criam as condições de possibilidade para as ações retomadas, o que já foi apontado por Alarcon (2019), Wapichana (2020), Maréchal (2021) e Domingos (2022).

O parentesco é uma estrutura de relações sociais que coloca em contato, subjetiva e concretamente, determinados laços, configurando uma comunidade a partir de vínculos superiores, sendo que esses vínculos são diferentes em cada coletividade. Importante mencionar que existe uma grande discussão antropológica sobre as formas de *passar* o parentesco, – descendência, filiação, aliança –, que não pretendo adentrar. O que me interessa é pensar como o parentesco é colocado em *operação* pelos Kaingang da Gãh Ré. Nesse sentido, existe uma “forma kaingang” de entender e mobilizar o parentesco, através do sistema dualista de metades cosmológicas. Esse sistema é, ao mesmo tempo, vinculado à tradição kaingang e também um produto das relações históricas e das dinâmicas interétnicas nas quais os indígenas estão inseridos.

Na busca pelo equilíbrio, as metades – opostas e complementares – forjam as relações ideias entre pessoas de marcas distintas, relação que recebe o nome de *jamré*. A relação entre pessoas da mesma marca é chamada de *régre* (Maréchal, 2017). A mobilização do parentesco kaingang é expressa no casamento, nas atividades econômicas, políticas e sociais (Maréchal *et al.*, 2022). Acontece que, no seio do processo de territorialização, a articulação do parentesco se associa à organização sociopolítica da comunidade, em diálogo com a tradição.

Por exemplo, os Kaingang da Gãh Ré optaram por “seguir os conselhos dos antepassados” sobre o equilíbrio e a complementaridade. A cacica, Gah Té, é da metade Kanherú, o vice-cacique, Karindé, é da metade Kamé. Um conselho também foi criado, tendo em vista que: “os Conselhos são instâncias políticas tradicionais kaingang que buscam equilibrar o poder, pois o Conselho tem a responsabilidade de prezar pelo bem conviver dentro da comunidade e de aconselhar os jovens para seguirem o 'caminho certo' ou *kanhgág jỹkre*” (Maréchal *et al.*, 2022, p. 30).

Portanto, a identidade étnica é ativada na relação entre o processo de territorialização e a organização social e, nesse caso, o parentesco opera como um vetor na construção de um tipo organizacional, como propõe Barth (2011). Ainda em diálogo com a tradição – que é viva e tem nos processos de territorialização um terreno fértil para ser pensada – o fato da cacica ser *kujà*, uma liderança espiritual, também atua no sentido de recuperar uma forma de organização política tradicional, pois era como seus antepassados faziam. Os Kaingang contam que os *kujà*, em tempos antigos, ocupavam os cargos de liderança por suas capacidades de atravessar mundos: o mundo dos sonhos e o *nũgme*, a aldeia dos mortos onde residem os antepassados, mas também pela visão que estas pessoas têm, sendo guiadas pelos seus *jāgré* (Maréchal, 2017; Maréchal *et al.*, 2022). Evidencio, novamente, a relação profunda entre a memória ancestral e os processos de territorialização.

Há um outro aspecto que necessita ser mencionado: o fato de Gah Té ser uma liderança feminina. Em diversos momentos, ela destaca sua posição enquanto “mãe e avó”, que quer que seus netos e netas cresçam onde antigamente seus antepassados fizeram morada. Sua trajetória como *kujà* também merece destaque, com trabalhos de cura e *andanças* (Domingos, 2022), por toda a região Sul – e por todo Brasil – em acampamentos e retomadas. Quando converso com Gah Té, é comum ouvir que antes de retomar o Morro Santana, ela precisava fortalecer as outras retomadas, as lutas de seus parentes. Por certo, a articulação dessas dinâmicas para ação política não é uma exclusividade da Gãh Ré, mas sua importância é evidente ao pensar no trânsito de parentes entre retomadas, além das falas dos Kaingang, que entendem essas ações como uma “abertura de caminho” para as gerações mais novas.

Um exemplo dessa “ativação” do parentesco para a luta é a relação de Gah Té com a retomada e a conquista da Casa do Estudante Indígena (CEI-UFRGS), em março de 2022. Quando foi retomar o Morro Santana, Gah Té pediu para seus parentes universitários que apoiassem o movimento. A mesma relação de apoio mútuo pode ser pensada com a Retomada Kógũnh Mág, de Canela. Nos anos 1980, quando chegou em Porto Alegre, após expulsão das famílias da TI Nonoai, Gah Té se inspirou na atuação política de seu *jamré*¹⁰, Zílio Jagtỹg Salvador, que era casado com sua irmã mais velha. Foi Zílio quem iniciou os acampamentos kaingang no que hoje é a Vila Safira. Também foi Zílio quem ensinou aos irmãos Fidelis a importância do Morro Santana para os Kaingang (Maréchal *et al.*, 2022). O cacique da Kógũnh Mág

¹⁰ Cunhado, em relação a uma pessoa de outra metade cosmológica. A relação entre duas pessoas pertencentes à mesma metade é chamada de *régre*.

é filho de Zílio. Há um grande intercâmbio entre as retomadas Non Gá (de 2010), a Kógũnh Mág (em canela), a CEI e a Gãh Ré.

Além dos parentes kaingang, percebo a prática do “aparentamento” na Gãh Ré. Essa articulação pode estar relacionada à ideia de uma cosmologia “aberta” ao diferente, abordada no trabalho de Maréchal (2017). Há uma ampliação da própria categoria parente que se estende aos aliados *fóg*, que por afinidade ou aliança, são aparentados pelos Kaingang: “quando me perguntam como eu consigo manter essa horta linda, eu digo da ajuda dos meus *parentes fóg* que vem aqui me ajudar” (Gah Te, 2024, conversa enquanto arrumava cesto de taquara [*vẽnh*], caderno de campo).

Os indígenas Warao também são chamados de “parentes venezuelanos” e Gah Té diversas vezes me pergunta sobre eles. O termo também é utilizado para se referir às populações quilombolas que, em um contexto de luta por território, tecem relações de amizade e apoio mútuo. É comum chegar na Retomada e descobrir que Gah Té está em Nonoai, em Canela ou em Triunfo, no Kilombo Morada da Paz. Daí a associação entre as *andanças*, como chama Domingos (2022), e as redes de parentela.

Certo dia, em janeiro de 2024, após um temporal que atingiu Porto Alegre, fui até a Retomada para conversar com Gah Té. Quando cheguei, um de seus filhos me contou que a mãe havia viajado para Nonoai, na ocasião do falecimento do ancião e *kujà* Jorge Kagnã Garcia, importante liderança espiritual para os Kaingang. Junto de mim, havia também um grupo kaingang do Horto Florestal¹¹ que passava por Porto Alegre e queria visitar seus parentes. Esse coletivo kaingang também sofre com a insegurança jurídica em seu território – usando um eufemismo – e aproveitando a viagem a Porto Alegre, queriam se fortalecer junto dos parentes da Gãh Ré. Destaco também o apoio dos parentes da Por Fi Ga, que, no dia da ação retomada, fretaram uma Kombi de São Leopoldo para Porto Alegre. Um ato de solidariedade que se mostrou crucial para aumentar o contingente de pessoas, garantindo maior segurança física e emocional durante a ação direta.

Sociabilidades para além do parentesco

Os Kaingang também contaram com diversos apoiadores *fóg* (não indígenas) durante a entrada no território e os primeiros meses de vigília. Muitos destes estão desenvolvendo pesquisas junto à Gãh Ré, além dos vínculos de amizade e de uma agenda compartilhada de luta por território. A sociabilidade, além de configurar um eixo central nos territórios tradicionais (Almeida, 2008), também implica em formas conflitivas de estar e de pensar o território. Pela ideia de conflito compreendo os diálogos e as disputas

¹¹ Essa comunidade também luta pelo seu direito à terra. A situação do Horto Florestal da Barragem Maia Filho sofre reintegração de posse da CEEE Equatorial, após o governador do Rio Grande do Sul, Eduardo Leite, “rifar” os terrenos das usinas de geração de energia da CEEE-G junto das terras ancestrais kaingang e guarani. Além do Horto Florestal, também foram vendidas as aldeias da Fazenda Carola, em Charqueadas; Barragem Dona Francisca, em Estrela Velha; o Aeroporto, em Salto do Jacuí; Mato Castelhana e Barragem dos Bugres, em Canela.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: Retomada Kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, set./dez. 2024.

inerentes à interculturalidade dos agentes sociais envolvidos, presentes nas relações interétnicas.

Existe todo um universo de relações que foram tecidas no bojo desse processo, como a relação com os *maioneses*, o zelador, os vizinhos do bairro, a Universidade, as ONGs, as instituições estatais (polícia, Funai, Judiciário, Posto de Saúde, Rede de Assistência, CEPI etc.), entre tantos outros atores. Algumas relações configuram alianças, outras antagonismos. Essas posições não são imutáveis: alguns vizinhos que se colocavam contrários à presença dos indígenas, mas, quando conhecem a Retomada, tornaram-se aliados. Alguns aliados, no seio de conflitos e tensões, podem tornar-se opositores ou indiferentes. As instituições de Estado são situadas nessa perspectiva: ao passo que são utilizadas pelos indígenas na garantia de direitos, também são entendidas como mecanismos de opressão estatal.

Os múltiplos papéis que operam num mesmo indivíduo ou coletivo fazem com que as categorias não sejam pensadas de maneira engessada, mas sim a partir de situações etnográficas específicas, conjunturais, e não essencialmente fixadas. Certo dia, Gah Té nos apresentou uma metáfora sobre o bambuzal, que reflete a plasticidade e a mutabilidade das relações: ao redor do *gá kri pĩ*, a cacica explicou que éramos como os bambus daquele terreno: isolados, somos frágeis, mas, juntos, ganhamos uma força que nenhum vento pode quebrar. O bambu, por sua flexibilidade – diferente de materiais considerados mais fortes, como o ferro –, consegue se levantar novamente após um vendaval. Unidos, resistimos sem nos partir e, passada a tempestade, nos reerguemos, voltando à nossa forma original. Já o metal, quando golpeado, demanda muito esforço para ser restaurado.

As disputas refletem a “colisão” de diferentes lógicas e dinâmicas de envolvimento. Durante o período eleitoral, por exemplo, muitos apoiadores, tanto *fóg* quanto Kaingang, deixaram o acampamento para votar, o que esvaziou temporariamente o local. Havia um receio generalizado de possíveis ataques de grupos de extrema direita, independentemente do resultado eleitoral – aflição inflada pelo cenário de polarização política. Alguns Kaingang e militantes, sobretudo anarquistas e comunistas, permaneceram na Retomada, ganhando certo capital simbólico e fortalecendo alianças. Mesmo entre alguns poucos militantes anarquistas, houve discussões sobre a questão, enquanto para militantes partidários, o voto era visto como crucial para combater as políticas anti-indígenas de Bolsonaro.

Embora avanços como a criação do Ministério dos Povos Indígenas e a nomeação de Joenia Wapichana na Funai representem um compromisso do atual governo, a questão da demarcação da Terra Indígena do Morro Santana permanece caminhando lentamente, assim como em outros territórios. Após as eleições, parlamentares de partidos de esquerda passaram a integrar a rede de sociabilidade da Retomada. Essa situação revela a complexidade das alianças e lutas, que variam conforme o contexto histórico-social de cada retomada, como destacam Joelson Ferreira e Erahsto Felício (2021) ao analisarem as lutas por terra no Brasil.

Uma situação conflitante se deu com vizinhos cujos apartamentos estavam próximos à Retomada, especialmente após a instalação de um *gá kri pĩ* no ponto de vigília perto da entrada. Ali, nos revezamos nas madrugadas,

indígenas e apoiadores, com conversas, piadas, especulações sobre o futuro, muito café e mate. Em determinado momento, Gah Té sugeriu acender um *gá kri pĩ* para aquecer e iluminar o local. Não levou muito tempo até que alguns vizinhos entrassem em contato com a polícia, alegando que a fumaça poderia causar problemas respiratórios em suas crianças. Essa situação renderia uma boa discussão ontoepistemológica sobre o “povo das caixinhas” e a superproteção dos corpos dos brancos, que não se permitem entrar em contato com a fumaça, com a mata, com o chão e, assim, acabam por enfraquecer (Maréchal, 2017). Opto, entretanto, por focar nas negociações construídas a partir do conflito: para evitar mais atritos, os indígenas optaram por restringir o uso do fogo de chão ao Centro Cultural, mais distante da entrada.

Os desafios do dia a dia entre os apoiadores *fóg* e os Kaingang evidenciam as dinâmicas das relações sociais e dos processos de territorialização. Eu, assim como outros *fóg* universitários ligados a movimentos sociais, temos o costume de tomar decisões em assembleias. Certa vez, ao convocamos uma assembleia, percebemos um “boicote” dos Kaingang: os homens trabalhavam na infraestrutura e roçavam a horta, enquanto as mulheres preparavam o almoço. Uma amiga me olhou e disse: “acho que os Kaingang não tão muito a fim de assembleiar, né?”. Entendemos a mensagem e deixamos a assembleia de lado, reafirmando nosso papel em segundo plano. Esses conflitos revelam a complexidade das relações interétnicas, onde até as melhores intenções podem gerar posições antagônicas. Mesmo sabendo que a territorialização é construída a partir de práticas distintas, principalmente aquelas mais rotineiras – como roçar a horta e cozinhar –, essa situação me auxiliou no engajamento de um exercício ético constante, ou “aprendendo a conter a ansiedade *fóg*”, um tema discutido em assembleias anteriores puxadas pelos indígenas.

Mesmo que alguns vizinhos achassem que os Kaingang iriam “retomar seus apartamentos”, muitos outros se mostraram solidários à causa, apoio materializado em grupo de WhatsApp chamado “Amigos da Retomada”, uma importante rede para a arrecadação de doações, participação em atividades e divulgação da luta nas redes sociais. Vemos, então, que esses encontros interétnicos sempre forjam novas camadas de significação, ora de aliança ora de conflito (Maréchal, 2017).

Os eventos na Retomada, como as ecotrilhas e as comemorações de datas festivas, são momentos de comunhão que fortalecem os laços entre os Kaingang, a vizinhança e as pessoas interessadas na luta indígena, além de funcionarem como espaço de exposição e venda de artesanato. Em junho de 2023, os Kaingang organizaram uma festa junina, que, segundo Gah Té, se tornará uma tradição anual – que já foi repetida em 2024. A festa reuniu mais de 80 pessoas, entre parentes, apoiadores e vizinhos, e atraiu as crianças do Jardim Ypu, que, ao verem a movimentação, pediram para participar. Ao anoitecer, a fogueira foi acesa e Gah Té convidou todos a se aproximarem, dizendo que o fogo nos fortaleceria e ajudaria a liberar nossas preocupações. Ela se aproximou de mim e comentou que desejava que pudessemos ver os encantados, como ela estava vendo.

Figura 6. Festa Junina e fogueira na Retomada Gãh Ré

Fonte: Acervo pessoal (2023)

No dia 17 de outubro de 2023, celebramos o primeiro aniversário da Retomada, com um churrasco marcado por alegria e nostalgia. Conversando com dois indígenas, um deles também antropólogo, falamos sobre a diferença na percepção do tempo: para eles, o ano havia passado devagar, enquanto para nós, visitantes ocasionais, parecia rápido. Gah Té, que estava em aula, chegou mais tarde, e a festa seguiu com carne e legumes no fogo, e um bolo com a inscrição “1 ano Retomada Gãh Ré”. Além de celebrar a luta Kaingang, a data também simbolizava uma aliança mais ampla, com Gah Té prestes a embarcar para a Europa para falar em evento sobre mudanças climáticas. Ao completar meia-noite, ela cantou parabéns em Kaingang e como de praxe, seguiu falando em sua língua materna e depois em português.

Para finalizar as discussões sobre sociabilidade, é preciso comentar a relação com os *maioneses*, que se dá somente por mediadores: zelador, policiais, advogados, um imponente prédio no Centro Histórico que carrega o nome da família, e demais instrumentos de Estado à defesa da propriedade privada. Em uma audiência de conciliação, em maio de 2023, no Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF4), os Kaingang compareceram acompanhados dos advogados do Comin e de apoiadores. Nossa entrada foi vetada, apenas Gah Té, Kapri e parte dos advogados do Comin participaram da audiência. Os *maioneses*, como esperado, não compareceram, enviando três advogados para representar seus interesses. O processo jurídico ainda está em andamento, com a convocação da Funai para participar dos autos e fornecer informações sobre a presença Kaingang no Morro Santana.

Embora a presença significativa dos apoiadores e as alianças formadas sejam importantes para a ação política da Retomada, a autonomia do movimento e a centralidade da agência indígena são essenciais. A força da

Retomada reside em sua continuidade, mesmo diante de alianças e antagonismos. Os indígenas se relacionam com essas dinâmicas a partir de seus próprios interesses, que não seguem um cálculo político utilitário, mas fazem parte do processo de territorialização e da atribuição de significado aos elementos da conjuntura. As sociabilidades, portanto, são vistas como contingentes, moldadas por atores e contextos específicos. A potência política da Retomada Gãh Ré se baseia na capacidade de articular diversas dinâmicas, muitas vezes conflitantes, sem perder de vista seu objetivo principal: a luta pela retomada do modo de vida dos *kofá* e pela preservação do Morro Santana.

Considerações finais

Tentei evidenciar que tanto as comunidades tradicionais quanto os processos de territorialização devem ser compreendidos como fenômenos dinâmicos e atuais (Almeida, 2008), e não como purismos ambientais, restritos aos limites naturais do território, ou os sujeitos indígenas como seres imutáveis e a-históricos. Assim, ao pensar a relação entre a territorialização kaingang, a partir da retomada de seu território ancestral no Morro Santana, com as dinâmicas de sociabilidade forjadas no âmbito dessa ação, fica explícito o entrelaçamento da apropriação do território (físico, social, cultural) com as redes de solidariedade e apoio mútuo, principalmente aquelas vindas dos parentes.

Para os Kaingang, uma série de eventos estabelece uma continuidade, nem sempre linear, que abrange tanto a Retomada Gãh Ré quanto outras retomadas. Nesse contexto, destaquei brevemente a Retomada Non Gá, de 2010, localizada na outra face do morro, que se conecta à comunidade Gãh Ré por meio da memória e do parentesco, além de fornecer subsídios jurídicos que reafirmam a importância do Morro Santana para o modo de vida tradicional kaingang.

A partir do trabalho de campo, observei como a identidade étnica se traduz em ação política, tanto dentro quanto fora da comunidade Gãh Ré, conectando-se à mitologia kaingang e à apropriação das ferramentas jurídicas nas lutas territoriais. A pesquisa revelou que as diferenças étnicas estão ligadas à organização social e às relações de sociabilidade que fundamentam o processo de territorialização. Também pude identificar alguns elementos estruturantes da Retomada Gãh Ré, como etnicidade, sociabilidade e uma relação específica com o regime da propriedade privada, que guiaram as estratégias dos indígenas para retomar seu território. Por exemplo, ao disputar um terreno no Morro Santana, os Kaingang apelam à função social da terra como estratégia de luta, e, ao se depararem com a polícia, reafirmam seus direitos étnicos, enquanto Gah Té, ao se identificar como mãe e avó, demarca sua posição específica dentro do grupo étnico.

Entendo as relações de parentesco como um elemento-chave na organização sociopolítica da Retomada. Na comunidade Gãh Ré, o parentesco se manifesta por meio de estratégias tradicionais, como a escolha da cacica e vice-cacique pelos conselhos dos *kofá*, também pela abertura do sistema de

parentesco, com acolhimento aos Warao, quilombolas e parentes *fóg*. Arrisco dizer que o parentesco aparece como o núcleo estruturante da Retomada, tanto material quanto simbolicamente, como evidenciado pelo apoio dos parentes da Por Fi Ga e pela forte ligação com a memória coletiva e ancestral, materializada nas falas e nos sonhos da *kujà*. Gah Té direciona sua ação para as futuras gerações, inspirada nas gerações passadas. Além disso, identificamos uma constelação de atores e relações interétnicas, onde a centralidade da atuação indígena se mantém, apesar das tensões e negociações que permeiam os processos de territorialização.

À guisa de conclusão, destaco que embora existam datas que simbolizam alguns marcos – como a ação retomada, a greve de fome, festas e confraternizações –, os processos de territorialização ocorrem cotidianamente, através da recepção de parentes, construção de infraestrutura, trilhas pelo morro e aulas da língua kaingang. Esses processos são *encarnados*, pois a presença dos indígenas no local é o que garante a reivindicação de seu território. Em contraste, os *maioneses* não precisam estar presentes, pois, mesmo com o imóvel hipotecado, eles detêm o “poder da caneta”, como afirma Gah Té, referindo-se à influência de políticos, empresários, judiciário e até mesmo antropólogos.

Referências bibliográficas

Alarcon, Daniela Fernandes. **A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro.** RURIS, v. 7, n. 1, 2013.

Alarcon, Daniela Fernandes. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.** Editora Elefante, 2019.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto.** Manaus: Ed. UFAM, 2008.

Abu-Lughod, Lila. **A escrita contra a cultura.** Equatorial, v. 5, n. 8, 193-226, 2018.

Barth, Fredrik; **Grupos étnicos e suas fronteiras.** In: Streiff-Fenart, Jocelyne; Poutignat, Philippe. Teorias da etnicidade. São Paulo: Unesp, 2011.

Domingos, Angélica. **“Êg tigti jamã kri, êg jamã pê, êg ny ga fi” entre território e territorialidades originárias: A resistência Kaingang frente às violações dos direitos indígenas no sul do Brasil.** 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 114f., 2022.

Domingos, Angélica. 2022. In: **Caderno de campo**, 2022.

Ferreira, Joelson; Felício, Erahsto. **Por Terra e Território: Caminhos da Revolução dos Povos no Brasil.** Teia dos Povos, 2021.

Gah Té, Iracema Nascimento. 2022. In: **Caderno de campo**, 2022.

Gah Té, Iracema Nascimento. 2023. In: **Caderno de campo**, 2023.

Gah Té, Iracema Nascimento. 2024. In: **Caderno de campo**, 2024.

Gastal, Susana. **Memória dos Bairros: Morro Santana.** Porto Alegre, Unidade Editorial Porto Alegre, 1995.

Kapri, Audisseia Nascimento. 2024. In: **Caderno de campo**, 2024.

Maréchal, Clementine, Heineck, Eduarda; Brandalise, Guilherme; Rodrigues, Milena; Quintero, Pablo; Magalhães, Alexandre; Silva, Gustavo; Valdez, Ramiro. **Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre.** 2022.

Maréchal, Clementine. **Êg ga êg kófa tú (A nossa terra é a nossa história): território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang.** 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 665f, 2021.

Maréchal, Clémentine. **Sonhar, curar, lutar: Colonialidade, xamanismo e cosmopolítica kaingang no Rio Grande do Sul**. Curitiba: Editora Primas, 2017.

Maréchal, Clémentine. **Política do etnocídio e resistência nas Retomadas Kaingang no Rio Grande do Sul**. Gavagai-Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 5, n. 1, p. 29-54, 2018.

Oliveira, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana, v. 4, p. 47-77, 1998.

Oliveira, João Pacheco de. (Org). **A reconquista do território**. Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

Oliveira, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

Peirano, Mariza. **Etnografia não é método**. Horizontes antropológicos, v. 20, p. 377-391, 2014.

Quijano, Aníbal. **Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina**. Dispositivo, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.

Quijano, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: Sousa Santos, Boaventura; Meneses, Maria Paula. Epistemologias do Sul. Portugal: Edições Almedina, 2009.

Quintero, Pablo. **Mito-lógicas del diablo en el Chaco argentino**. Espaço Ameríndio. v. 9, n. 1, 2015.

Rosa, Marlise; Reis, Rodrigos. **Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, 2023.

Saldanha, José Rodrigo Pereira. **Selvagens, barbárie e colonos: coletivos indígenas kaingang e o choque com a civilização no Sul do Brasil Meridional contemporâneo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

Sigaud, Lygia. **A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana**. Novos Estudos - CEBRAP, n. 58, p. 73-92, 2000.

Silva, Luis Gustavo Ruwer. **“Não tinha água para tomar quem dirá para controlar o fogo”: conflitos socioambientais e a luta pela vida no Morro Santana, em Porto Alegre-RS**. 2021. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

Silva, Luis Gustavo Ruwer. **Por um mundo onde caibam muitos morros: Reflexões ontológicas desde o Morro Santana, Porto Alegre (RS)**. 2023. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

Teia dos Povos. **Indígenas Kaingang e Xokleng retomada território ancestral no Morro Santana, em Porto Alegre.** Teia dos Povos, 2022. Disponível em: <<https://teiadospovos.org/indigenas-kaingang-e-xokleng-retomam-territorio-ancestral-no-morro-santana-em-porto-alegre/>>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Tommasino, Kimiye. **A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma Sociedade Jê Meridional em Movimento.** 1995. Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1974 – 1984: Novo campus. **UFRGS**, 2023. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/80anos/1974-1984/>>. Acesso em: 03 jan. 2024.

Wapichana, Eriki Aleixo. **Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR).** Horizontes Antropológicos, v. 26, p. 381-417, 2020.

Recebido em: 15/04/2024* Aprovado em: 10/10/2024* Publicado em: 31/12/2024

A CAPTURA E A DOMESTICAÇÃO DA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE O USO DE METODOLOGIAS DE PESQUISA NOS DESLOCAMENTOS ESPACIAIS DO POVO INDÍGENA WASSU-COCAL

EVALDO MENDES DA SILVA¹

UFAL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6124-7064>

RESUMO: *O objetivo deste artigo é analisar as relações que o povo indígena Wassu-Cocal (Alagoas) estabelece com a Terra Indígena e as áreas urbanas. Diariamente, os moradores dos aldeamentos se deslocam para trabalhar, estudar, vender ou comprar produtos no comércio, visitar parentes nas cidades vizinhas, na capital, Maceió (80km) e em cidades distantes como São Paulo. A pesquisa etnográfica foi realizada ao longo de 2019 e o desafio foi acompanhar os deslocamentos de pessoas, famílias e grupos familiares entre as aldeias e as cidades da região. O artigo destaca os agenciamentos no trânsito entre as cidades e as aldeias. Propõe uma reflexão sobre metodologias de pesquisa que emergem em contextos de interação entre o pesquisador e os pesquisados nos quais a perspectiva indígena seja protagonista no processo do conhecimento.*

PALAVRAS-CHAVE: *Wassu-Cocal – deslocamentos espaciais – cidade - agenciamento.*

ABSTRACT: *The objective of this article is to analyze the relationships that the Wassu-Cocal indigenous people (Alagoas State/ northeast of Brazil) establish with the Indigenous Land and urban areas. Every day, residents of the villages travel to work, study, sell or buy products in stores, visit relatives in neighboring cities, in the capital, Maceió (80km) and in distant cities such as São Paulo. The ethnographic research was produced throughout 2019, and the challenge was to accompany the movements of people, families and family groups between the villages and cities in the region. The article highlights the agencies in traffic between cities and villages. It proposes a reflection on research methodologies that emerge in contexts of interaction between the researcher and those being researched in which the indigenous perspective is a protagonist in the knowledge process.*

KEYWORDS: *Wassu-Cocal – displacements – city - agency.*

¹ Pós-doutor pela The University of British Columbia (Vancouver/Canadá), doutor pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Associado IV na Unidade Educacional de Santana do Ipanema do Campus do Sertão da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) em Etnologia Indígena e membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). E-mail: evaldo.mendes@santana.ufal.br

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

Introdução

O objetivo deste artigo é compreender as relações que os Wassu-Cocal estabelecem com a Terra Indígena e as cidades. A população vive em trânsito, ora deslocando-se da cidade em direção aos aldeamentos ou “povoados”, como são chamados os conjuntos residenciais que reúnem os grupos familiares, ora deixam os “povoados” e se dirigem às cidades onde poderão viver por alguns dias, meses ou anos.

Como pesquisador, ao seguir estes fluxos de deslocamentos, uma de minhas primeiras atitudes metodológicas posta à prova foi a tentativa de fazer um censo da população aldeã. Quando eu perguntava a quem supunha ser um “morador” do aldeamento recebia respostas vagas que colocava em dúvida as minhas próprias noções de permanência e fixação. Diziam-me “estou passando um tempo aqui”, “andando por aqui”, “visitando meus parentes”, “dando um rolê”, quando o interlocutor era jovem. Ainda tomado pela ideia de construir um “quadro sinóptico” do aldeamento seguindo a tradição dos estudos da etnologia indígena, perguntei ao cacique Edmilson, conhecido como Neguinho, quantas pessoas ele estimava morar nos vinte e dois aldeamentos da Terra Indígena. Sem titubear, o cacique argumentou que contando os “parentes de fora” (referindo aos que residem na cidade) e “os de dentro” (os residentes do aldeamento), a população somaria aproximadamente quatro mil pessoas, sendo que metade destas estariam vivendo na cidade.

Este foi um dos meus primeiros revezes na pesquisa de campo onde tive a clara percepção que não é possível pensar as populações indígenas, como pronunciou Magnani (2003) na “condição de insularidade” que tem marcado os estudos da etnologia indígena brasileira². A questão central era tentar compreender como os Wassu-Cocal experienciavam o rompimento desta “insularidade” tendo uma parcela de sua população morando na cidade. Inspirado no que Hugh-Jones (1979) denominou de “sistema social aberto” referindo, neste caso, aos sistemas ameríndios e sua abertura para o Outro, procurei trazer essa questão para o contexto vivido pelo Wassu, ciente de que se tratava de situações bem distintas, mas curioso para entender como os próprios Wassu interpretavam essa “abertura” para o Outro (neste caso, o branco) nas cidades onde viviam.

Nos primeiros dias de pesquisa, minha dificuldade foi a de me inserir num contexto cuja morfologia social se configurava num trânsito permanente de pessoas entre a Terra Indígena e as áreas urbanas, o que me levou a rever as minhas metodologias e técnicas de pesquisa inicialmente pensada para serem aplicadas nos limites geográficos da Terra Indígena. Na elaboração do meu projeto de pesquisa, espelho do meu próprio imaginário sobre o universo indígena, esperava observar cerimônias rituais, danças, cantos, rituais de cura, burburinho de crianças brincando às margens do rio Camaragibe enquanto mulheres lavavam roupas nas águas e as estendia

² De acordo com o censo do IBGE (2022) a população indígena no Brasil é de 1.693.535 pessoas: 622,1 mil (36,73%) residem em Terras Indígenas e 1,1 milhão (63,27%) fora delas. Disponível em: <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/22326-indigenas-2.html>>. Acesso em: 14 de nov. 2024.

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

sobre a relva, imagens que de fato pude observar nas diversas ocasiões em que estivesse com eles. Com o projeto em mãos, eu me sentia preparado para me conectar com as dimensões da vida cotidiana que os etnólogos esperam encontrar “vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa” (Malinowski, 1984).

Com isso não quero diminuir a importância de “viver na aldeia” e “observar a vida nativa”. O que quero destacar é que os próprios Wassu fizeram com que o meu olhar etnográfico se voltasse para outras dimensões de suas vidas e para espaços sociais que eu não conhecia ou, se conhecia, não havia chamado minha atenção até então. Sendo assim, para dar seguimento à pesquisa foi necessária uma ampliação do meu campo de observação etnográfica e a revisão de alguns métodos de investigação. E, nesta nova empreitada revista e ampliada, deixei-me guiar pela perspectiva dos Wassu (ou Vassu, na pronúncia comumente utilizada por eles).

Logo bem cedo, ao chegar na casa do cacique para estacionar meu carro próximo a margem da rodovia BR 101 que corta ao meio a Terra Indígena, percebi ali bem perto um aglomerado de pessoas. Eram passageiros aguardando transporte nos diversos pontos de ônibus, vans, táxis e mototáxis que levam e trazem pessoas dos aldeamentos para as cidades vizinhas de Joaquim Gomes, Novo Lino, Messias ou para cidades mais distantes como a capital, Maceió (80 km) e outras bem distantes dali como a cidade de São Paulo. Os próprios Wassu organizaram uma cooperativa de mototaxistas que transportam “parentes” e “brancos” (como é denominada a população regional não indígena) que diariamente se deslocam da Terra Indígena ou dos bairros das cidades para “fazer a feira”, como são chamadas as compras no comércio local, vender ou fazer escambo de produtos da roça como feijão, milho, macaxeira, frutas, animais de abate como galinhas, patos, cabras e porcos que são transportados vivos ou “tratados”, isto é, mortos e cortados em peças de carne e comercializados nas feiras.

Outros passageiros, indígenas e não indígenas, utilizam-se diariamente destes meios de transportes para ir ao trabalho nas cidades ou em propriedades rurais: são empregadas domésticas, professores(as), funcionários(as) das prefeituras, comerciários(as), cortadores(as) de cana, trabalhadores da construção civil. Enquanto aguardam a chegada dos transportes, os passageiros entram nas “bodegas” que são pequenas tendas cobertas de lona, telhas de amianto ou folhas de palmeira onde se pode comprar produtos alimentícios, churrasquinho, cigarros e bebidas.

A aglomeração de pessoas nos pontos de parada de transporte aumenta nos finais de semana com a chegada dos “parentes da cidade” e em dias festivos, como a festa anual de Nossa Senhora da Conceição, padroeira dos Wassu, e outros eventos como missas, batizados, casamentos, rituais funerários, campeonatos de futebol e a chegada dos “penitentes” para as cerimônias rituais do Ouricuri que são realizados no local conhecido como “A Pedra”, localizado no alto de uma colina arborizada no centro da Terra Indígena, onde permanecem em reclusão enquanto durar a cerimônia que pode se estender por dois ou três dias ou até por uma semana (Nascimento, 2015).

Quando passei a observar com mais atenção as movimentações de pessoas para dentro e para fora dos aldeamentos, percebi que a vida cotidiana não se restringe ao espaço territorial da aldeia. Foi então que voltei meu foco de análise para espaços sociais inicialmente não previstos para a minha pesquisa etnográfica, como os bairros das cidades, os pontos de parada de transporte, as ruas e as rodovias. Numa reviravolta metodológica inesperada, os Wassu me indicaram que a vida social transcorre em movimento, levando-me à procura de referenciais metodológicos que pudessem considerar e dar sentido às interações sociais que ocorrem no fluxo dos movimentos de pessoas às margens da rodovia.

Sem desviar o foco das minhas observações “da vida na aldeia” passei a considerar os fluxos e as redes de relações que os aldeões estabelecem com os seus “parentes da cidade”. Na constituição destas extensas redes de relações entre as cidades e as aldeias procurei por na prática da pesquisa uma “antropologia simétrica” (Latour, 1991) na tentativa de produzir uma etnologia indígena com indígenas. Ao caminhar com eles e visitá-los em suas casas nas cidades vizinhas, chamou minha atenção o modo como constituíam relações com moradores não indígenas e se apropriavam dos espaços físicos urbanos produzindo seus próprios usos e sentidos. O ponto central deste artigo é uma tentativa de contribuir para refletirmos sobre modos de existência ontológicos constituídos “entre” espaços sócio territoriais distintos.

A captura e a domesticação da cidade

A demarcação da Terra Indígena ocorreu em 1991 e desde a pacificação dos conflitos diversas pessoas, famílias nucleares e grupos familiares que em anos anteriores haviam migrado para a cidade se sentiram seguros para retornar ao aldeamento. No entanto, não se fixam permanentemente na área e mantêm-se em trânsito entre as cidades e os “povoados” de seus grupos familiares.

Historicamente, os deslocamentos espaciais dos Wassu-Cocal fazem parte de sua própria formação como coletividade étnica. Sobre esse tema, Lindoso (1983) afirma que a própria constituição dos Wassu-Cocal é pluriétnica, descendem de populações de “aldeias mistas de índios” constituídos por um “campesinato Tapuia-Kariri”, “negros papa-méis” (negros escravos fugidos ou alforriados) e “camponeses pobres, sem-terra” (Lindoso, 1983). De acordo com o autor, no final do século XVII estes grupos de matrizes étnicas diversas e territorialmente dispersos passaram a conviver confinados nas “aldeias-presídio” de Jacuípe, Cocal, Urucu, Barreiro e Escada controladas pelos senhores de engenho de onde se deslocavam diariamente para trabalhar no corte de cana e abastecer as usinas açucareiras localizadas em áreas de Mata Atlântica na divisa dos atuais estados de Pernambuco e Alagoas. Silva (2019) argumenta que na própria morfologia social dos Wassu-Cocal os deslocamentos espaciais são parte do seu sistema social. Cita como exemplo a utilização da mão de obra das populações indígenas em Alagoas (não apenas dos Wassu), na construção de obras públicas como

o porto de Maceió, prédios públicos, monumentos, igrejas, estradas e pontes.

Embora a história dos Wassu-Cocal apresente razões que justifiquem a existência de um sistema sócio-cosmológico que se constituiu em contextos sociais que impulsionavam os deslocamentos espaciais das pessoas, minhas preocupações não estavam centradas nas “razões” dos deslocamentos. Em outras palavras, o que os Wassu “estavam me dizendo” ao me deslocar com eles é que a vida social transcorre neste fluxo. Mais do que trajetos a serem percorridos para alcançar objetivos pré-estabelecidos, são nestes percursos que a vida social se processa e o sistema de pensamento Wassu produz sentidos. Mais de uma vez, ao referir-me aos seus locais de moradia, obtinha como respostas dos meus interlocutores palavras que semanticamente apontavam para a inconstância espacial: “estou passando um tempo aqui”, “andando por aqui”, “dando um rolê” como respondiam os mais jovens.

Ao transitarem pelas cidades por onde “passam um tempo”, domesticam estes espaços transformando-os em cenários de suas vidas cotidianas. Dentro desta perspectiva, são os Wassu que promovem a “aculturação” da cidade e de seus moradores brancos, integrando-os como parte de seu sistema sócio-cosmológico. Como me disse Dona Lau, moradora do bairro Benedito Bentes em Maceió:

Não é por que eu vivo na cidade que eu deixo de ser índia. Aqui eu não nego para ninguém que eu sou índia, tem gente que ri e não acredita. Para eles (seus vizinhos “Branços”) meu lugar é na aldeia, no mato, de pena na cabeça, pintada e caçando bicho com flecha. Mas cadê o mato? Os “brancos” derrubaram tudo, tomaram nossas terras e agora vem dizer que não somos mais índios? (Dona Lau, bairro de Benedito Bentes, Maceió, agosto de 2019)

Na interpretação de Dona Lau, assim como de outros moradores com quem tive contato, viver na cidade e manter interações sociais com brancos são experiências que não são capazes de operar uma transformação na noção de “pessoa Wassu” ou de romper os vínculos com suas coletividades de origem. Em outros termos, são os próprios Wassu e não a cidade e seus moradores brancos que agenciam e protagonizam suas experiências fora dos aldeamentos. Neste aspecto, as cidades e seus moradores não indígenas são capturados e pacificados pelos Wassu de modo que podem viver entre eles sem abrir mão de seus princípios ontológicos.

Na teoria do “ser” Wassu, aspectos como vestimenta, atividade laboral ou local de moradia não os definem como coletividade indígena. O pajé Benício, recentemente falecido, me explicou que nos vinte anos em que viveu no Rio de Janeiro, entre as décadas de 1980 e 2000, trabalhando como guarda noturno em empresas e na construção civil, “nunca se sentiu branco”, ainda que fosse tratado por seus vizinhos e colegas de trabalho como um deles. Viver no contexto urbano e ser tratado como branco não punha em dúvida seus princípios de alteridade:

Eu nunca neguei que era índio para ninguém. Mas, quando eu dizia as pessoas riam, achavam graça. Muita gente no meu serviço duvidava que eu era índio por que achavam que ser índio é andar pelado e pintado e eu andava igual aos brancos. Mas, dentro de mim eu nunca me senti branco.

Contou-me que viajava duas ou três vezes por ano para participar das cerimônias rituais do Ouricuri onde permanecia dias em reclusão com seus “parentes”. Em cada viagem de volta ao Rio de Janeiro, trazia consigo objetos rituais como fumo, cachimbo, ervas, garrafadas, cocares, colares, maracás. Estes objetos rituais eram utilizados em cerimônias que ele preparava em sua casa.

Rezava, cantava e dançava sem fazer zoadas para não incomodar os vizinhos. Eu sentia que os Encantados estavam me chamando para ser pajé. Nunca pensei em ser pajé por que eu achava que minha vida não era do agrado deles. Eu bebia cachaça, andava com mulherada, fazia umas coisas que hoje eu acho errado. Mas quando os Encantados te escolhem, não tem jeito, ou você aceita e segue ou adocece e morre (Pajé Benício, Povoado Pedrinhas, Terra Indígena Wassu-Cocal, abril de 2019).

Em 2002, viúvo, deixou seus filhos casados no Rio de Janeiro e com uma filha solteira mudou-se para o aldeamento onde, tempos depois, foi elevado à condição de pajé principal.

Numa tipologia dicotômica de espacialidade Deleuze & Guattari (1980), referindo-se aos modos de vida de povos nômades de áreas desérticas classificam seus movimentos espaciais como “espaços abertos” ou “lisos”, contínuos e sem fronteiras. De tal modo que mover-se sobre estes espaços é também um modo de constituir território. Por sua vez, o espaço sedentário ocidental é descrito como “estriado” sobre o qual se exerce controle na circulação de seus habitantes.

Os Wassu parecem não se encaixar estritamente em nenhuma destas tipologias espaciais, produzindo formas específicas de dar sentido aos seus movimentos. A Terra Indígena e as cidades são concebidas como espaços sócio morfológicos distintos sobre os quais constituem-se relações e interações sócio-cosmológicas específicas. O território das cidades é reconhecido como dos brancos e os deslocamentos dos Wassu sobre ele são viabilizados por ações de “captura” e “domesticação” que torna possível “passar” ou “andar” sobre ele sem serem ontologicamente “assimilados” pelos brancos. Neste aspecto, a Terra Indígena se distingue por ser um espaço social de produção e de reafirmação da alteridade. Dentro desta perspectiva, se tomarmos como referência o conceito de “forma de vida sedentária” de Deleuze & Guattari (1980), no sistema ontológico Wassu a fixação espacial poria em risco o devir tendo em vista que é o movimento espacial que aciona, produz e estabiliza os processos de concepção da “pessoa Wassu”.

Esta questão pode ser melhor compreendida pela história que me foi contada pelo pajé Lula enquanto aguardávamos transporte num ponto da rodovia. Conforme seu depoimento, o evento teria ocorrido há alguns anos quando, certa manhã, chegou um jovem casal de “*galegos*” (termo utilizado para pessoas de pele branca) acompanhados por dois filhos pequenos. Ao serem informados pelos transeuntes que o pajé estava por ali, o casal dirigiu-se até ele, se apresentaram e disseram terem recém chegado de São Paulo para visitar a bisavó da esposa (seu marido era branco). Sem reconhecer a mulher, o pajé disse-me que perguntou quem eram seus parentes de “Tronco³” para que assim pudesse lhe indicar a direção a seguir para chegar ao “povoado” de seus parentes, reforçando a ideia sublinhada por Gow (2001) de que a história é o parentesco.

Depois de informar o sobrenome de sua “família tronco”, a mulher respondeu que ela, o marido e os filhos nasceram em São Paulo e que aquela era a primeira vez que visitavam o aldeamento. Durante a conversa, teria contado ao pajé que a bisavó, o bisavô e seus filhos haviam se mudado para São Paulo na década de 1980, no auge dos conflitos de terras. Explicou ainda que após a demarcação e a pacificação da área os bisavôs retornaram ao aldeamento deixando os filhos que, àquela altura, já estavam casados e decidiram continuar morando na cidade de São Paulo. Com o passar dos anos, prosseguiu o pajé, a família dividida entre o aldeamento e a cidade de São Paulo acabou por perder o contato. O motivo alegado pela mulher para a sua chegada era justamente ter notícias dos bisavôs e de outros membros do seu grupo de parentes. O que a mulher queria saber era como encontrar o “povoado” de seu “tronco familiar”⁴ entre os vinte e dois existentes na Terra Indígena. Ao declarar seu sobrenome de família, teve prontamente seu grupo familiar identificado no Povoado de Pedrinhas. Seguindo as orientações do pajé, o casal alugou um carro ali mesmo, atravessou a rodovia e seguiu por uma estrada de chão batido rumo ao seu “povoado”.

Enquanto estávamos na van em direção à Maceió, o pajé retomou a conversa sobre a chegada do casal no aldeamento dizendo que mesmo que a mulher tivesse “o sangue de índia” não parecia uma “parente de verdade” e que só se convenceu das reais relações de parentesco que os mantinham por que foi reconhecida por seus parentes no Povoado de Pedrinhas. Perguntei-lhe o que ele queria dizer com “parente de verdade” e o argumento foi que um “parente de verdade”, mesmo morando na cidade “anda no aldeamento”, faz visitas periódicas aos seus parentes, participa das cerimônias rituais do Ouricuri e tem o “conhecimento”, “a ciência do índio”, referindo-se às determinadas atitudes e comportamentos que seriam

³ “Troncos Velhos” ou “caboclos velhos” referem-se à existência no “tempo dos antigos” de núcleos familiares comuns que mantinham relações de proximidade física e territorial, convivialidade e conjugalidade e que por processos de “mistura” deram origem aos atuais Wassu-Cocal. O “Troncos Velhos” são identificados por sobrenomes de família. Sobre o tema dos “troncos Velhos” no Nordeste brasileiro sugiro as leituras de Baptista (1992); Grünwald (1993); Arruti (1996).

⁴ Os Wassu guardam na memória um número aproximado de dez a quinze sobrenomes de pessoas ou famílias que, por laços de consanguinidade seriam originárias dos “Troncos Velhos” e como tal são considerados “parentes”. Não há um consenso sobre quais seriam estes sobrenomes o que pode gerar situações de tensão e conflitos entre lideranças de grupos familiares sobre quem é ou não é “parente”, “índio Wassu”, “misturado” ou “branco”.

próprias de quem é Wassu-Cocal, como dançar o toré, fumar o cachimbo, rezar aos Encantados, respeitar os mais velhos, entre outros “modos de vida” que seriam próprios dos Wassu.

“O tempo fez ela esquecer”, disse o pajé, referindo-se ao fato da mulher ter se mantido afastada de seus parentes ao ponto de não mais lembrar-se quem são e onde vivem. Nesta fala do pajé fica evidente que as idas e vindas de parentes que vivem nos aldeamentos e nas cidades atuam como geradores de alteridade e definidores de princípios ontológicos dos Wassu-Cocal.

Para os Wassu os movimentos espaciais entre a Terra Indígena e as cidades são modos de constituição da pessoa e o retorno ao aldeamento após um período na cidade faz a pessoa “manter a lembrança” de si e da coletividade à qual pertence. Em outros termos, é na Terra indígena que se realiza o modo de ser Wassu enquanto que a vida sedentária na cidade “faz esquecer” quem se é.

A questão posta por esta pesquisa é que se a Terra Indígena é o lugar da plena realização do “ser Wassu”, por quais razões eles se deslocariam em direção às cidades onde, teoricamente, o seu potencial ontológico poderia estar sob ameaça de ser “esquecido”? Num primeiro olhar, razões ordinárias como a busca de oportunidades de emprego, estudos e melhores condições materiais de vida na cidade pareciam responder as questões que me interrogavam. Mas, ao acompanhar os seus deslocamentos, eles mesmos me apontaram para perspectivas surpreendentes ao menos sob o meu ponto de vista. Se inquiridos, os Wassu não negam que seus deslocamentos para a cidade são motivados por razões práticas, como passear, fazer compras, trabalhar, ir ao médico, entre outras tantas razões que os levam para fora do aldeamento. Do mesmo modo, são incisivos quando dizem que preferem viver na Terra Indígena, inclusive estão solicitando aos órgãos oficiais a sua ampliação para que as famílias que hoje vivem na cidade possam retornar.

O que os Wassu me falaram e que “levei a sério”, como recomenda Viveiros de Castro (2002) referindo à escuta atenta dos etnólogos sobre o que os indígenas nos dizem, resultou na reorientação metodológica de minha pesquisa de campo. Compreendi, andando com eles, que a dispersão das pessoas e das famílias entre as aldeias e as cidades são modos de manterem-se como coletividade étnica Wassu-Cocal. Nesta perspectiva apresentada a mim pelos próprios Wassu, a Terra Indígena é o suporte material e simbólico que torna viável a manutenção destas condições de vida e de alteridade.

A cidade, ainda que possa ser habitada e domesticada para se transformar num espaço que torna possível a vivência das famílias, as experiências sociais ali vivenciadas são interpretadas de modos distintos das experiências vividas nos aldeamentos. Não se trata da valoração da experiência, se boa ou má, se melhor ou pior. Em ambos os espaços, seja na cidade, seja nos aldeamentos, os interlocutores apontam experiências de vida diversas. A diferença é que a vida na cidade é descrita como lugar da autonomia individual que se sobrepõe aos valores coletivos na constituição da pessoa. São práticas, saberes, habilidades, atitudes e comportamentos próprios da vida na cidade e que se restringem ao universo social da família

nuclear, do mundo do trabalho, da vizinhança próxima, das ruas, da escola, da universidade. Em conversas que mantive com meus interlocutores quando o assunto era as relações com os brancos, ressaltavam o individualismo, o isolamento das famílias dentro de suas casas, a dificuldade de criar laços de amizade e companheirismo, a falta de solidariedade e reciprocidade, principalmente em situações difíceis da vida como quando se perde o emprego, falta comida, o dinheiro do aluguel ou alguém para ficar com as crianças enquanto os pais estão trabalhando.

Will, 26 anos, descreve sua experiência de trabalhar em Maceió como positiva do ponto de vista financeiro, por ter um trabalho que lhe permite manter o sustento de sua família (trabalha como garçom num quiosque da praia da Garça Torta em Maceió). No entanto, comenta:

Minha vida é de casa para o trabalho. Na cidade ninguém ajuda ninguém. Meus filhos mesmo eu tenho que pagar uma creche para poder trabalhar de domingo a domingo. Minha mulher passa o dia trabalhando na casa dos outros (é diarista). Aqui (referindo-se à sua casa) para lhe dizer a verdade eu nem sei o nome dos meus vizinhos, é cada um na sua, quem tem dinheiro para comprar comida e pagar aluguel, muito bem, quem não tem mora na rua. E ninguém se importa com a vida de ninguém não. É arrochado viver assim, mas é o jeito, aqui pelo menos eu tenho o que dar de comer para os meus filhos. Aqui tem gente boa, tenho meus colegas, mas eu sei que se eu precisar ninguém vai me ajudar não. Uns por que não tem mesmo, outros por que não se importam com a vida dos outros. Para mim, o ruim de viver na cidade é isso, cada um se vira. É essa a vida do branco.

Em contraste com o individualismo do sistema de vida dos “brancos”, a vida no aldeamento é interpretada como lugar de cooperação e solidariedade entre os moradores, principalmente os parentes mais próximos que pertencem aos grupos familiares. Durante a pesquisa pude observar diversas situações em que grupos de homens se cotizavam para construir ou reformar a casa de um parente; mulheres preparavam comida para o período de reclusão dos ritos cerimoniais enquanto outras, à sombra de cajueiros, teciam esteiras de palha para servir de cama aos “penitentes”. Noutros “povoados” pajés, rezadores e rezadeiras faziam rituais de cura de pacientes que se sentavam em cadeiras à sombra de uma árvore, na frente de suas casas, enquanto tinham seus corpos aspergidos por fumaça de cachimbos e tocados por galhos de pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L). Ao lado da escola, crianças e adolescentes se divertiam jogando futebol. Homens plantavam milho nas roças, em fileiras intercaladas com feijão-de-corda, em sulcos abertos no solo com arado puxado à mão.

O que os dados da pesquisa demonstraram é que, do ponto de vista do Wassu, a Terra Indígena, para além de prover alimentação e moradia, apresenta-se como uma dimensão sócio-cosmológica associada aos deslocamentos nas cidades. Se os deslocamentos espaciais das pessoas cumprem o papel de promover o “espalhamento” pelas cidades, o retorno

aos aldeamentos atua para “juntar”, “coletivizar” e promover a convivialidade que só a vida nos aldeamentos pode proporcionar. Porém, a questão principal deste artigo que nesta altura ainda persiste sem resposta é: por que “andar” ou “passar um tempo” na cidade é, na perspectiva Wassu, uma dimensão importante de seu sistema de pensamento? Levanto essa questão porque durante minhas conversas com diversos interlocutores nos aldeamentos, a vida nos aldeamentos era sempre avaliada como um espaço social ideal e desejável de vida se comparada à vida na cidade. Essa questão adquiriu sentido quando passei a andar com eles, permitindo-me “escutar” e “levar a sério” o que me diziam enquanto caminhávamos. Deixei emergir códigos simétricos de visão de mundo colocando em diálogo as nossas diferentes perspectivas, tentando constituir uma ponte entre “meu mundo” e o deles.

Ao rever minha bagagem metodológica de análise trazida à campo para o desenvolvimento da pesquisa, logo percebi que, na perspectiva dos Wassu, o espaço físico da Terra Indígena não é interpretado como uma superfície que define suas fronteiras étnicas. Os deslocamentos espaciais e o “espalhamento” de pessoas pelas cidades constituem sistemas de organização sócio-espaciais dentro dos quais a Terra Indígena é uma parte, não o todo. Como já foi dito, e repito, com isso não quero dizer que a Terra Indígena demarcada não seja de extrema importância para eles, prova disso foram as lutas de resistência para garantir sua posse.

A pesquisa etnográfica evidenciou que a noção de “Terra Indígena” na perspectiva dos Wassu é muito mais complexa, indo para muito além da materialidade de sua forma e limites espaciais. Essa perspectiva contempla dimensões que tocam em questões da ordem do simbólico e da sócio-cosmologia Wassu que me ajudaram a compreender os sentidos envolvidos nos deslocamentos entre os aldeamentos e as cidades. Nas conversas que mantive com meus interlocutores sobre o tema sobre suas vidas nas cidades e seus movimentos de deslocamentos em direção aos aldeamentos, surgiram termos como “limpar o corpo”, “me alegrar”, “me curar”, “ver meus parentes”, “rezar”, “buscar o conhecimento” ou a “ciência do índio”, “buscar a proteção dos Encantados”. Estas conversas me ofereceram perspectivas inéditas para refletir sobre os sentidos envolvidos no trânsito daquelas pessoas e a rever minhas próprias noções de movimento.

Elizângela, 36 anos, moradora do Vale do Reginaldo, na periferia de Maceió, disse-me que por influência do marido branco “virou crente”, mas não deixa de ir ao aldeamento com frequência levando seus dois filhos pequenos para serem “benzidos” pelo pajé. Ela e sua família vivem na cidade há dois anos e ao referir-se às suas frequentes idas ao aldeamento trouxe à tona as diferentes concepções que pairam sobre estes espaços sócio-territoriais.

Quando eu chego na casa dos meus parentes parece que minha cabeça melhora, eu fico mais alegre ali no meio deles, dou risada, fico mais animada, parece eu ganho mais saúde. Até vou lá na Pedra dançar, só não fumo o cachimbo por que

nossa igreja proíbe (...). Lá no ritual eu rezo para os Encantados para limpar meu corpo do mal do mundo, das doenças, dos pensamentos ruins que, às vezes, passa pela cabeça da gente. A gente sai dali com o coração mais leve, mais em paz, ainda mais eu que sou muito ansiosa. Meu marido não vai, ele não acredita nisso, mas também não me proíbe de ir, dá é risada por que ele não acredita em nada disso. Mas eu não vou deixar de fazer aquilo que meu coração está pedindo. Lá ou aqui, Deus é um só. (Elizângela, Mata do Rolo, município de Rio Largo, setembro de 2019).

Ao retornar do aldeamento para a sua casa na cidade, Elizângela diz que chega “diferente”, “com bons pensamentos” e “mais animada”, dizendo que na cidade “se a pessoa passar muito tempo acaba adoecendo”. Depoimentos como este nos quais a cidade é percebida como um lugar de “doença”, “tristeza” e “maus pensamentos” apareceram com frequência nas falas de outros moradores da cidade. Por outro lado, nestas mesmas falas o aldeamento ocupa um lugar simbólico de reconexão com atitudes, valores e comportamentos que seriam próprios do ser Wassu, lugar onde se pode restituir a “saúde”, a “alegria” e os “bons pensamentos” que a cidade não lhes proporciona. Sob essa perspectiva, o deslocamento da cidade ao aldeamento parece pôr à prova a premissa ontológica que os define e os sustenta como uma coletividade distinta. Em outras palavras, o ato de manterem-se em movimento no espaço onde se expõem ao contato com pessoas e seres Outros pode pôr em risco a sua própria condição de ser Wassu. Essa instabilidade do “ser” acrescido do risco iminente de transformar-se em outras formas não humanas tem sido foco de atenção de estudiosos de povos ameríndios, como comenta Vilaça (2000) sobre os Wari’:

Os Wari’ experimentam uma situação constantemente instável, arriscando-se a viver sempre na fronteira entre o humano e o não-humano, como se de outro modo, se não soubessem o que é ser *karawa*, não pudessem experimentar o que é realmente ser humano (Vilaça, 2000 p. 56).

É sempre uma aposta arriscada buscar referências fora do contexto para comprovar uma ideia que queremos defender. Entre os Wari’ das Terras Baixas da Amazônia e os Wassu-Cocal de Alagoas há, evidentemente, perspectivas e visões de mundo muito distintas. Os etnólogos têm demonstrado que a diversidade de perspectivas são tantas como tantos são os povos indígenas, portanto, todo cuidado é pouco quando nos aventuramos em exercícios comparativos. O que estou querendo chamar a atenção ao aproximar dois universos etnográficos geograficamente distantes e sócio-cosmológicos distintos é que deveríamos (e esta é apenas a minha opinião), por em prática em nossas pesquisas o que Andrade *et al.* (2020) chama de “antropologia transversa” (na) “busca de confluências etnográficas entre sistemas ameríndios na Amazônia e no Nordeste” (Andrade *et al.*, 2020).

Os resultados desta pesquisa demonstraram “confluências” entre os deslocamentos espaciais dos Wassu com questões que os aproximam do repertório conceitual do Perspectivismo Ameríndio, como a “transformação” e a “produção da pessoa”. Termos estes que se consolidaram entre alguns etnólogos que se dedicam à pesquisa dos sistemas ameríndios amazônicos, como Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, Tânia Stolze Lima, somente para citar alguns autores.

Partindo desses pressupostos pode-se afirmar que para os Wassu a cidade não representa uma ameaça de “transformação da pessoa”, como previam os adeptos das teorias aculturativas. Para os Wassu é possível viver na cidade e “continuar sendo índia” como afirmou Dona Lau nas muitas conversas que tivemos. O “perigo” da “transformação” se encontra na “fixação” da pessoa na cidade. “O tempo fez ela esquecer”, disse o pajé Lula à parente que há muitos anos vivia em São Paulo e que por um longo tempo deixou de visitar seus parentes no aldeamento. Assim sendo, na perspectiva Wassu a frequência dos deslocamentos, seja em direção às cidades ou, de modo inverso, da cidade em direção aos aldeamentos, são modos de lidar com um sistema de pensamento que parte do princípio da “fabricação da pessoa”, apontando para mais uma “confluência” com o universo ameríndio amazônico. Em mais um paralelo com as sociedades amazônicas, os Wassu concebem o interior (a convivialidade entre parentes nos aldeamentos) como uma esfera social que, à princípio, pode oferecer maior segurança à manutenção da condição da “pessoa”. É no convívio com os parentes nos aldeamentos que se pode desfrutar de um ambiente relativamente favorável aos agenciamentos. A convivialidade, a comensalidade, a produção do parentesco, os rituais de “limpeza do corpo” dos pajés, a participação nos rituais do Ouricuri onde fumam, bebem, comem, dançam e rezam juntos na “Pedra” são formas de socialidade que atuam na manutenção da “condição humana” (Gow, 2001; Overing & Passes, 2000; Vilaça, 1992, entre outros). A cidade, por sua vez, não oferece essa segurança por ser um espaço sócio morfológico distinto, habitada por seres outros com os quais não mantêm laços de parentesco.

A cidade é o exterior, lugar de sociabilidade dos brancos, portanto, um espaço potencial de “transformação” que os Wassu não desejam pois não querem ser brancos. Desta maneira, o deslocamento espacial cidade/aldeia cumpre um duplo papel: a) impedir a fixação na cidade (o que poria em risco a “pessoa” Wassu) e b) impulsionar em direção ao aldeamento aqueles que vivem na cidade para “limpar o corpo” e, assim, manter a sua “humanidade”. Em síntese, a questão posta é que para ser Wassu é preciso “andar” parando aqui e ali sem fixar-se em algum ponto do espaço. Na perspectiva Wassu, fixar-se no aldeamento ou na cidade é perder a agência submetendo-se a uma força potencial transformacional generalizada por todos os seres do cosmos.

Considerações finais

Há diversos estudos sobre populações indígenas na cidade que demonstram a potência dos agenciamentos ao ocuparem os espaços urbanos imprimindo-lhe novos sentidos e redes de relações sócio espaciais. Como argumenta Albuquerque (2020) sobre os Pankararu de Pernambuco que se organizaram coletivamente na favela Real Parque, na cidade de São Paulo, onde recriaram uma “experiência de etnicidade” através de um “trabalho de valorização de sua distintividade étnica a partir do incremento de sinais diacríticos” (Albuquerque, 2020). Em outra vertente de análise, Kelly (2005), buscando trazer à tona a “perspectiva indígena” de grupos Yanomami do Rio Orinoco (que num movimento de aproximação com agentes de postos de saúde e missionário diziam estar “virando branco”), faz críticas relevantes a natureza e aos valores associados aos conceitos de “mudança” e “perda cultural”. Sua análise focaliza “a maneira como índios e brancos penetram os mundos uns dos outros” (Kelly, 2005).

Estes estudos, entre outros, chamam nossa atenção para os nossos próprios sistemas cosmológicos que tendem a reduzir a vivência indígena na cidade pela ótica dos “estudos de aculturação” que, entre as décadas de 1940 a 1960, produziram um conjunto de pesquisas que repercutiu na própria divisão da disciplina em “Antropologia Urbana” e “Etnologia Indígena”, cada uma delas com suas próprias ferramentas teóricas e metodológicas. Nestes estudos, a “cidade” surgia como o espaço social de extinção ou da readaptação dos povos indígenas em novos contextos culturais (Ribeiro, 1979). Em outra vertente “aculturativa-reativa” ressaltavam-se os conflitos em “situações de contato” que acionavam “fricções interétnicas” que culminavam em múltiplos arranjos que restabeleciam novas ordens sócio-culturais (Cardoso de Oliveira, 1964).

O aprendizado que eu trouxe comigo dessa experiência de pesquisa, entre tantos outros, é a importância de investigações antropológicas simétricas que privilegiem a perspectiva indígena na constituição de seus próprios mundos. Pesquisar “com” os Wassu (ao invés de pesquisar “entre” eles) me ajudou a refletir sobre o pensamento indígena na perspectiva dos próprios sujeitos. Revelou-me proposições e crenças expressas por perspectivas diferentes daquelas por mim imaginadas antes de iniciar a pesquisa. Foram os próprios Wassu que me alertaram para a necessidade de rever meus pressupostos metodológicos de pesquisa ao deixarem claro que suas vidas não se restringem ao espaço delimitado da Terra Indígena. Assim, como num processo de “aculturação” às avessas, os Wassu me lançaram em seu sistema de pensamento onde pudemos transitar na busca de uma compreensão simétrica do mundo.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Performance como tradução: política e arte indígena na cidade**. Concinnitas, Rio de Janeiro, v.21, n.38, p. 224–241, 2020.

ANDRADE, Ugo Maia; CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Amazônia e Nordeste indígenas: por uma etnologia transversa**. Anais da Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes insubmissos: diferença e direitos, Rio de Janeiro, p. 101-111, 2020.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ. 1996.

BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. **De Caboclo da Assunção a Índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/ UFRJ. 1992.

BRONISLAW, Malinowski. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção: Os pensadores. 3ª edição, São Paulo: Ática, 1984.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1964.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Capitalisme et Schizophrénie**. Mille Plateaux, Minuit: Paris, 1980.

GOW, PETER. **An Amazonian Mith and Its History**. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **“Regime de Índio” e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/ UFRJ. 1993.

HUGH-JONES, C. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

KELLY, José. Antônio. **Notas para uma teoria do "virar branco"**. Mana, Rio de Janeiro, v. 11(1), 201–234, 2005.

LATOUR, Bruno. **Nous n’avons jamais été modernes: essai d’anthropologie symétrique**. Paris: La Découverte, 1991.

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada: rebelião de pobres nas matas do tombo real**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1983.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **A antropologia urbana e os desafios da metrópole**. Tempo Social, São Paulo, Brasil, v. 15, n. 1, p. 81–95, 2003.

MENDES DA SILVA, Evaldo. A captura e a domesticação da cidade: reflexões sobre o uso de metodologias de pesquisa nos deslocamentos espaciais do povo indígena Wassu-Cocal. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 101-115, set./dez. 2024.

NASCIMENTO, Willander Ferreira do. **“Subir a Pedra, limpar a matéria”: os pajés e os curandeiros Wassu-Cocal**. Dissertação. Mestrado em Sociologia, PPGS, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, 2015.

OVERING, Joanna.; PASSES, Alan. **The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in Native Amazônia**. OVERING, Joanna.; PASSES, Alan (Orgs.). London and New York: Routledge, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, [1970] 1979.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. **Trabalho indígena na formação das Alagoas (século XIX)**. Revista de Ciências Humanas Caeté. Delmiro Gouveia (Alagoas), VI Nº2, 31-54, 2019.

VILAÇA. **Aparecida. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. RBCS, vol. 15, nº 44, outubro/2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebido em: 15/06/2024* Aprovado em: 09/08/2024* Publicado em: 31/12/2024

CORPORALIDADE, PRÁTICAS RITUAIS E COSMOPOLÍTICA DOS POTIGUARA DA PARAÍBA

JOSÉ GLEBSON VIEIRA¹

UFRN, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>

RESUMO: *Este artigo examina a intersecção entre práticas rituais, corporalidade e a política entre os Potiguara da Paraíba. Com base em experiência etnográfica, pretendemos explorar as práticas cerimoniais e rituais, com foco particular sobre festas religiosas católicas e o ritual do toré, as quais são abordadas pela cosmologia e corporalidade. As reflexões se concentram nas relações entre o toré e a jurema e em seu agenciamento na esfera da cosmopolítica, nas formas de comunicação e mediação com os encantados, bem como nas diversas interrelações com plantas e com o ambiente. O complexo cerimonial ritual constitui parte da produção da existência e da vida dos Potiguara, marcada pela multiplicidade de mundos divergentes que se expressam pelas relacionalidades humanas e outras-que-humanas, pela vinculação com o processo de mobilização étnica e demonstração da indianidade, pelas transformações proporcionadas pelos conhecimentos e práticas rituais e pelo território onde a vida se atualiza e se faz “mundo”.*

PALAVRAS-CHAVE: *Potiguara; xamanismo; toré; jurema; encantados; santos; outros-que-humanos.*

ABSTRACT: *This article examines the intersection of ritual practices, embodiment, and politics within the Potiguara people of Paraíba, Brazil. Through ethnographic research, we explore ceremonial and ritual practices, with a particular focus on Catholic religious festivals and the toré ritual, which are approached through the lens of cosmology and embodiment. Our reflections concentrate on the relationships between toré and jurema and their agency within the sphere of cosmopolitics, and their interactions with plants and the environment. The complex ritual ceremony is integral to the Potiguara's construction of existence and life, characterized by the multiplicity of divergent worlds expressed through human and other-than-human relationalities, the integration of ethnic mobilization processes and demonstration of indigeneity, the transformations facilitated by ritual knowledge and practices, and the territory where life unfolds and becomes a “world”.*

KEYWORDS: *Potiguara; shamanism; toré; jurema; enchanted; saints; other-than-human.*

¹ Professor do Departamento de Antropologia (DAN) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pesquisador colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: glebson.vieira@ufrn.br

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

Introdução

Para compreender o crescente movimento político e identitário de grupos engajados na construção de suas especificidades étnicas, é preciso voltar o olhar para os distintos elementos mobilizados e acionados nos cenários políticos e culturais em que esses grupos estão inseridos. Cabe, então, observar os diferentes mecanismos acionados e as lutas políticas e simbólicas em torno da organização social da diferença cultural e da refundação desta por meio do estabelecimento de fronteiras que demarcam uma identificação étnica. Tal identificação permite articular o sentimento de pertencimento com a possibilidade do reconhecimento por parte da sociedade envolvente e do Estado.

No contexto dos povos indígenas localizados no Nordeste do Brasil, as manifestações performáticas, que incluem diversas práticas e acontecimentos como dança, rituais etc., representam uma dimensão significativa que envolve processos de conhecimento e reflexividade sobre a experiência social, como também novas linguagens simbólicas e políticas que sintetizam a luta pelo reconhecimento e pela conquista territorial.

Nos estudos etnológicos sobre tais povos, a esfera ritual tem sido central nas etnografias produzidas. Paralelamente, a questão do corpo emerge da compreensão dessa esfera ritual. A análise aqui proposta discute determinadas práticas rituais observadas entre os Potiguara da Paraíba que enfatizam o corpo como suporte de poéticas engajadas. O corpo em movimento vem a constituir um importante elemento em que se conjugam impressões subjetivas e ações criativas, situadas em contextos sociais e políticos constantemente atualizados. Assim, o conceito de corpo e a economia da corporalidade no seio de ontologias torna-se fundamental para apreender os idiomas simbólicos em jogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

A ênfase dada à esfera ritualística, particularmente em abordagens que se concentram na descrição do ritual do toré, está relacionada ao seu papel proeminente na materialização da existência de uma unidade étnica-indígena. Através do toré, os estudos têm revelado uma maneira pela qual os povos indígenas exprimem sua indianidade, uma vez que o próprio reconhecimento de sua diferenciação étnica frequentemente é objeto de desconfianças, tanto por parte das populações circundantes, quanto pelo Estado. O toré é o sinal diacrítico facilmente identificável e apreensível, que se configura como uma exigência para a identificação e o reconhecimento da indianidade pelo órgão indigenista, neste caso, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

O recorte usado neste artigo parte da formulação de que o corpo traduz uma experiência, um conhecimento e uma perspectiva capazes de elucidar os contextos relacionais e os universos de significados produzidos. Por outro lado, o ritual tem o papel de interpretar as circunstâncias e os contextos históricos, sociais e políticos vivenciados pelos Potiguara, conferindo-lhes sentido. Trata-se de uma esfera dinâmica na qual novos elementos e materiais são incorporados,

cujas utilizações estão submetidas a constantes transformações e reinvenções.

Nessa perspectiva, pretendemos, inicialmente, situar como o toré tem sido abordado na literatura etnológica com a intenção de considerar a variedade de versões possíveis. Em seguida, destacaremos o potencial analítico da noção de corporalidade quando examinada em concomitância à perspectiva do ritual, visto que o ritual pode ser entendido como “um sistema cultural de comunicação simbólica [...] constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios” (PEIRANO, 2003, p. 08). Os elementos constitutivos da ação ritual podem ser considerados, conforme aponta Stanley Tambiah, como performativos em três sentidos: “dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [...]”; os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [...] valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [...] (PEIRANO, 2003, p. 08).

Ao abordar o ritual e a performance, propomos a inclusão da corporalidade na interatividade ritual como um meio de apreender as múltiplas potencialidades do corpo e os diferentes suportes que ele desempenha no ritual. Isso inclui os atributos performativos realçados no caráter lúdico e na ação e expressão corporal através de pinturas, ornamentações e uma variedade de canais de fala, como posturas, gestos, cantos e danças.

As descrições das cerimônias e dos rituais se voltam às práticas rituais e aos modos de produção e circulação de conhecimentos dos Potiguara. Assim, nos aproximamos, em certa medida, da concepção de “complexo ritual da *ciência*” delineada por Durazzo (2024) em sua etnografia sobre os Tuxá. Estamos aqui a tratar de um complexo cerimonial, ritual e cosmológico que inclui práticas, conhecimentos, sentidos, entendimentos e um sistema de comunicação. O “complexo ritual da *ciência*”, como definiu Durazzo (2024), abrange cerimônias como os trabalhos do oculto, de mesa, dentre outros, e tem como enfoque a “elaboração de sentidos partilhados, legitimações e comunicações entre seus praticantes num percurso semiótico em que os sinais ganham relevância [...] por serem justamente sinais compartilhados e compreendidos no seio de um sistema dinâmico de comunicação” (DURAZZO, 2024, p. 46). Por sua vez, a *ciência* “se constitui como um universo, um complexo cosmológico e ritual que a todos engloba – sejam indígenas, sejam eles, seja ainda o próprio território ou elementos da mata, como certas plantas que, dizem, têm ciência” (DURAZZO, 2024, p. 282). Sendo “ponto fino” que demanda um fino trato, o “complexo ritual da ciência” aponta para a conexão com a ideia de “ciência fina” da jurema, como afirma Amaral (2009), a qual pretendemos explorar neste artigo.

A descrição que será apresentada se baseia em dados etnográficos sobre os Potiguara, grupo com o qual temos trabalhado desde 1998.

O toré como marca distintiva dos “índios misturados”

A partir dos anos de 1980, a etnologia brasileira se deparou, como destaca Oliveira (1998), com um desafio significativo para os referenciais teóricos e para as previsões políticas. Observou-se a emergência de movimentos de reafirmação étnica no Nordeste brasileiro e a reivindicação de direitos por parte de povos indígenas, alguns dos quais considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente’ aculturados, vislumbramos engajamentos numa luta étnica e política pela obtenção de direitos ou recursos e a capacidade de reação e o desenvolvimento de novas configurações sociais de base étnica (BARTOLOMÉ, 2006).

As etnogêneses podem ser descritas como produtos de uma história marcada pela capacidade em desenvolver estratégias de resistência e adaptações. A compreensão de tais estratégias deve se basear na contextualização das dinâmicas socioculturais e dos processos históricos e no reconhecimento de um movimento que engloba a continuidade de práticas e representações (BOCCARA, 2003), bem como as transformações decorrentes dos processos de mestiçagem, ou de mistura, como sugere Oliveira (1998), quando analisa a emergência de novas identidades e na reinvenção de etnias já reconhecidas por meio dos processos de territorialização. As etnogêneses evidenciam o dinamismo das culturas e revelam “uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 194).

A etnologia dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro se constituiu predominantemente por eventos e fatos de natureza eminentemente políticos (OLIVEIRA, 1998). Os indígenas reivindicaram a posse da terra como um direito a ser respeitado pelo Estado e a assistência do órgão indigenista. Entre as questões cruciais que se apresentaram, podemos mencionar a natureza de suas identidades culturais e os processos sociais envolvidos que se tornaram temas recorrentes nos estudos etnológicos, os quais buscam explorar a questão da identidade através de categorias sociais que a manifesta.

Do ponto de vista das ações do Estado no reconhecimento das indianidades, a exigência de uma descontinuidade cultural se colocava como imperativo político. A definição de quem poderia reivindicar a identidade indígena tornou-se um elemento central nas políticas do órgão indigenista oficial responsável pela proteção dos indígenas. Entre outros critérios, essa definição exigia a verificação e a comprovação da existência de comunidades indígenas do Nordeste brasileiro, por meio da observação de hábitos e práticas que indicassem a vida tribal.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, partia da identificação da “ancestralidade indígena com base na verificação de sinais tangíveis, como conservação da dança primitiva do toré e a vida em regime tribal [...] braço emblemático da indianidade e da religiosidade indígena do Nordeste” (PERES, 2011, p. 323). O toré, além de articular e representar uma

experiência religiosa dos povos indígenas da região se tornou uma estratégia política fundamental, vindo a se transformar em um “instrumento de legitimidade na luta pela terra e em espaço de produção discursiva sobre as relações interétnicas” (PERES, 2011, p. 323).

A conexão entre a religiosidade e a etnicidade teve um papel fundamental na organização de várias comunidades indígenas que se desenvolveram como desdobramentos das já estabelecidas, em fluxos constantes e potentes de transmissão de conhecimentos e trocas rituais sobre a interação com os encantados (PERES, 2011) através das visitas dos pajés e de outros participantes, espalhando-se por várias regiões e seguindo os movimentos gerados pela mobilização étnica e política (OLIVEIRA, 1998). Nesse contexto, o ritual do toré permitiu demarcar diacriticamente a especificidade étnica dos indígenas do Nordeste e, com isso, reforçar a identidade cultural dessas comunidades, sendo utilizado como um marcador distintivo – um sinal diacrítico – que permitiu a validação de suas reivindicações identitárias perante as políticas estatais.

Carvalho e Reesink (2018) ressaltam a centralidade do toré nas discussões sobre a identidade indígena no Nordeste brasileiro. Para eles, o ritual é um fenômeno sociocosmológico que desempenha um papel significativo na construção e manutenção da indianidade específica e não apenas atua como uma forma de autoconvencimento e alter-convencimento da indianidade, mas também como um elemento que promove coesão social, etnopolítica e potencializa a luta pelo reconhecimento identitário, enquanto ferramenta que reforça a conexão dos povos indígenas com suas terras e territórios ancestrais. O toré é intrinsecamente associado à reconquista da terra, contribuindo para a recomposição territorial e reafirmação da territorialidade indígena, estabelecendo-se como um elemento multifacetado que transcende sua dimensão ritualística e que desempenha um papel vital na afirmação e resistência das identidades indígenas na região nordeste do Brasil.

Não obstante, Carvalho e Reesink (2018) sugerem que essa concepção do toré deve ser contextualizada no paradigma em que o chamado de “regime de índio” e o lócus estratégico do ritual do toré se mostravam dominantes em certa fase da busca de reconhecimento até os anos 2000. Houve uma mudança significativa nesse paradigma com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, que estabeleceu a autoidentificação e o autorreconhecimento como critérios principais a serem considerados pelo Estado na identificação e reconhecimento dos povos indígenas. A ênfase na autoidentificação destaca a importância da autodeclaração dos povos indígenas em relação à sua própria existência como povo, reconfigurando as dinâmicas de reconhecimento e proteção dos direitos indígenas.

Apesar dessa mudança, o toré manteve sua centralidade no contexto regional. Em comparação com outros rituais, como praia e ouricuri, o toré é descrito como “o único que parece universal [...] e parece ser a cultura diacrítica

compartilhada no Nordeste, invariante em sua denominação, porém variante em sua expressão sociocultural cognoafetiva” (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 95). Assim, ele pode ser entendido como “um fluxo transcultural em toda a região, que se atualiza em uma variante local com tendência forte a se transformar em variante etnocultural específica sem perder seu caráter reconhecidamente transcultural” (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 95) e que reflete as dinâmicas complexas de intercâmbio cultural e ritual e interação entre diferentes povos indígenas da região que revela a profundidade das relações interindígenas.

Andrade (2002) ilustra essa dinâmica ao analisar o toré entre os Tumbalalá do estado de Pernambuco. Ele observa que o toré praticado por este grupo está inserido em uma extensa rede de trocas e conexões rituais que foram ampliadas e consolidadas pelos laços políticos estabelecidos pelos Tumbalalá com outros povos indígenas, como os Tuxá de Rodelas/BA e os Truká de Cabrobó/PE. Da mesma forma, Arruti (2006) destaca que as etnogêneses observadas no Nordeste e que correspondem aos processos de “ressurgimento”, “emergências” ou “viagens da volta” dos grupos indígenas, surgem a partir de um “circuito prévio de trocas tradicionais entre os grupos da região, que têm com o eixo o rio São Francisco e como precedente as viagens entre antigos aldeamentos” (ARRUTI, 2006, p. 387).

Em um contexto mais contemporâneo, as trocas rituais e políticas têm desempenhado um papel fundamental na mobilização e no aprendizado do toré por alguns povos indígenas do Rio Grande do Norte, como os Potiguara de Sagi, localizados no município de Baía Formosa, os quais mantêm laços de parentesco com os Potiguara da Paraíba, o que tem sido crucial no processo de afirmação étnica. A proximidade entre os dois povos possibilitou o aprendizado do ritual do toré e o compartilhamento de experiências e conhecimentos relacionados à luta política e ao reconhecimento como povo indígena. É relevante destacar que o aprendizado do toré foi possível também pela presença de rituais de jurema entre os Potiguara de Sagi, permitindo a acolhida do toré com suas linhas, encantados, mestres, caboclos e com a jurema enquanto elemento central.

Os Potiguara do Catu, que estão localizados nos municípios potiguares de Canguaretama e Goianinha, em diversos momentos também decidiram ir “em busca da realidade” na Baía da Traição, como registrado por Silva (2007). Ao buscar contato com os Potiguara da Paraíba, os indígenas objetivavam estabelecer laços simbólicos e políticos, bem como encontrar respostas para seus questionamentos sobre a confirmação de sua identidade étnica. É o que pode ser evidenciado na narrativa de um interlocutor de Silva (2007) que quando questionado sobre a viagem à Baía da Traição, se expressou da seguinte maneira: “convidei *Nascimento*, quando eu disse: ele se entusiasmou e confirmou: Nós vamos. Minha curiosidade é conhecer, eu quero saber minha identidade. Eu quero saber quem eu sou. Eu não sou negro. Eu não sou Alemão. Eu não sou português. Eu quero saber quem eu sou” (2007, p. 184). Na sequência, o mesmo interlocutor apresentou uma justificativa para sua

motivação em viajar para a Paraíba, corroborando o argumento aqui elaborado sobre as trocas rituais que tem como pano de fundo as experiências com práticas de religiões afro-ameríndias como a jurema. Ele afirmou o seguinte: “[...] eu estava entusiasmado querendo conhecer os índio puro. Já tinha indo para um xangô e lá apareceu um caboclo e disse: ‘eu sou caboclo Ubirajara da Baía da Traição’”. Aí peguei na mão do cara que estava manifestado e perguntei: Na Baía da Traição tem índio mesmo? (SILVA, 2007, p. 184, grifos da autora).

As inter-relações entre diferentes povos indígenas apontam, segundo Andrade (2002), para o fato da dinâmica do toré seguir a mesma velocidade em que se desenvolvem os episódios do atual movimento político tumbalalá e do toré possuir a capacidade de refletir e assimilar acontecimentos, como ocorre com a “incorporação de linhas [...] de outros grupos com os quais os Tumbalalá vêm mantendo recentemente contatos” (ANDRADE, 2002, p. 90).

As festas católicas

Ao analisar as práticas religiosas e rituais dos Potiguara através das festas católicas, é possível ir além da mera compreensão de uma dimensão social não indígena. As celebrações não são simplesmente apropriadas pelos indígenas como elementos de uma cultura de fora; em vez disso, são apropriadas e reinterpretadas como expressões próprias de seus próprios valores e identidades. Assim, a estrutura ritualística católica se configura como um traço distintivo étnico como um meio de expressão cultural e espiritual para os Potiguara.

A presença católica nas aldeias Potiguara é expressiva, manifestando-se de várias maneiras, incluindo a construção de templos religiosos em quase todas as aldeias. Em algumas aldeias, o templo foi erguido no centro da localidade, com as residências dispostas de forma paralela a ele. Em contraste, em outras aldeias, o templo se alinha com as residências, ocupando o ponto considerado mais central da localidade. É comum encontrar um cruzeiro fincado ao chão em frente ao templo, simbolizando a fé e a devoção do povo. A veneração aos santos que são invocados como protetores e padroeiros das aldeias, assim como a reverência a outras entidades do catolicismo, evidenciam a profunda dimensão da religiosidade dos indígenas, a qual repercute, como assinalado por Gomes (2021), na incorporação de santos como São Sebastião e São Jorge enquanto protetores, e que por isso, são cultuados pelos Potiguara².

O templo católico não é um lugar de visita diária. A frequência dos visitantes aumenta principalmente em ocasiões específicas, como nos encontros de grupos de oração, como o Terço dos Homens, no novenário do mês de maio, nas celebrações de missas, que ocorrem mensalmente, nas festas do padroeiro

² Gomes (2021) lembra-nos que São Sebastião é o padroeiro das aldeias Jaraguá e Tramataia e que a devoção a São Jorge também é muito comum entre os Potiguara.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

local e no dia de finados. No dia de finados, em particular, o templo assume um papel especial, pois para as pessoas que não têm a possibilidade ou optam por não visitar o cemitério localizado na aldeia São Miguel, acender velas dentro e fora do templo e próximas ao cruzeiro se torna uma maneira de homenagear e lembrar os parentes que faleceram ou que se “*encantaram*” ou “*ancestralizaram*”³; esta prática ressalta a importância do templo como um espaço de memória, respeito e conexão espiritual com os antepassados.

Durante um período de nove noites, as aldeias se mobilizam em torno das celebrações dos padroeiros, marcando um período de intensa atividade e profundo significado religioso para os indígenas. É um momento propício para reencontros de parentes e amigos que residem em diferentes localidades e que retornam à aldeia onde nasceram e foram criados, ou mesmo para visitar amigos e compadres. Nas aldeias que não contam com um templo católico e, conseqüentemente, um padroeiro específico, os moradores frequentemente se deslocam para aldeias vizinhas a fim de participar das festividades e compartilhar das celebrações religiosas, demonstrando redes de relações entre as aldeias potiguara durante o período festivo.

Independente do padroeiro específico de cada aldeia, algumas festividades são celebradas de forma comum em todas as aldeias. Dentre elas, destacam-se as festas de Santo Antônio⁴, São João⁵ e São Pedro, que ocorrem no mês de junho, assim como a de Senhora Santana⁶ em julho e as comemorações do Natal em dezembro. Como é característico da região Nordeste, as festas juninas são concebidas como referência cultural das pessoas e são comemoradas com fogueiras, balões, fogos de artifício e a animada música de forró e acontecem, especialmente, em um pavilhão localizado nas proximidades do templo católico, onde as brincadeiras típicas da época são realizadas; nas aldeias que não possuem pavilhão, as festas acontecem ou próximas ao templo religioso ou em casas de show. Este período é também marcado por outros tipos de dança, a exemplo do coco de roda e de ciranda. Assim como o forró, conforme descrito por Lanna (1995, 2007), a dança do coco de roda pode ser compreendida como um rito simbólico de fertilidade e de união entre os participantes.

No contexto do complexo cerimonial e ritual potiguara, os indígenas destacam duas celebrações religiosas como as mais significativas: a festa de São Miguel, em 29 de setembro, e a festa de Nossa Senhora da Conceição, em 8 de dezembro. Estas datas são lembradas por serem momentos que propiciam os encontros e a reunião de pessoas, parentes, amigos, compadres e de maior animação nas aldeias. São Miguel é reconhecido como o “*padroeiro dos Potiguara*” (D. Tereza, aldeia São Francisco), como “*o dono do nosso território*” (Sr. Antônio Silva, aldeia Alto do Tambá), “*o protetor e guarda dos índios*” (D.

³ Ao longo do texto, os termos e expressões dos Potiguara serão identificados com aspas duplas e itálico.

⁴ Santo Antônio é o padroeiro da aldeia Estiva Velha (Marcação/PB).

⁵ São João Batista é o padroeiro da aldeia Alto do Tambá (Baía da Traição/PB).

⁶ Senhora Santana é a padroeira da aldeia Laranjeiras (Baía da Traição/PB).

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

Emília, aldeia Forte). Por sua vez, a festa de Nossa Senhora da Conceição é a padroeira das aldeias São Francisco, Jacaré de César e Silva do Belém. Para os moradores de São Francisco, essa é uma data especial porque “*ao lado de São Miguel, Nossa Senhora é também protetora dos índios Potiguara*” (Sr. Antônio Ciríaco, aldeia São Francisco) e ela é “*a padroeira dos caboclos do Sítio*”⁷ (José Barbosa, aldeia Alto do Tambá).

A festa de São Miguel é uma ocasião na qual os indígenas festejam seu protetor, integrando-o à história do povo. A ideia de antiguidade da festa justifica sua classificação como tradicional. De acordo com a tradição oral (VANSINA, 2010), a festa teve início após a construção da Igreja na aldeia de São Miguel. A partir desse marco histórico, a aldeia tornou-se um lugar mais frequentado pelos indígenas, especialmente no mês de setembro para a festa de São Miguel e em novembro, no dia de finados.

As festas de São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição não se destacam apenas por sua antiguidade. Durante as nove noites de orações e encontros dos moradores da aldeia onde a festa ocorre, outras aldeias cumprem obrigações em relação ao santo, estabelecendo, assim, uma rede intercomunitária de trocas e conexões. É importante salientar que outras festas de padroeiros têm adotado a mesma prática de “*noiteiros*”.

A organização das obrigações ocorre da seguinte maneira: cada noite de reza é geralmente dedicada a uma aldeia específica, que fica responsável pelas orações e cânticos. Todos os “*caciques das aldeias*”⁸ têm por obrigação convidar os moradores da sua referida localidade e arrecadar dinheiro para a aquisição de velas, balões e fogos de artifício. Eles também devem liderar um grupo de pessoas para coordenar os trabalhos ou “*tirar a novena*”.

Ao invocar a proteção aos santos, as pessoas ligam-se socialmente a eles dentro de uma lógica da reciprocidade, cuja relação se caracteriza por uma série de prestações e contraprestações. É dessa forma que o ciclo de festas dos santos pode ser compreendido: o pedido feito ao santo, a dívida a ser saldada e a efetivação do pagamento que tem como expressão maior a veneração por meio de novenas, rezas e cantigas constituindo a festa do santo.

O ato de celebrar a festa traz em seu cerne a possibilidade das pessoas reavivarem a fé e, de certa forma, saldar, mesmo que parcialmente, sua dívida com o santo. A adoção do “nome de santo” aos membros das famílias é uma forma de retribuição pela proteção recebida, especialmente através da graça conferida no batismo, como observado por Lanna (2007). Todas as prestações e contraprestações podem ser visualizadas a partir do conceito de promessa. A

⁷ A expressão “*caboclos do Sítio*” é utilizada pelos Potiguara para se referir aos moradores da aldeia São Francisco. É acionado a suposta pureza de sangue dos caboclos como referência das características físicas dos “antigos” (“*troncos velhos*”) e mantidas pelos atuais moradores de São Francisco ao serem lembradas pelo “*cabelo estirado*”, “*dedo torto*”, pela “*fala atrapalhada e rouca*” e com “*sopapo*”, “*nariz chato e arrebitado*”, “*sem pelos*” e pela baixa estatura. Essa posição repercute nas mobilizações políticas e nas práticas ritualísticas.

⁸ Na estrutura política dos Potiguara, os “*caciques das aldeias*” são os representantes de cada aldeia. Integram o conselho de liderança que é coordenado pelo “*cacique geral*”.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

promessa denota os atos de pedir, receber e retribuir, estabelecendo assim um ciclo de obrigações que se fecha parcialmente (LANNA, 2007).

Nas festas realizadas nos Potiguara, as promessas são feitas para buscar soluções para problemas de caráter individual e para assegurar o bem-estar de todos. Os santos são invocados para proteger não apenas os indivíduos, mas também as plantações. É importante ressaltar que as festas religiosas são realizadas dentro do calendário agrícola, relacionando-se diretamente com os ciclos de plantio e colheita. Dessa forma, as festas se constituem como ritos de fertilidade e de celebração da colheita, com destaque para as festas juninas.

Nos ciclos de festas, é evidente a presença dos interesses dos participantes, o que nos leva a identificar a abertura dos rituais aos significados contextuais e sugere uma provável conexão entre a forma e o conteúdo do ritual. Essa conexão facilita a apreensão do caráter performático do ritual, na medida em que revela a busca pelos significados sociais, seu sentido pragmático e sua eficácia, pelo fato das celebrações mobilizarem pessoas e articularem valores. Assim, o ritual torna-se uma instância de construção de sentidos, fundado na perspectiva de dar ordem ao vivido.

As festas religiosas exprimem uma indiferenciação interna notável. Há uma participação expressiva de moradores das aldeias nas festividades, seja através de contribuições financeiras, envolvimento nas novenas e participação das festas de forró. No entanto, é importante observar que a posição de “*noiteiro*”⁹, que coincide com o de “*cacique da aldeia*” estabelece relações diferenciadas entre os grupos, introduzindo nuances nas dinâmicas comunitárias durante as festas.

Em geral, os “*caciques das aldeias*” são os animadores das festas religiosas e são os mestres do toré, como descreveremos adiante. A posição de mestre confere ao líder uma projeção importante, especialmente, quando consideramos o toré como um ritual que projeta a identidade coletiva “para fora”. Através dos discursos e da dinâmica dos círculos de dança, entre outros elementos, é possível inferir duas conclusões: primeiro, o “*cacique geral*” marca e reforça sua posição durante o toré; e segundo, o ritual marca as diferenças na posição entre diferentes famílias e diferentes aldeias, bem como entre outros caciques.

As festas expressam a percepção dos Potiguara sobre seu relacionamento com o seu exterior, que, no contexto das festas religiosas, abrangem as divindades ou os santos católicos. O fato das diferenças não serem expressas cerimonialmente não significa a sua inexistência, uma vez que as mesmas se manifestam no próprio modo como o grupo define as posições do sujeito, levando em consideração os laços de parentesco e o vínculo a um grupo local específico (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

⁹ Também chamados de “*noitários*”, refere-se às pessoas que desempenham a função de “*botar noite*” na festa de santo.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

A ênfase atribuída às festas de São Miguel e Nossa Senhora da Conceição decorre, em parte, do fato de que, ao contrário de outros santos ou divindades católicas, ambos são considerados protetores dos Potiguara e concebidos como encantados. Emanuel Braga (2019) destaca que “o arcanjo potiguara é índio que se encantou” e que as ruínas, imagens e objetos sagrados associados a São Miguel “são materialidades instituídas por um ‘regime’ ontológico de relações e histórias locais que se sobrepõem à aparente formalidade católica” (BRAGA, 2019, p. 379).

A atribuição do encantamento às entidades do catolicismo e a institucionalização de materialidades por meio desse regime ontológico, conforme sugerido por Braga (2019), revela uma operação de cruzamento de dois sistemas: o xamanismo e o catolicismo popular. Essa operação é evidenciada pelas referências a São Miguel, à Virgem Maria, à Trindade, aos santos Jorge e Sebastião e a obrigatoriedade de orações como o Pai-Nosso e a Ave-Maria no toré potiguara (VIEIRA, 2012). Observamos que o “complexo mágico do toré não abraça indistinta e passivamente os códigos do catolicismo popular, mas o faz de maneira seletiva, ‘indianizando’ novos elementos e atribuindo-lhes significados radicais” (ANDRADE, 2008, p. 266).

Um exemplo claro desse processo pode ser visualizado nas letras do toré que foram fornecidas pelo mestre do toré, tocador de gaita, Jailson Aureliano, residente na aldeia São Francisco:

*Nossa Senhora da Conceição é uma Santa milagrosa
Abençoe as cabocas de pena, que ela vai chegando agora
Ela vai chegando agora com a sua coroa de pena
Arreia as caboclas agora na cidade da Jurema.*

*São Miguel desceu a serra todo coberto de pena
Ele foi mais ele é, o cacique da jurema*

A composição das músicas revela um aspecto significativo na “indianização” do catolicismo, especialmente quando Nossa Senhora da Conceição e São Miguel são mencionados juntamente com a jurema. A coroa de Nossa Senhora é um símbolo central na iconografia católica, representando santidade, dignidade e realeza. No contexto Potiguara, a coroa é confeccionada com pena, estabelecendo uma conexão com o cocar ou os penachos e outras entidades como a “cabocla de pena”, que é considerada uma encantada e uma entidade protetora. Iranilza Gomes (2021) levanta questionamentos sobre o motivo pelo qual se pede a bênção da santa para as “cabocas de pena” e aponta que o termo “caboclo” se refere a uma entidade indígena e guia espiritual presente em rituais de jurema, de catimbó e de umbanda e representam “símbolos de força e determinação, conhecimento e a sabedoria que vêm da terra, da natureza” (ANDRADE JÚNIOR, 2015, p. 229).

As “*cabocas de pena*”, como sugere Gomes (2021), podem ser interpretadas como indígenas que habitam o plano sagrado ou espiritual por meio do processo de encantamento. Essas entidades residem na cidade ou no reino da jurema e representam, com seu cocar de pena, o belo da figura feminina que embeleza a dimensão sagrada da jurema (GOMES, 2021). As “*caboca de pena*” são chamadas para “*arrear*”, ou seja, para enfeitar-se (GOMES, 2021), para dar oferendas, para compartilhar conhecimentos e para efetuar curas, como também se retirar após o trabalho e retornar ao seu reino encantado.

As duas músicas reafirmam a concepção da jurema como um “lugar” de onde se vem e/ou para onde se vai (AMARAL, 2009). Nesse reino ou cidade, que é lugar de poder de onde emergem mensageiros, como o São Miguel que é “*cacique da jurema*”, que são responsáveis pela proteção da vida e do povo. Essa visão é corroborada por outra música do toré, na qual outros santos católicos, como São Sebastião e São Jorge, também são mencionados juntamente com a jurema. Vejamos a letra da música:

*Ôh, jureminha, ôh juremã
a folha caiu serena, ôh jurema
Aqui neste congá
Salve São Jorge guerreiro
Salve São Sebastião
Salve a folha da jurema que me deu a proteção*

A interpretação de Gomes (2021) da letra da música reforça a ideia destacada sobre a presença dos santos no toré que tem sido recorrentemente relacionada à jurema. Como evidenciado por Gomes (2021), a saudação aos santos não é o único ou principal foco da letra, uma vez que a jurema é mencionada como vocativo, uma forma de chamamento insistente que ressalta e reforça sua importância e que é destacada pela repetição dos termos “salve” e “jurema”, além dos santos. Na música, a repetição da interjeição “ôh, jurema” define a música como uma reza, um clamor e uma forma de pedir proteção à jurema. A presença do diminutivo “*Ôh, jureminha*”, como Gomes (2021) salienta, “potencializa o apelo à proteção por meio da afetividade” e pela proximidade, e quando seguido pela expressão “*ôh juremã*”, reforça a ideia de jurema como “lugar” de trânsito, de intercomunicação de mundos e de encantamento (AMARAL, 2009), já que “juremã” seria o coletivo de juremal, de reino da jurema, de mata encantada. A jurema, portanto, é “revelada enquanto símbolo cosmológico, não somente material, e enquanto planta, mencionando sua folha” (GOMES, 2021, p. 37).

Ao mencionar o congá, a música faz referência ao altar, que é muito comum nas práticas rituais de religiões afro-ameríndias, como o catimbó e a umbanda. Gomes (2021) observa que essa menção ao congá exemplifica a transformação do campo religioso, que não se limita apenas ao uso de

vocabulário de outra tradição religiosa na canção, mas envolve a articulação de elementos rituais da jurema, como a folha que é um elemento sagrado na tradição indígena, com o altar, onde são mantidas imagens de santos católicos.

Podemos identificar a operação de sistemas como o catolicismo, xamanismo, a jurema e o catimbó, a qual pode ser lida a partir da perspectiva de uma “ecologia de práticas”, conforme proposto por Isabelle Stengers (2011, 2005). Essa perspectiva permite entender a coexistência de práticas e a conexão parcial entre seres, sem que isso implique em destruição ou indiferença. Stengers (2011, p. 59) descreve essa dinâmica como “heterogeneidade relacional”, na qual os seres se relacionam simbioticamente como heterogêneos, mantendo suas divergências e definindo à sua maneira o que lhes importa. A relacionalidade entre heterogêneos compõe eventos simbióticos que promovem, segundo Stengers (2011), oportunidades de interação e comunicação, possibilitam conexão parcial entre formas de vidas e não de harmonia e cuja importância pode ser compreendida pela ideia de um mundo como um pluriverso em construção, tal como é proposto por William James (STENGERS, 2011; DE LA CADENA; BLASER, 2018). Como sugere Stengers (2011, p. 59), o pluriverso “pode estar relacionado à ideia de Donna Haraway de ‘pontos de vista situados’, em que cada ponto de vista, ao se situar, torna-se capaz de afirmar a legitimidade de outros pontos de vista divergentes”¹⁰.

A posituação do acesso aos santos, a inclusão do encantamento na criação de um ícone do cristianismo e a associação do perigo do contato com os encantados revelam uma espécie de tensão entre perspectivas ou pontos de vista distintos. Como Souza (1996) aponta em relação aos Kaimbé da Bahia, os encantados e os santos católicos integram sistemas que operam paralelamente e não se sobrepõem, cuja diferenciação é menos de grau do que de natureza. Os primeiros usam um poder intrínseco em relação à natureza, à doença, à morte, à prosperidade e à riqueza e podem agir tanto para o bem quanto para o mal. Por outro lado, os santos católicos passaram pela experiência da morte, foram santificados e agem como intermediários do poder divino em favor dos humanos.

São Miguel se destaca entre os santos católicos por ser um arcanjo principal, distinto de pessoa ou gente humana, cujo poder foi investido diretamente por Deus na guerra contra Luzbel, um querubim que, devido ao pecado do orgulho, da inveja e da soberba, aspirou ser igual ao Criador. Como mostrei em outro lugar (VIEIRA, 2012), a diferença de São Miguel é aprofundada pela visão local, que o percebe como possuidor de uma natureza encantada devido ao corpo parecer diferente e ser “*coisa de outro mundo*”. Quando encontrado na mata por caçadores, o encantado desaparecia sempre que era levado para a igreja. O (des)aparecimento de Miguel sugere a concepção de que

¹⁰ Amaral (2009, p. 02) destaca que a jurema, sendo um “culto fitolátrico de origem indígena mesclado a práticas de origem africana e europeia (catolicismo e kardecismo)”, é inserida, em algumas regiões, na Umbanda e também nos Candomblés de Caboclo. Apesar das afinidades e das mesclagens ou conexões parciais, para usar o termo de Stengers (2011), há uma predominância das práticas de origem indígena no culto à jurema.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

ele era, ao mesmo tempo, um santo e humano de outra natureza e um encantado. Com isso, é possível verificar uma subversão, em certo sentido, da narrativa oficial do catolicismo. Ademais, a fidelidade à forma santificada dada pela autoridade da igreja foi mantida (TAUSSIG, 1993), apesar de o índio, com sua nova agiologia, tem concebido e criado o santo como uma figura humana e encantada, revelando, assim, o poder milagroso de ícones do cristianismo.

O toré e o “regime de índio”

Ao mapear a existência de rituais nos distintos povos indígenas nordestinos, Reesink (2000) destaca que o toré não era praticado pelos Potiguara até a década de 1970, dada a forte descontinuidade entre as danças “até algumas dezenas de anos atrás” (REESINK, 2000, p. 369). Não obstante, nas narrativas que registramos durante diferentes momentos da pesquisa de campo com os Potiguara, mesmo admitindo interrupções na execução pública do toré devido a questões políticas internas, elas asseguraram que o ritual sempre esteve presente no calendário cerimonial e ritual indígena e nas experiências e práticas de cura. Acredita-se que o toré remonta a períodos anteriores à instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região, por volta dos anos 1930. O ritual tinha um caráter predominantemente secreto e era intimamente conectado à espiritualidade, geralmente sendo realizado em áreas remotas no “meio do mato”. Em 1938, a Missão de Folclore, coordenada por Mário de Andrade, documentou a prática do toré na aldeia São Francisco, contribuindo para o registro e reconhecimento do ritual.

É provável que durante a década de 1970, o toré tenha assumido uma dimensão política mais acentuada, semelhante ao que ocorreu com outros povos indígenas. Conforme apontado por Oliveira (1998), o toré é um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras simbólicas entre “índios” e “brancos”. Este aspecto político do toré se configurou como uma resposta às crescentes pressões e desafios enfrentados pelos povos indígenas, tornando-se um instrumento de resistência, identidade e reivindicação territorial frente às invasões e ameaças à sua cultura e território.

Nos anos 1980, o toré desempenhou um papel crucial no contexto da luta pela terra nas aldeias Monte-Mór e Jaraguá, localizadas no município de Rio Tinto e Três Rios, em Marcação/PB, que fazem parte da antiga sesmaria da Preguiça e que ainda não haviam sido demarcadas, ao contrário das terras que integravam a sesmaria de São Miguel e que atualmente estão homologadas, compreendendo a Terra Indígena Potiguara. As trocas rituais com os mestres do toré da aldeia São Francisco foram importantes para o aprendizado da dança e para dar maior visibilidade à identidade indígena, promovendo também uma articulação étnica e política voltada para o enfrentamento das invasões das terras. Assim como observado em relação aos indígenas do Rio Grande do Norte, mencionados anteriormente, as experiências de alguns mestres e

participantes do toré das aldeias em terreiros de Umbanda e em rituais de jurema foram fundamentais na apropriação do toré; eles já possuíam conhecimentos sobre as linhas e cantigas, os movimentos corporais e as formas de interação com os encantados.

Por outro lado, a dimensão lúdica do toré, caracterizada pela ideia de ser uma “*brincadeira*” que proporciona diversão, alegria e espontaneidade como elementos reguladores da conduta dos participantes¹¹, foi associada às experiências dos indígenas com o coco de roda. Tanto no toré quanto no coco de roda são marcantes a alegria contagiante presente na roda, a presença do mestre cantador no centro e a dança executada em círculos (ou em pares e fileiras), acompanhada pelos sons do zabumba, da flauta e do repicar acelerado do ritmo das batidas dos pés.

Segundo as observações de Andrade (2002), o toré é aprendido ou reforçado nos momentos em que os povos indígenas estão buscando o reconhecimento oficial de sua identidade indígena. O ritual opera no nível do próprio grupo no sentido de criar efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que faz reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na resistência identitária por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (ANDRADE, 2002).

É o que aponta também Batista (1992) em relação ao povo Truká de Pernambuco, segundo a qual, o toré atua como um modo de interferir na realidade, no sentido de instaurar a comunidade. Além disso, ele garante uma ação efetiva dentro de uma unidade política e configura um espaço que permite a manifestação e articulação da memória e dos padrões que conectam uma população, ao seu território, *ethos* e história no momento presente.

A instauração de uma comunidade decorre do fato de no toré se recupera os “trancos-velhos”, enquanto fundadores da aldeia, configurando uma totalidade da nação ou do povo em termos espacial e temporal, à medida que no ritual os mortos, os antepassados míticos retornam juntando-se aos vivos através de “encantados”. Há o que se pode chamar de recomposição das condições materiais e simbólicas da existência.

Grunewald (1997) assinala que entre os Atikum de Pernambuco, o processo de aprendizado do toré permitiu a especialização das práticas rituais e a constituição de um corpo de conhecimento denominado como *ciência do índio*, que distintivamente marcaria sua especificidade étnica.

¹¹ A natureza lúdica é outra dimensão significativa do toré, a qual foi observada em outras etnografias. Arcanjo (2003) entre os Pipipã e Batista (1992) entre os Truká evidenciam que os termos nativos para o toré como “brincadeira”, “folgar”, “pular” indicam que ele consiste em uma reunião de pessoas com o intuito de promover diversão e descontração, acrescentando, assim, um aspecto lúdico às diversas dimensões da dança do toré.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

A confirmação da indianidade diante das expectativas do Estado estava condicionada a possuir um *regime de índio*, que envolvia o engajamento dos indígenas no ritual e no projeto étnico como *índios regimados*, destacando-se como ‘regimados no toré’ a fim de mostrar o grupo como uma unidade política que é “a comunidade indígena de Atikum-Umã” (GRUNEWALD, 1997, p. 114).

A ideia de “ciência” é amplamente difundida e potente entre os povos indígenas do Nordeste, sendo considerada como uma dimensão de conhecimento diferencial que marca a possibilidade de participação em um dado regime étnico (DURAZZO; VIEIRA, 2016). Em suas diversas possibilidades de enunciação, a “ciência” apresenta uma proximidade destacada com a ideia também diacrítica de *regime do índio*, que, por sua vez, articula-se com o toré enquanto língua franca entre os povos e até mesmo com entes cosmológicos, como os encantados, e com a “ciência da jurema” ou “ciência fina” da jurema, que é descrita como uma “planta enteógena, professora e médica, em intercomunicar mundos, em ser árvore, índia, princesa e cidade; uma cidade do além” (AMARAL, 2009, p. 3) e que consiste “em transitar pela terra e pelo mar, em ser Encantada, folha e flor, Mestra, vinho e fumo, cura e punição” (AMARAL, 2009, p. 3).

Reesink (2000) destaca que o ritual indígena cumpre um papel que vai além de ser um sinal diacrítico no seu todo e nos seus componentes indígenas específicos, pois ele instaura um *regime de índio* num sentido bem mais amplo. Ele contribui para a constituição de uma ‘indianidade’ que corresponde às exigências formais legais, mas que as ultrapassa “para alcançar uma imposição de definição étnica no nível local e [...] alcançar o efeito similar dentro do grupo indígena” (REESINK 2000, p. 370-371). Assim, “o ritual desempenha um papel predominante numa resistência contra-hegemônica porque engloba um conjunto de efeitos multifacetados” (REESINK 2000, p. 371).

É importante ressaltar que a despeito das variações significativas do ritual do toré praticado por diversos povos indígenas do Nordeste, em aspectos como denominações, ritmos da dança, instrumentos musicais, vestimentas, bem como na frequência e na realização do próprio ritual, a recorrência e generalidade do uso da jurema e de elementos a ela associados apresentam-se como comuns aos referidos povos. Na leitura de Barbosa (1991), a jurema atua geralmente como símbolo de ostentação distintiva, reforçando a etnicidade e associada ao segredo que se relaciona com a esfera da sacralização, o que permite refletir sobre a dimensão do sagrado, remetendo a um corpo de saberes sagrados que fundamentam todas as suas práticas rituais. Trata-se da “ciência do índio” sobre a qual se constrói os sentidos de suas práticas religiosas.

As denominações, as composições e os sentidos da bebida feita com a jurema variam entre os povos indígenas. Entre os Truká e os Kambiwá, a bebida é classificada como “vinho da jurema”, outros falam apenas em jurema e é chamada de ajucá pelos Pankararu. A produção da bebida nos Atikum envolve a colheita da casca da raiz ou do caule da jurema (geralmente a jurema preta sem

espinhos) e, posteriormente, a bebida é consagrada com fumaça de cachimbo e misturada com ingredientes como alho, cachaça e mel (GRUNEWALD, 2018).

Quanto aos sentidos da bebida, a jurema é vista como uma forma de penitência para os Kambiwá (BARBOSA, 1991). Entre os Truká, de acordo com Batista (1992), a ingestão da jurema não é considerada fundamental para o processo de contato com o mundo dos encantos, pois o “vinho da jurema”, o fumo e o maracá são considerados “gentilezas” oferecidas aos encantos para que sempre voltem ao indivíduo. Isso reforça a ideia de que “ciência da jurema” intercomunica mundos e transita pelo vinho e pelo fumo (AMARAL, 2009). A importância da bebida reside no fato de que ela é considerada benéfica para o corpo e alma, pois ao ser possuído, o espírito da pessoa é enviado para lugar muito bonito, o reino dos encantos, e tudo que se passa pelo corpo da alma possuída é benéfico e o corpo é abençoado.

Para entender o ritual do toré entre os Potiguara, passo agora a descrição de um ritual que aconteceu no dia 19 de abril de 2023 na aldeia São Francisco, no município de Baía da Traição/PB. A principal comemoração alusiva ao Dia dos Povos Indígenas no território potiguara é realizada no Terreiro Sagrado, localizado nessa aldeia, que é considerada a “*aldeia mãe*”¹² dos Potiguara. O Terreiro é um espaço composto por uma oca, furnas e uma variedade de árvores frutíferas com destaque aos cajueiros e é circundada por mata. O ritual se inicia nas furnas, onde os mestres do toré, como gaiteiros, tocadores de instrumentos de percussão chamados de “bombo” e “caixa”, lideranças indígenas e pajés adentram ao local. Lá, fazem defumação com cachimbos e entoam cânticos considerados “*fortes*” ou “*de ciência*”, e preces aos antigos mestres falecidos e encantados, pedindo-lhes proteção e força. Do lado de fora das furnas, um grande número de indígenas acompanha o ritual, entoando os cânticos e as linhas que são puxadas no interior da furna. Paralelamente, há uma participação igualmente expressiva de não indígenas também presentes próximos às furnas.

Como mostrei alhures (VIEIRA, 2012), o toré realizado no terreiro Ouricuri de São Francisco é geralmente percebido como o “mais forte”. Essa percepção é ampliada pela proximidade do terreiro com a furna, que é um local onde os indígenas de antigamente realizavam rituais e, em vista disso, possui um valor simbólico especial. A furna, como afirma Rodrigues (2019), é um “local de extrema sacralidade para os Potiguara, pois é dentro das furnas que as ligações com os ancestrais ficam mais íntimas e particulares [...] são lugares que os índios mantinham correntes espirituais e se comunicavam uns com os outros” (RODRIGUES, 2019, p. 25).

A esse respeito, Barcellos (2005) registrou relatos de uma professora indígena que se referiu a uma das furnas existentes no território potiguara, a do

¹² A classificação da aldeia São Francisco como “aldeia mãe” dos Potiguara relaciona-se com a construção da noção de pureza igualmente utilizada na denominação dos seus moradores como “caboclos do Sítio” que sugere a definição de nessa aldeia possuir mais “caboclos legítimos” do que nas demais, justificando seu protagonismo nas decisões políticas relativas aos Potiguara como um todo.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

Guajiru, como “cidade da jurema”, onde os indígenas mantêm correntes espirituais. Através da jurema, os espíritos da natureza são atraídos para o “ponto indígena”, pois “uns cultuavam lá (terreiro) e outros respondiam aqui (guajiru). Os de lá chamavam os outros daqui. Ou os daqui chamavam os de lá. Eles sabiam quando era que podiam se encontrar. Mandavam o aviso” (BARCELLOS, 2005, p. 101).

Assim, é proposta a contiguidade geocósmica do terreiro com a fumaça e desta com a mata, através da qual são sobrelevadas as agências dos encantados e dos espíritos da mata, e as tentativas de controlá-las, compondo uma esfera acessível de conhecimentos diferenciados e fonte de poderes xamânicos. A contiguidade entre os lugares da paisagem assemelha-se ao que é descrito sobre os Kapinawá (LIMA, 2018; PEREIRA, 2004), em que as furnas, as ocas e os terreiros estão interligadas e constituem locais de rituais, baseando-se na percepção de que a natureza é um “reino de sabedoria”, um lugar onde tem ‘ciência do índio’, cujos significados ultrapassam a dimensão física, considerando que havia sido detectada sinais da “ciência” na fumaça de Mina Grande, da qual o “toré” é uma de suas expressões mais proeminentes (PEREIRA, 2004). Nesta direção, os “aspectos cosmológicos de sacralidade são atribuídos aos locais pelo seu papel na organização social” (LIMA, 2018, p. 99)¹³.

Assim como destacamos a ideia de *mata sagrada* para o povo Xukuru de Pernambuco (DURAZZO; VIEIRA, 2016), os Potiguara utilizam a noção de “*terra sagrada*” e “*mata sagrada*” para se referir a um domínio de *ciência*, pelo fato desses locais fornecerem elementos de tratamento e cura, como plantas medicinais e outras forças ativas ligadas a um conhecimento, além de saberes poéticos que são incluídos nos repertórios acionados nos rituais do toré ou nas rezas de proteção. Portanto, podemos afirmar que a *ciência* não se limita apenas ao conhecimento do toré no plano performático ou coreográfico da “*brincadeira*”, tomada em seu sentido lúdico, pois para além das relações sociocosmológicas com os encantados, ela depende de certo conhecimento e da observância no plano de uma moralidade de grupo (ANDRADE, 2008).

O conhecimento do toré ultrapassa a socialidade humana para se lançar em relações com a sobrenatureza, como com os encantados, o que ressalta a força sagrada dos “seres sobre-naturais” (RAMOS, 2019, p. 18) e reforça a concepção do xamanismo como modo de agir que implica um modo de conhecer (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). É o que Francisco Apurinã (2020) apresenta em relação ao aprendizado do pajé – *kusanaty* – de seu próprio povo, que ocorre principalmente na mata, onde o propósito é controlar o medo para adquirir pequenas pedras xamânicas, que são dadas por animais como cobra jiboia, a onça pintada e pelo seu guia espiritual.

¹³ Ao trazer as concepções de diferentes povos indígenas sobre a criação do universo, Francisco Apurinã (2020) destaca que entre os Nambikwara, as montanhas e cavernas são reconhecidas como partes integrantes da gênese do mundo, sendo moradas de personagens míticos que convivem com os espíritos dos mortos. Para o povo Kaxarari, a caverna grande - a *anukylyou* - é um dos ambientes que constitui o próprio povo, sendo considerada como um espaço sagrado, cujo acesso requer a observância de um conjunto de orientações.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

É fundamental reconhecer a importância das relações de cuidado mútuo entre seres humanos e com seres outros que humanos, que abrangem animais, plantas como a jurema, e a própria paisagem que abriga uma variedade de “entidades sencientes” ou “seres-terra” conhecidos pelos indivíduos envolvidos nas interações com eles (DE LA CADENA, 2010, p. 341). No caso etnográfico descrito aqui, as “entidades sencientes” ou os encantados habitam as furnas, a mata e o terreiro, sendo considerados lugares sagrados e de “força” na paisagem, que configuram mundos marcados por afetos, famílias e personalidades. As relações estabelecidas com esses seres e lugares são pautadas na lógica do afeto, do cuidado, da proteção e das trocas, como sugere Ailton Krenak (2019), além de envolver um certo controle sobre as forças sobrenaturais e os perigos a eles associados.

Voltando à descrição do toré, após o ritual nas furnas, os participantes se dirigem ao terreiro, onde muitas pessoas aguardam o início do ritual. Em baixo das fruteiras, os participantes se posicionam em pelo menos três círculos: o menor, no centro, ficam os tocadores de instrumentos de percussão e de gaita e as pessoas que “*puxam as cantiga*”; no outro círculo, um pouco maior, ficam as crianças e adolescentes participando da dança; e no terceiro, o maior todos, os indígenas (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do toré que cantam, dançam e balançam o maracá. O “*cacique geral*” permanece entre os círculos, enquanto que os “*caciques das aldeias*” alternam sua posição entre o terceiro círculo e acompanham o “*cacique geral*”. Todos carregam maracás na mão, dançando e cantando, sempre em movimentos circulares no sentido horário. No toré de 2023, a presença de diversos políticos estaduais e municipais foi notada no centro na roda do toré, os quais foram defumados e também tomaram jurema.

Ao som da gaita, dá-se início ao toré, que acompanhado pelo toque mais agudo do “*bombo*” e o som mais grave da “*caixa*” e dos maracás é aberto com o canto que “*chama os caboclos e os dono da casa para as suas obrigações*” e fechado com o canto do Guarapirá na praia. As letras das cantigas do toré abrangem uma ampla gama de elementos cosmológicos. Elas fazem referências à religiosidade católica, mencionando a Trindade, São Miguel, São Sebastião, São Jorge, Virgem Maria, os Santos Reis e o Cruzeiro. Também evocam o mar, as atividades de sobrevivência como a pesca, além de eventos históricos ou míticos, como as guerras, simbolizadas pela “*flecha do tapuio canindé*”. Os animais como o guarapirá e os peixes, assim como a água, o sol, a lua, as plantas como a laranjeira, mucunã, pau ferro e a jurema e figuras míticas como a tapuia coronga, caboquinha da jurema, caboca de pena, tapuio canindé, caboca índia, índia guerreira, também estão presentes no toré.

O maracá utilizado no toré e em outros eventos, cerimônias e práticas rituais pode ser confeccionado a partir de diferentes materiais como cuia de cabaça, cuité ou quenga de coco. O cabo do maracá pode ser feito de madeira ou osso. Em seu interior, são colocadas sementes de plantas, pedrinhas, conchas da praia ou esferas. As partes que compõem o maracá carregam

sentidos e representam aspectos fundamentais da existência. Como destacou a pajé Fátima: “a cabaça representa o mundo, o universo; o cabo, a união do ser humano com o mundo; as sementes simbolizam o alimento, a fartura” (BARCELLOS, 2005, p. 241).

A conexão sagrada e sobrenatural do toré com a natureza e a vida é evocada através das músicas ou toantes. Estas expressões musicais trazem “a força sagrada dos *seres sobre-naturais*, que nos ensinam a força e a ciência da vivência do índio em harmonia com a natureza” (RAMOS, 2019, p. 18, grifos nossos). Como Ramos (2019) destaca, a dimensão musical não se restringe ao aspecto sonoro, articulando diversos elementos estéticos que criam uma interação entre o universo sonoro e o corporal. As músicas ou os toantes operam como elementos articuladores “da tradição étnico-cultural e da criatividade, de acordo com as necessidades que se inserem diante do coletivo” (RAMOS, 2019, p. 18) e desempenham um papel crucial ao envolver o corpo em uma “experiência sensorial que re-inventa o espaço, carregando-o de informações emocionais que atuam no coletivo” (RAMOS, 2019, p. 18). As composições musicais refletem uma ética centrada no respeito aos parentes, às florestas, aos animais, aos rios, ao mar, ao mangue, ao vento, ao céu e enfatizam a exigência para as práticas do cuidado, do amor e da preservação da natureza “porque ela é nosso bem maior, nossa herança, nossa moradia, nossa sobrevivência, nossa história e nosso lazer” (RAMOS, 2019, p. 18).

Ao hifenizar a palavra sobrenatural – sobre-natural –, Leandro Ramos (2019), que é Potiguara, explicita a existência de mundos múltiplos que podem estar associados em situações marcadas pelas relações ou encontros na floresta entre seres humanos e seres outros-que-humanos, como animais, plantas e a paisagem (DE LA CADENA, 2010). O adjetivo sobre-natural parece assemelhar-se com a ideia de “sobrenatureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998), a qual consiste na concepção do Outro como sujeito, envolvendo a objetivação do eu humano como um tu para esse Outro. Assim, o sobrenatural é o ponto de vista de Outrem e este, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). O “tu” (sobrenatureza), o “eu” (cultura) e o “ele” (natureza) são posições pronominais que reforçam que o “pronome-sujeito” e que não é atribuição exclusiva da cultura, uma vez que tanto esta quanto a natureza, assim como a sobre-natureza, são “perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais; em resumo, pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 47).

Estamos nos referindo a existência de mundos heterogêneos que compõem o chamado pluriverso e que unindo-se a uma ecologia política de práticas, reavalia a ideia de “Outro” pela inclusão de seres humanos e seres outros-que-humanos (DE LA CADENA; BLASER, 2018). Nos mundos múltiplos e heterogêneos, animais, artefatos e vegetais são sujeitos em potencial, porque incorporam ações, percepções, valores, histórias e relações como modo de viver a natureza e possuem certos “atributos pronominais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003) e também reivindicam um status ontológico de existência por meio de

ações e efeitos percebidos como parte constitutiva do pluriverso (DE LA CADENA; BLASER, 2018), no qual seres diversos participam da criação desses mundos múltiplos e em constante transformação (TSING, 2014).

A “incorporação” dos animais, artefatos e vegetais pode ser melhor compreendida quando nos referimos ao uso de plantas de poder como a jurema que tem assumido uma centralidade no toré. No ritual do toré que aconteceu em abril de 2023 no terreiro sagrado, a partilha da bebida chamada de “*vinho da jurema*” ou apenas “*jurema*” teve presença proeminente, vindo a ocupar posição central durante toda a prática ritualística. Essa partilha diferenciou-se significativamente de outros rituais do toré no terreiro sagrado e em outros lugares onde o ritual aconteceu que acompanhei desde o momento que iniciei as pesquisas etnográficas com os Potiguara nos anos de 1990. Em 2008, por exemplo, registrei a ingestão de jurema por alguns mestres do toré que estavam ao centro da roda e a bebida fora trazida por um dos mestres do toré de um encontro realizado no povo Pankará em Pernambuco; naquele momento, a ingestão da bebida não propiciou transe ou “manifestação” espiritual.

A jurema, que é um elemento central da cosmologia indígena do Nordeste por possibilitar o estabelecimento de contato com o mundo dos encantados, tem sido compartilhada entre os Potiguara de forma mais intensiva e tendo maior visibilidade. Uma das hipóteses para tal intensificação é que nos últimos anos, há todo um trabalho sistemático voltado à potencialização e valorização das chamadas práticas culturais e conhecimentos tradicionais, seja pelas escolas indígenas, seja pelas organizações indígenas, e o toré, articulado com a jurema, é uma das práticas que têm sido mobilizadas para representar a chamada “cultura indígena”. Ao se conectar com a jurema, é trazido para o plano da cosmopolítica indígena, as relações com o sobre-natural, com a “*ciência do índio*”, com os lugares de memória, com as plantas de poder e com outros seres outros-que-humanos.

A bebida foi partilhada em “*cuias*” de cabaça ou “*quengas*” de coco durante toda a dança, sendo oferecida aos participantes que estavam nos círculos. Conforme relatado pelos pajés Isaías (entrevista em 2022) e Francisco Vital (entrevista em 2019), a produção da bebida é artesanal e envolve a colheita da raiz e de outras partes da jurema, que é realizada com defumação. A jurema passa por um processo de fermentação com a adição de ervas, raízes, cascas de árvores e outras plantas.

Sousa e Nascimento (2011) trazem a fala de um pajé potiguara que descreve o vinho da jurema como uma substância que promove a cura, destacando suas propriedades medicinais e seu vínculo com a dimensão do sagrado, que permite a comunicação com os ancestrais. A eficiência da planta pode ser observada tanto na saúde do corpo quanto no fortalecimento da espiritualidade indígena. São utilizadas da jurema as folhas, o caule e a semente, cuja tiragem deve observar o tempo específico, que é na lua nova. Segundo o pajé, “[...] se você tira a Jurema amadurecida, ela não tem aquela energia das folhas novas e também a gente trabalha pela Lua, os astros [...] se

desgalhar a Jurema antes ou depois da lua nova, atrapalha a vida daquela pessoa” (SOUSA; NASCIMENTO, 2011, p. 05). Em termos da espiritualidade indígena, a jurema preta é descrita como tendo “efeito mais forte, tem mais energia na espiritualidade. Só quem pode mexer com a Jurema preta são os pajés” (SOUSA; NASCIMENTO, 2011, p. 05).

No toré de 2023, ocorreu a utilização de rapé por alguns participantes, embora de forma mais restrita. Apesar de não ter certeza da origem do rapé compartilhado naquele momento, o rapé que geralmente é preparado pelos Potiguara, inclui tabaco, canela, erva doce, e, ocasionalmente, pimenta, conhecida como ingrediente “*mais brabo*”. Além desses, a jurema e as cascas de outras árvores também são adicionadas ao rapé. Esses componentes são moídos e transformados em um pó fino e aromático, que é aspirado ou soprado pelas narinas.

De acordo com relatos de pessoas que utilizavam o rapé antigamente, seu uso entre os Potiguara não estava ligado ao contexto ritualístico do toré. Era comum entre os homens adultos durante rodas de conversas, sendo um importante facilitador de socialidade. O rapé era empregado para provocar espirros e aliviar problemas respiratórios, atribuindo-se a ele propriedades curativas. Não obstante, observações do uso do rapé durante o toré em 2023 e em rituais de jurema em algumas aldeias sugerem uma reflexão sobre seu papel no ritual especialmente devido à presença do tabaco no rapé que remete àquelas práticas registradas em outros contextos etnográficos, como no Médio Purus na Amazônia (SANTOS; SOARES, 2015).

O rapé atua como um mediador na comunicação e na viagem do xamã a outros domínios do cosmos. Esta propriedade singular faz dele a ‘droga do xamã’, que pode ser utilizada tanto para proteção quanto como “elemento vegetal de fabricação da cultura” (SANTOS; SOARES, 2015, p. 23). Araújo (2016) discute o uso do tabaco, argumentando que o consumo intensivo de rapés pode ser visto como “forma de aguçar os sentidos do especialista (sua visão, sua capacidade de cantar, de concentração, de ouvir) e de reconfigurar o seu corpo para que a comunicação entre as categorias sociocosmológicas possa se desenvolver” (ARAÚJO, 2016, p. 86). Ao relacionar o uso do tabaco à ideia de embriaguez xamânica, Araújo (2016) sugere pensar tal uso como “processo de alteridade ou devir”, o que permite afirmar que o ponto de vista privilegiado do xamã é um ponto de vista embriagado.

No contexto do uso do tabaco em práticas rituais, Reesink (2002) destaca sua importância, assim como a do fumo e da fumaça nas descrições de realizadas de todas as cerimônias “das culturas ‘originais’ na área do Nordeste” (REESINK, 2000, p. 65), com destaque para “seus efeitos potencialmente narcóticos e embriagantes” e do papel do tabaco na defesa sobrenatural indispensável e atual no toré, especialmente entre o povo Kiriri da Bahia. O aroma do tabaco ou de leves brisas que o povo Kiriri de Minas Gerais sente ao caminhar pela mata é a forma como os encantados são percebidos cotidianamente (HENRIQUE, 2020). Entre o povo indígena Xukuru-Kariri, o fumo

é elementar em sua cosmopolítica “seja pelas potencialidades do tabaco que inebria suas cabeças, seja pelas propriedades aromáticas das ervas que banham seus corpos” (BORT JÚNIOR, 2024, p. 207) e tais propriedades quando misturadas ao fumo dos cachimbos atraem as entidades devido ao perfume produzido pela mistura de vegetais como amesca, imburanas, jucá de brejo e alfavaca.

A fumaça dos cachimbos e dos defumadores é uma prática comum entre os Potiguara, frequentemente utilizada para preparar o ambiente para os rituais do toré, de jurema e eventos ou acontecimentos relevantes. Os pajés preparam uma mistura de ervas com malva rosa, junco, alecrim de tabuleiro, macassá, resina da amesca e mirra (COSTA, 2022) para os cachimbos e defumadores, e chacoalham o maracá para fazer a limpeza do ambiente e das pessoas. Os cheiros, as sonoridades das músicas, o som dos maracás e os movimentos corporais e rítmicos têm efeitos importantes na cosmopolítica potiguara, pois permitem as interações com os encantados. A fumaça não apenas purifica e protege o ambiente e as pessoas, mas também eleva os pensamentos e as intenções individuais e coletivas em direção aos encantados que se comunicam por meio dela, por sinais, por palavras e também pelos sonhos que transmitem ensinamentos sobre as ervas, dar orientações sobre processos étnicos e de adoecimento e cura e para as atividades do cotidiano (RODRIGUES, 2022).

É nos sonhos que muitas letras das músicas entoadas no toré são reveladas (PALITOT; SOUZA JÚNIOR, 2005; RAMOS, 2019; VIEIRA, 2020), nas quais são transmitidas *ciências* (Ramos 2019). As músicas indicam modos de interações cosmológicas com outros mundos ou domínios, composto por seres com qualidades diferenciais, como os vivos, mortos, plantas, animais, encantados, santos cristões, entre outros (PALITOT, 2020), permitindo aos especialistas, especialmente os pajés, alcançar a mediação xamânica e revelar a potência de quem transita entre os mundos e as possibilidades de interpretação desencadeadas pelos sonhos e pelo transe (SILVA; VIEIRA; FAGETTI, 2020).

O cosmos potiguara consiste em uma “arena de luta e negociação política na qual instâncias terrenas e espirituais equiparam-se continuamente em termos de poder e ação” (PALITOT, 2020, p. 128), na qual são disputadas posições, perspectivas ou pontos de vistas, pressupondo mundos múltiplos e divergentes (STENGERS, 2005) que “negociam suas dificuldades em estarem juntos na heterogeneidade” (DE LA CADENA; BLASER, 2018, p. 4). A pluralidade de mundo ou pluriversos “cria as condições para a coexistência de múltiplos mundos interconectados” (ESCOBAR, 2012, p. 25), os quais surgem por atravessamentos e negociações e intercambialidade de posições e relações entre seres humanos e outros-que-humanos.

Ao entendermos o toré como fenômeno sociocosmológico (CARVALHO; REESINK, 2018) o vemos associado ao xamanismo e adotamos uma perspectiva que articula a cosmologia, corporalidade e uma política plural, que extrapola a tradução de uma característica étnica adequada como demonstração política de particularização da indigeneidade (DE LA CADENA, 2010). Ele representa um

conjunto de percepções sobre a cura, o sobrenatural e um tipo de conhecimento que incide diretamente na fabricação do corpo e na constituição da pessoa. A relação entre o toré e a corporalidade se destaca pelas formas de expressividades presentes nas performances rituais, revelando as potencialidades do corpo como componente precípua nos atos comunicativos. O corpo potencializa o ritual pelos registros de oralidade, do gestual, das posturas, dos movimentos e das entonações, além de servir como suporte para pinturas e ornamentações rituais.

Além de acionar e dispor da corporalidade como expressão performativa e como índice que revela as distintas posições, afecções e relações, o toré sinaliza um jogo de interações e significados simbólicos inerentes à própria ação ritual. Ele aponta para os sentidos da afirmação étnica e enfatiza a estética dentro de um conjunto complexo de relações e processos sociais e políticos. Assim, a distintividade cultural evocada no toré se materializa e se manifesta no corpo, nas vestimentas, nas pinturas, nos gestos, nos movimentos e na performance por meio das danças, dos cânticos e das sensações produzidas pelos toques musicais e pelos usos de tabaco, de ervas, rapé e bebidas como a jurema e cachaça.

Para contextualizar o lugar do toré na luta pelo reconhecimento étnico em diversos contextos relacionais marcados por disputas étnicas e políticas envolvendo os povos indígenas e o Estado, é preciso sustar a indianidade a partir da consideração de múltiplos mundos, ou de um pluriverso (STENGERS, 2011; DE LA CADENA; BLASER, 2018). As indigeneidades ou indianidades podem inaugurar uma política diferente, plural” (DE LA CADENA, 2010, p. 346), pois as práticas políticas têm evocado outros atores para a arena política, como os “seres-terra” (DE LA CADENA, 2010).

De forma aproximativa, é possível definir os encantados e a jurema como os “seres-terra” dos Potiguara, como sugere De la Cadena (2010). Essa definição decorre do fato dos encantados possuírem domínios territoriais, os chamados “*reinos encantados*” exclusivos como furnas, mata, águas (mar, rio e mangue), estão associados a certas árvores (como o dendezeiro) e animais (como tatu e peixes), e se comunicam mediante cheiros como os do tabaco, de fumaças provocadas pela defumação a partir de plantas como a amesca, e de mel e cachaça (CARVALHO; REESINK, 2018). São agenciados para esfera da política que não está dissociada de uma multiplicidade de mundos divergentes que se articulam e diferem uns dos outros e configurando uma “cosmopolítica” (STENGERS, 2005). Neste contexto, o tabaco pode ser entendido aqui como “um conversor ontológico de ‘mão dupla’, efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza-(Cultura)-Sobrenatureza, como no mito de criação dos animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533).

O ritual, ao traduzir o simbolismo do próprio ordenamento do grupo, já que criam e controlam a experiência, torna manifesta aos indivíduos sua pessoa social por meio do idioma da corporalidade. Dessa forma, o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é

fabricada. Isto nos leva a compreender o corpo não apenas como o aspecto material da pessoa ou o ser físico, mas sim como “feixe de afecções”, um conjunto de capacidades e comportamentos inerente a um ser e se deve ao fato de que o conhecimento do mundo depende do corpo que o sujeito tem (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

Considerações finais

O ciclo das festas dos santos católicos, que mobiliza um grande número de pessoas, revela a estrutura e o sistema de valores sociais e os modos de enfatizar aspectos do mundo cotidiano, formando e informando a vida diária. A relevância do toré, por outro lado, pode ser observada na interface dos indígenas com os não indígenas e nas elaborações da indianidade, assim como na demarcação de fronteiras étnicas e na criação de mundos múltiplos.

A esfera ritualística aqui descrita revela um conjunto de referenciais culturais e expõe as redes de relações que são mobilizadas, articuladas e produzidas, nas quais são incluídos não indígenas e seres outros-que-humanos como espíritos, encantados, plantas e paisagem que abrange a mata, o mar, o rio, o mangue, as lagoas (como Lagoa Encantada), as furnas, dentre outros. No ritual, as relações entre indígenas e não indígenas são incorporadas e expressas por meio de performances rituais e narrativas. Como ressalta Gow (2001), as performances e as narrativas podem absorver eventos e relações em uma forma que muda para preservar a escala global do mundo vivido indígena, sugerindo pensar na relação da transformação ritual com o regime de atualização cotidiana da diferença cultural. O Outro é pensado também como parceiro com o qual se deseja estabelecer uma relação.

Assim, podemos concluir que os ciclos festivos são momentos específicos de gestão e negociação da alteridade ou da diferença cultural. As categorias “nós” e “eles” são passíveis de negociações e intercâmbios. Ao mesmo tempo, as festas repõem a diferença, pois os grupos envolvidos não procuram simplesmente firmar um pacto de união, nem dispensar as rivalidades passadas. Existe sempre uma reiteração e reafirmação das diferenças, evidenciadas pelo consumo de comida e bebida e nos diversos acontecimentos.

Do ponto de vista da formação das lideranças e de sua inserção no complexo cerimonial ritual potiguara, observamos que durante as festas, a ordem estabelecida é reposta e reafirmada por meio das obrigações em relação ao santo e da investidura das lideranças locais como os “*caciques das aldeias*”. Estas festividades também expressam a simbólica das dádivas entre os moradores das aldeias, sejam eles indígenas ou não, e os “*noiteiros*” e estes com o santo festejado. No contexto do toré, a simbólica das dádivas é expressa especialmente no consumo público de carne e bebida, cuja partilha revela a posição hierárquica assumida pelas lideranças.

Tanto nas festas católicas quanto no toré, a alegria e a espontaneidade

regulam a conduta dos participantes. Encarar as festas e o toré como rituais significa considerar a construção de sentido inerente à própria diversão, sem necessariamente pressupor esquemas rígidos dotados de uma morfologia sofisticada, mas que considere as multiplicidades que são permanentemente produzidas.

Os elementos recreativos e estéticos e a representação dramática são importantes fatores para a compreensão dos ciclos cerimoniais rituais potiguara. A festa como ritual pode ser concebida como evento de comunicação, no qual se trocam mensagens linguísticas, as quais emergem com a profusão de performances, de cantos e de discursos com as trocas materiais a partir da cadeia de dádivas mútuas.

O entendimento do rito por seu caráter performativo implica a identificação de certas características recorrentes nos rituais, como uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido e a percepção de sua distinção em relação às práticas cotidianas. Essa distinção sugere que “o ritual faz parte de uma cosmologia” (PEIRANO, 2002, p. 25), levando à ideia de que somente uma determinada cosmologia pode elucidar “[...] porque, em certos contextos, mitos, ritos, tabus têm a capacidade de dizer e fazer coisas diferentes” (PEIRANO, 2002, p. 26). Nesse cenário, o complexo cerimonial ritual potiguara pode ser adequadamente abordado e interpretado através do idioma da corporalidade. É por meio desse idioma que as diferenças se manifestam, são expressas, repostas ou multiplicadas no domínio do ritual. A intensidade da experiência corporal indica a profunda interação e os múltiplos envolvimento dos sentidos, através de representações simbólicas e qualidades estéticas, enfatizando a relevância de formas sensuais de som dos instrumentos musicais, das pisadas no chão e das melodias, de movimento dos corpos, de odores provocados pela fumaça dos cachimbos e defumadores e de cores dos cocares, das vestimentas e das pinturas corporais (LANGDON, 2023).

Nas festas católicas, a simbólica das dádivas representa o modo como se produz a socialidade com o diferente, seja ele humano ou não humano. No toré, a socialidade é igualmente produzida, combinando as dádivas e a mediação proporcionada pelo corpo, enquanto substrato onde a diferença é produzida seja através das gesticulações, das musicalidades e seus ritmos, ou dos motivos pictóricos dos corpos.

Por fim, podemos revisitar uma ideia discutida antes (VIEIRA, 2020), que sugere que o toré pode ser compreendido dentro da perspectiva do xamanismo como um sistema de comunicação e mediação. Este sistema opera dentro do contexto histórico das relações sociais, primordialmente visando o cuidado das conexões estabelecidas com os encantados, em vez de meramente funcionar como uma “clínica xamânica desprovida de remédios”. Portanto, ele se orienta em direção a uma “política cosmológica da prevenção”, conforme indicado por Andrade (2008) no contexto dos Tumbalalá.

Dentro do complexo cerimonial ritual potiguara, percebemos a configuração do trabalho preventivo do toré, com a intenção de gerir a relação com os espíritos dos mortos e dos encantados por meio do amansamento ou de sua domesticação, assim como pelo compartilhamento e apropriação de práticas rituais de tradições religiosas diversas. Como assinalam Losonczy e Mesturini (2010), o xamanismo é um “saber ritual sempre em movimento” (LOSONCZY; MESTURINI, 2010, p. 167), dada a itinerância regional e interétnica dos aprendizes e *experts* xamânicos na constituição e legitimação desse saber ritual. Suas práticas diversas evidenciam a elaboração “de formas originais que não são uma réplica de seu passado distante, nem a pálida cópia dos modelos impostos” (CHAUMEIL, 2015, p. 156).

Assim, o xamanismo apresenta “algo diferente de um simples amontoado de elementos heteróclitos tomados das diversas tradições religiosas que invadiram seu território” (CHAUMEIL, 2015, p. 156). O culto dos santos católicos, as promessas, as festas, as procissões, as rezas fortes, as curas, os rituais de benzedura e o xamanismo podem ser entendidos como comunicação (CARNEIRO DA CUNHA, 1998) e “uma forma de existir estando entre corpos, espíritos e ambientes (mata, praia, sertão)” (LIMA, 2020, p. 254).

A corporificação de um encantado ou de outros espíritos auxiliares tende a “fundir o outrem cósmico no corpo do eu xamã, cuja alma viaja na dimensão espiritual” (LIMA, 2020, p. 254). Com isso, o xamã, que domina os espíritos e pode, segundo sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo (LEWIS, 2003), estabelece um “canal de comunicação entre humanos e não humanos ao mesmo tempo em que está se produzindo parentela, pessoas e lugares indígenas” (CHAUMEIL, 2015, p. 156) e evidencia “os movimentos de reafirmação cultural [...] em cujo seio, salta aos olhos, os xamãs jogam um papel político cada vez mais ativo” (CHAUMEIL, 2015, p. 156).

O ritual pode ser entendido, então, como uma instância de comunicação e um ato de conjunção de diferenças entre diversos seres humanos, outro-que-humanos e não-humanos como sugere Chaumeil (2015). Os trânsitos do xamã por espaços ou mundos cosmopolíticos múltiplos, permeados por relações multilocais em esferas sociopolíticas, possibilitam a tradução e a interpretação de pontos de vistas outros e parciais. Isso confere inteligibilidade aos conhecimentos e percepções por meio da adoção de uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. Portanto, o xamã é um construtor de mundos, baseado em verdades parciais cujas versões estão sempre associadas a marcos de referência (VIEIRA, 2020).

Concordo com a sugestão de Lima (2020) de que o xamanismo é uma chave analítica importante para entender a experiência do povo Tremembé do Ceará. Ao examinar a produção de sua existência, marcada pela multiplicidade de mundos por meio das relacionais humanas e não humanas e pela vinculação com o processo de mobilização étnica, Lima (2020) destaca que os Tremembé, não distingue pessoas humanas de pessoas encantadas e falecidas, nem tampouco separar a dimensão humana da dos encantos e não distanciam

essas duas dimensões dos animais, das matas e do ambiente. A multiplicidade de mundos constitui uma ontologia relacional Tremembé por meio de mitos, da experiência em encontros com encantados em diferentes momentos do cotidiano e da terra do aldeamento.

Ao analisar o complexo cerimonial ritual potiguara, é fundamental situá-lo no contexto da produção da existência e da vida pelos Potiguara. Essa abordagem destaca a importância do foco etnográfico sobre povos indígenas nordestinos se direcionar para o modo como esses povos produzem a sua existência e a vida e que envolve a concepção de território enquanto “espaço – biofísico e epistêmico ao mesmo tempo – onde a vida se estabelece de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz ‘mundo’” (ESCOBAR, 2015, p. 35).

Nas ontologias relacionais, como sugerido por Escobar (2015), humanos, não humanos e outros-que-humanos integram esses mundos em suas múltiplas inter-relações. Não se pode desconsiderar que, na prática política ontológica de alguns movimentos étnico-territoriais, a autonomia surge como conceito chave. A partir da autonomia, buscam-se criar as condições que possibilitem a alteração das normas de um mundo a partir dele próprio, a defesa de práticas que existem há algum tempo, a transformação de outras e a invenção de novas práticas (ESCOBAR, 2015).

A autonomia está intrinsecamente ligada à proposta cosmopolítica, pois só faz sentido em situações concretas, onde os praticantes a operam na prática dentro do contexto em que o cosmos “designa o desconhecido destes mundos múltiplos, divergentes, e as articulações de que podem vir a ser capazes” (STENGERS, 2007, p. 49). Além disso, a autonomia também se relaciona com a existência de práticas heterogêneas em uma ecologia que, como “tecnologia social de pertença, assume a coexistência e o co-tornar-se como o habitat das práticas” (STENGERS, 2005, p. 183). As práticas divergem em suas afirmações sobre o que as faz sentir, pensar, agir enquanto coexistem e permanecem distintas (DE LA CADENA, 2015).

Neste contexto, a forma como os Potiguara produzem sua existência e sua vida demanda uma abordagem que reconheça a relevância de lidar com os modos de conhecimento provenientes de práticas de diferentes mundos que se conectam parcialmente e se afetam mutuamente e que buscam alcançar mundos e conhecimentos com base em compromissos ontológicos, configurações epistêmicas e práticas do ser, do saber e do fazer” (ESCOBAR, 2012, p. 49). Portanto, é crucial considerar os conhecimentos que perpassam “a *ciência*, as competências pragmáticas e rituais dos especialistas” (DURAZZO, 2024, p. 39), bem como o conjunto de entendimentos sobre o mundo que habitam e os tratamentos com a dimensão cosmopolítica e pluriversa da vida.

Referências bibliográficas

AMARAL, Rita. **A fina ciência da Jurema**. Ponto Urbe, São Paulo, vol. 4, 2009.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

ANDRADE, Ugo Maia. **Um Grande Atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano**. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 10, p. 79-92, 2002.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência**. Mneme - Revista de Humanidades, Caicó, v. 15, n. 34, p. 224-240, 2015.

APURINÃ, Francisco. **Um olhar sobre o cosmos a partir da perspectiva indígena e as consequências da fricção entre os humanos e os não humanos**. Emblemas: Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais, Catalão, vol. 17, n. 1, p. 14-35, 2020.

ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino. **Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios**. 129f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA-UFF, Niterói, 2016.

ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru (Índios da Serra Negra)**. 163f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA/UFPE, Recife, 2003.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas**. In: MONTERO, Paula (Org) Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, p. 381-426, 2006.

BARBOSA, Wallace. **Os Índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica**. 142f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais), PPGAV/UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.

BARCELLOS, Lucival. **Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba**. 30f. Tese (Doutorado em Educação), PPGE/UFRN, Natal, 2005.

BARTOLOMÉ, Miguel A. **Las etnogénesis: Viejos actores y nuevos roles en el escenario cultural y político**. In: Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina. México: Siglo XXI Editores, p. 193-220, 2006.

BATISTA, Mércia Rejane R. **De Caboclo da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká**. 229f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. **PLURIVERSE: Proposals for a World of Many Worlds**. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mário (eds) A World Of Many Worlds. Durham and London: Duke University Press, p. 1-22, 2018.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

BOCCARA, Guillaume. **Fronteras, Mestizaje y Etnogênesis en las Américas**. In: MANDRINI, R. J.; PAZ, C. D. (eds) Las fronteras hispano criollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVII-XVIII: un estudio comparativo. Neuquén: Bahia Blanca; Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, p. 63-108, 2003.

BORT JÚNIOR, João R. **Festa, Parentesco e Sinestesia Xucuru-Kariri**. Argumentos - Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes, Montes Claros, vol. 21, n. 1, p. 188-225, 2024.

BRAGA, Eduardo O. **Histórias indígenas e mitos restauradores: os Potiguaras entre santos, festas e ruínas**. 403f. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGA/UFPE, Recife, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução**. Mana, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin. **Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações**. BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, São Paulo, vol. 87, p. 71-104, 2018.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Xamanismos de geometria variável na Amazônia**. Campos - Revista de Antropologia, Curitiba, vol. 16, n. 1, p. 148-159, 2015.

COSTA, Surama Santos Ismael. **Ritual da Lua Cheia: Espiritualidade e Tradição entre os Potiguaras da Paraíba**. 329f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PPGCR/UFPB, João Pessoa, 2022.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds**. Durham and London: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. **Indigenous cosmopolitics in the andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'**. Cultural Anthropology, Arlington, vol. 25, p. 334-370, 2010.

DURAZZO, Leandro M. **Cosmopolíticas Tuxá: ciência, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé**. Natal: EDUFRN, 2024.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. **Conhecimentos da mata sagrada, ciência do índio do Nordeste**. Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2016.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso**. Revista de Antropología Social, Madrid, vol. 21, p. 23-62, 2012.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de Diferencia: La ontología política de los 'derechos al territorio**. Cuadernos de antropología Social, Buenos Aires, vol. 41, p. 25-37, 2015.

GOMES, Ivanilza Cinesio. **Entrelaces do cristianismo e da religiosidade tradicional nas canções do toré indígena potiguara da paraíba: uma análise literária**. 48f. Monografia (Graduação em Letras/Língua Portuguesa), UFPB/CCAE, João Pessoa, 2021.

GOW, Peter. **An Amazonian myth and its history**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **A tradição como pedra de toque da etnicidade**. Anuário Antropológico, Brasília, vol. 21, n. 1, p. 113-125, 1997.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Nas Trilhas da Jurema**. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 38, n. 1, p. 110-135, 2018.

HENRIQUE, Fernanda B. **As múltiplas agências dos encantados: esboço de uma teoria política Kiriri**. Antípoda. Revista de Antropologia e Arqueologia, Bogotá, vol. 41, p. 57-77, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANGDON, Esther Jean Matteson. **O conceito de cura e a eficácia performativa em rituais xamânicos**. GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia, São Paulo, v. 8, n. 1, p. e203502, 2023.

LANNA, Marcos Pazanese Duarte. **A dívida divina. Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

LANNA, Marcos. **“God-parenthood and sacrifice in Northeast Brazil.”** Vibrant (4) 2: 121-152, 2007.

LEWIS, Ioan M. **Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession**. 3. ed. London; New York: Routledge, 2003.

LIMA, Paulidayane Cavalcanti de. **Saberes e práticas tradicionais de cura: estudo sobre a transmissão das terapêuticas entre os Kapinawá**. 116f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA/UFPE, 2018.

LIMA, Ronaldo Q. **Xamanismo Tremembé, abertura de lugares e formação de pessoas indígenas**. Revista Wamon, Manaus, vol. 5, n. 2, p. 235-257, 2020.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. **La Selva Viajera: Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y América**. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 2, p. 164-183, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma Etnologia dos ‘índios misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais**. Mana, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

PALITOT, Estevão Martins. **A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento.** Revista Mundaú, Maceió, vol. 8, p. 115-138, 2020.

PALITOT, Estevão Martins; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa. **Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara.** In: GRÜNEWALD, Rodrigo (Org.) Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, p. 187-219, 2005.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003.

PEIRANO, Mariza. **A análise antropológica de rituais.** In: PEIRANO, Mariza (Org.). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Edmundo. **Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande.** In: GRÜNEWALD (org): Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, p. 299-328, 2004.

PERES, Sidnei. **SPI, etnicidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar.** In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org) Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Editora Museu do Índio/FUNAI, p. 321-330, 2011.

RAMOS, Leandro. **Canções Indígenas Potiguara: Uma proposta de intervenção para o ensino da literatura.** 48f. Monografia (Graduação em Letras/Língua Portuguesa), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

REESINK, Edwin. **O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste.** In: ALMEIDA, Luiz Sávio; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.) Índios do Nordeste: temas e problemas – II. Maceió: EDUFAL, p. 359-406, 2000.

REESINK, Edwin. **Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste.** In: ALBUQUERQUE, Ulisses; MOTA, Clarice (Orgs.) Os muitos usos da Jurema. Recife: Editora Bagaço, p. 61-96, 2002.

RODRIGUES, Jardel Jesus S. R. **É possível uma Antropologia dos Sonhos no Nordeste indígena?** Maloca: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, vol. 4, p. e021020, 2022.

RODRIGUES, José Marcos Gomes. **A Igreja Velha e a Lagoa Encantada: Território e Identidade em Mitos Potiguara.** 38f. Monografia (Graduação em Letras/Língua Portuguesa), UFPB, Mamanguape. 2019.

SANTOS, Gilton Mendes dos; SOARES, Guilherme Henriques. **Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio purus, Amazônia.** Amazônica - Revista de Antropologia, Manaus, vol. 7, n. 1, p. 10-27, 2015.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 11-29, 1987.

SILVA, Sérgio Baptista da; VIEIRA, José Glebson; FAGETTI, Antonella. **Reflorescer, persistir e resistir: práticas xamânicas indígenas na atualidade.** Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 54, 2020.

SILVA, Cláudia Maria Moreira da. **Em busca da realidade: a experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN).** 2007. 281 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

SOUSA, Rosineide Marta Maurício; NASCIMENTO, José Mateus do. **A jurema no ritual toré dos Potiguara.** Anais do V Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade. São Cristóvão: UFS, 2011.

SOUZA, Jorge Bruno Sales. **Fazendo a diferença.** Um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará. 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). UFBA, Salvador, 1996.

STENGERS, Isabelle. **Introductory notes on the ecology of practices.** Cultural Studies Review, Sydney, vol. 1, n. 1, p. 183-196, 2005.

STENGERS, Isabelle. **La proposition cosmopolitique.** In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier. (eds) *L'émergence des cosmopolitiques.* Soubeyran. Paris: La Découverte, p. 45-68, 2007.

STENGERS, Isabelle. **Comparison as a Matter of Concern.** Common Knowledge, Durham, vol. 17, n 1, p. 48-63, 2011.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TSING, Anna. **More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description.** In: HASTRUP, Kirsten (ed). *Anthropology and Nature.* Oxford: Routledge, p. 27-42, 2014.

VANSINA, Jean. **A Tradição Oral e sua metodologia.** In: ZERBO, Joseph Ki (Org.) *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-história de África.* São Paulo: Ática / UNESCO, Brasília: UNESCO, p. 139-166, 2010.

VIEIRA, José Glebson. **Catimbó e toré: práticas rituais e xamanismo do povo Potiguara da Paraíba.** Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 54, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.** The Journal of the Royal Anthropological Institute, London, vol. 4, n. 3, p. 469-488, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.

Recebido em: 17/05/2024* Aprovado em: 02/07/2024* Publicado em: 31/12/2024

A TRAMA DO BORDADO: UM EXERCÍCIO DE COMPARAÇÃO MÍTICA

VÍTOR QUEIROZ¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-1735-4203>

RESUMO: *Sendo inseparáveis do cotidiano e do pensamento de inúmeros grupos humanos, os mitos são histórias que levam ao limite noções como alteridade e diferença. Por este motivo, o estudo da mitologia levanta reflexões teóricas importantes para a antropologia como um todo, além de trazer resultados óbvios para etnólogos e para aqueles que lidam com temáticas relacionadas às artes, sistemas de pensamento ou religião. Comparando dois conjuntos míticos distintos, em contextos etnográficos bem delimitados – um coletivo artístico de indígenas oeste-amazônicos e o culto a uma divindade africana no candomblé brasileiro – este artigo retoma algumas estratégias heurísticas para analisar a lógica interna e as transformações dessas narrativas em certos códigos artístico-expressivos. Ao fazê-lo, tencionamos recolocar o problema da comparação antropológica, reavaliando a diferenciação entre nós/eles – entre sociedades ameríndias e sociedades que prestam culto aos antepassados – tal como estabelecida pela etnologia indígena brasileira há algum tempo. Este artigo homenageia os sessenta anos de lançamento do primeiro volume das “Mitológicas” de Lévi-Strauss sendo, portanto, um elogio e, com sorte, uma proposta de renovação da ciência e dos métodos legados por este autor.*

PALAVRAS-CHAVE: *Mitologia; etnologia indígena e afrodiaspórica; antropologia estrutural; MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin); candomblé.*

ABSTRACT: *Being an inseparable part of innumerable societies' life and thought, myths take to the extreme some notions as otherness and difference. For this reason, mythological studies raise important theoretical questions to Anthropology as a whole, especially to ethnologists and all those who deals with human thought, artistic or religious issues. Comparing two distinguished mythical sets, in different ethnographical contexts – a group of indigenous artists from Western Amazonia and the cult of an African deity in Brazil – this article resumes some investigative tools to analyze the internal logics and the transformations of that stories in several artistic or expressive codes. By doing so, we intend to revisit the problem of anthropological comparison, re-evaluating the differentiation between us and them - between Amerindian societies and societies that worship ancestors - as it has been established by Brazilian indigenous ethnology. This article pays homage to the sixtieth anniversary of the release of the first volume of Lévi-Strauss's “Mythologiques” and is therefore a compliment and, hopefully, a proposal to renew the science and methods bequeathed by this author.*

KEYWORDS: *Mythology; Native American and African diasporic ethnology; structural anthropology; MAHKU (Huni Kuin artists' movement); candomblé.*

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: queiroz.avila@ufrgs.br
QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

Para Adriana, Anderson, Fabrício, Mariana, Jonatas e Yves.

Elégbára réwà, a sé awo
Bará Olóònòn àwa fún àgò

O senhor da força é tão bonito,
vamos cultuá-lo!

Corpulento senhor dos caminhos,
pedimos licença.²

Yube nawa aĩbu
Hushu buru mamaki
Pae inākawātã
Pae hu amanã
Xinã mētsi sipatã
Mia hu ashuã
Tuwa ibira naitũ
Tawa pei irakã
Pae ibira naitũ
Sha ibira naitũ
Yube nawa aĩbu
Mia hu ashuã
Pae hu ashuã
Pae yũwã shũtani
Xinã mētsi sipatã
Nĩka dukũ inipe

Mulher do povo-jiboia
em cima do toco branco.

Miração chegando firme,
uma voz de mulher chamando.

Firme o pensamento.
A voz grita 'hu' para você,

é a força que está chegando.
O vento chia no alto das palmeiras,

² *Orin* (cantiga) em *edè Yorùbá* (yorubá) dedicada a Exu, divindade de origem africana sobre a qual nos deteremos neste ensaio. Tradução própria. Agradeço a Daniel Dinato pelas sugestões, neste caso como em todos os outros, por ter me colocado no caminho do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin) e pela generosidade de compartilhar comigo seus dados de campo, permitindo-me fazer tantas vezes um verdadeiro “fieldwork *in absentia*” (Lowie, 1959). Aproveito para agradecer ao povo de axé – designação abrangente que inclui a maioria das comunidades de terreiro ou afro-religiosas, conforme veremos adiante – aos Huni Kuin. Sem Ibã Huni Kuin (Isaías Sales) e os demais integrantes do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin) junto aos pais-de-santo Pai Pote (José Raimundo Lima Chaves) de Santo Amaro-BA, Pai Mário Tónikã (Mário Fernandes) de Campinas-SP e Pai Tiago de Bará Onilú de Porto Alegre-RS, nomeadamente, esse trabalho não existiria. Apesar da distância, uma vez que passamos a maior parte do tempo distantes uns dos outros, eles sabem que todo meu trabalho é dedicado às suas *histórias verdadeiras*. Agradeço finalmente a Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha, pelo exemplo e incentivo, a Yves Seraphim, pela revisão ultra especializada.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

aí vem a miração,
o turbilhão se aproximando.

Mulher do povo-jiboia,
múltiplas vozes estão chamando,

chamando a força da bebida.
Você está no controle,

firme o pensamento,
diga: eu escuto primeiro!³

Sendo inseparáveis do cotidiano e do pensamento de inúmeros grupos humanos, os mitos levam ao limite as noções antropológicas de alteridade e diferença. Podemos nos perguntar, no entanto, se tais histórias ainda têm algo a nos ensinar após a longa tradição de estudos sobre o tema que nossa área produziu, junto a tantas outras disciplinas.⁴

Convém ressaltar, de saída, que os *enredos*⁵ mitológicos não parecem ter perdido nada do seu caráter insólito e desafiador com o acúmulo bibliográfico. Para avaliarmos a dificuldade de trabalhar com esta temática, ademais, basta termos em mente algumas poucas características inerentes à mitologia. Em primeiro lugar, os mitos não são redutíveis a enunciados verbais. Eles envolvem, conforme veremos, uma série de dimensões da vida social, técnica, ritual e expressiva, sendo, portanto, essenciais para as populações que seguem contando-os. Isso não é tudo. Lembremos que essas histórias alicerçam pressupostos coletivamente compartilhados, habitualmente estabelecendo as condições de existência e sentido para

³ Yube nawa aĩbu, canto *huni meka* em *hãtxa kuin*, idioma falado pelos Huni Kuin (Kaxinawá) oeste-amazônicos. Os *huni meka*, que também serão tematizados adiante, são cantos que acompanham a ingestão periódica do *nixi pae* (ayahuasca) por este povo e servem para potencializar ou controlar as visões obtidas sob o efeito de tal bebida, as chamadas *mirações*. Para uma gravação e transcrição de alguns *huni meka*, v. Sales, 2007; para uma análise deste mesmo *pae txanima* (canto para chamar a força), cf. Dinato, 2018, p. 94 *et seq.* Ao final de cada linha do canto, as vogais *iii e iii e iii e iii e* são entoadas enfaticamente.

⁴ Apenas a título de localização do tema no âmbito da antropologia, cf., além dos trabalhos de Claude Lévi-Strauss e dos autores mais recentes que serão mencionados nas próximas páginas, as coletâneas exaustivas de Franz Boas e seus colaboradores (*e.g.* Boas, 1916; Teit, 1898) e algumas obras do culturalismo estadunidense posterior, tais como Sahlins 2008 [1981] e 2003 [1985]; ao lado das publicações de Bronislaw Malinowski desde “Os Argonautas” (Malinowski, 2018 [1922], p. 397-443 e 1984 [1926]) e, nas gerações seguintes, de Leach, 1969 e Goody, 1972. No caso da etnologia indígena e afro-religiosa feitas no Brasil, cf., dentre muitos outros, os pioneiros e estrangeiros Nimuendajú, 1987 [1914] e Verger, 2012 [1957]. Foge do escopo deste artigo mencionar as análises míticas feitas por autores de outros campos disciplinares e que vão de Freud a Cassirer, de Dumézil a Berezkin. Boa parte das publicações sobre o tema, quer sejam elas antropológicas ou não, acaba sendo redutora. Nos piores casos, os mitos não possuem nenhum valor científico ou intelectual, além de certas virtudes artísticas meio duvidosas. Nos melhores, a mitologia serve de pretexto para analisar outros componentes da vida social, expressa, de modo mais ou menos direto, determinada totalidade cultural, cheia de ritos esdrúxulos e disposições históricas coletivas.

⁵ Destaco esse termo, apesar do uso corrente, dado que *enredo* é também um conceito operante na maioria das religiões afro-brasileiras (Flaksman, 2016; Queiroz, 2019b e 2022b). Refere-se às homologias e analogias verificáveis entre coisas aparentemente díspares que se cruzam no interior dos mitos ou dos ritos, influenciando-se mutuamente. Além de serem frequentemente contra-intuitivos, os *enredos* são revelados paulatinamente aos fiéis, passando por uma política de transmissão do conhecimento específica que será mencionada a seguir. Embora use tal palavra, daqui em diante, sem distinções gráficas para não sobrecarregar a leitura, saliento que ela deve ser entendida sempre nesta dupla chave.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

determinada comunidade. Mesmo assim, inicialmente, elas nos parecem absurdas.

Porém, é exatamente por este motivo, pela estranheza de suas associações e peripécias, que as análises míticas levantam reflexões teóricas importantes para a antropologia como um todo, além de trazer resultados óbvios para etnólogos e para todos aqueles que lidam com assuntos relacionados às artes, aos sistemas de pensamento ou à religião.⁶

Comparando dois conjuntos míticos distintos, em contextos etnográficos bem delimitados – um coletivo artístico de indígenas oeste-amazônicos e o culto a uma divindade africana no candomblé brasileiro – este artigo renova algumas estratégias heurísticas para analisar a lógica interna e as transformações que caracterizam tais narrativas. Para tanto, levarei em conta a instanciação e materialização das mesmas em códigos artístico-expressivos diversos, sejam eles pinturas e desenhos, esculturas de uso ritual, declamações performáticas, dança e música. Os mitos afinal expressam-se por meio de uma gama variada de atividades ou objetos.

Todavia, desde já é preciso dizer que toda e qualquer ideia de representação, assim como a busca de correspondências diretas entre domínios ou escalas distintas, são deixadas de lado neste artigo. Não farei, no entanto, qualquer análise que se aproxime da antropologia da arte nas páginas seguintes. Esta tarefa será efetuada mais adiante, num trabalho que está em fase de elaboração.

De todo modo, ainda que não venha a tratar de performances, ritos ou obras individuais detalhadamente, privilegiei, neste ensaio, a semiótica – e, subsidiariamente, a semiologia⁷ – em detrimento da semântica, ou seja, as relações entre signos ou indícios de natureza diversa, a transformação e a posicionalidade no lugar da simples reposição de significados; a técnica e a materialidade das coisas e não as abstrações; as implicações recíprocas em vez das interpretações ou explicações fáceis (cf..e.g. Sontag, 2020 [1966]; Gell, 2018 [1998]; Bona, 2021 [2016]; Menezes Bastos, 2017; Queiroz, 2022a; Fausto, 2023). Deste modo, podemos ampliar as possibilidades de

⁶ A aproximação entre estas subáreas do pensamento antropológico não deveria causar surpresa. Afinal, muitos autores oitocentistas, hoje encarados como pais fundadores de importantes linhagens antropológicas ou sociológicas em seus respectivos países, tais como Tylor, Frazer, Karl von den Steinen ou Durkheim, dedicaram-se ao estudo dos mitos no âmbito de uma agenda de pesquisa intelectualista. Em outras palavras, suas obras versaram de uma forma ou de outra sobre modalidades, sistemas de conhecimento ou categorias do espírito que incluíam, sobretudo, o que eles chamavam de *ideias religiosas* e, no caso de Karl von den Steinen, as formas artísticas. Cf. a respeito, a revisão teórica da “sociologia francesa” feita pelo jovem Lévi-Strauss (1945a); a reavaliação desses autores todos, excetuando-se Durkheim, no âmbito da antropologia da arte em Gell, 2018[1998]; e um verbete recente sobre a “vida e obra” de von den Steinen (Petscheli, 2021).

⁷ Por semiótica entendo o estudo de qualquer sistema de signos ou sinais – sejam eles adornos, corpos em transe, motivos melódicos ou sinais gráficos – que devem ser considerados uns em relação aos outros, nunca de forma isolada, e muito menos associados a chaves interpretativas pré-concebidas. Aproximo-me, aqui, mais dos modelos lógicos de Charles Peirce do que da *semiologia* de modelo linguístico de Saussure – ainda que esta última tenha sido privilegiada pelo etnólogo homenageado neste trabalho (v. Maniglier, 2023 [2006]) e seja inteiramente compatível com minha argumentação. A ressalva é importante porque boa parte dos autores citados, ao recusarem a subordinação à linguagem verbal e articulada em suas análises, diz rejeitar também a semiótica. Contudo, os mesmos seguem utilizando noções como índice ou ícone que derivam diretamente da obra peirceana. O mesmo vale para o conceito de *comunicação*. Neste artigo, este termo indica a troca ou o jogo incessante de sinais, parentes, alimentos, gestos rituais e não necessariamente de palavras ou de sentidos definidos.

estudo e comparação, uma vez que as unidades de observação, nos casos que serão discutidos adiante, são circuitos em transformação, indivisíveis e relativamente abertos, dados à conversibilidade e à permuta de seus elementos constituintes.

Ao fazê-lo, também tenciono recolocar o problema da comparação antropológica em si mesma, reavaliando a diferenciação entre nós/eles – ou, mais precisamente, entre sociedades ameríndias e sociedades que prestam culto aos antepassados – tal como estabelecida pela etnologia indígena brasileira nos últimos anos (e.g. Viveiros de Castro, 1996, 2001 e anteriormente Carneiro da Cunha, 1978). Este artigo insere-se num ciclo de homenagens aos sessenta anos de lançamento de “O cru e o cozido”, primeiro volume das “Mitológicas” de Lévi-Strauss (2004a [1964])⁸ sendo, portanto, um elogio e, com sorte, uma retomada da antropologia estrutural, enquanto um método e uma ciência da comunicação e da diferença. Tanto no horizonte alargado desta sequência de obras-primas do etnólogo francês quanto nos limites estreitos da análise comparativa apresentada aqui, a mitologia serve como um campo de teste privilegiado para a verificação de algumas hipóteses audaciosas e arriscadas.

À pergunta incômoda sobre o que é de fato comparável ou quais são os limites da comparação antropológica, basta, por enquanto, a lição dos dadaístas e surrealistas históricos. Toda justaposição de coisas distintas, por mais inusitada que seja, acaba revelando, nem que seja apenas pelo contraste, propriedades inerentes a elas mesmas e, num jogo etnográfico ou fenomenológico de espelhos, ao próprio observador. Nas palavras do livro recente de Carlos Fausto:

Basta-me que os dados falem entre si, que as aproximações e afastamentos permitam uma melhor compreensão do material empírico analisado. Ao comparar, procuro fazer ressoar, no mesmo ou em tom diferente, fenômenos espacial ou temporalmente afastados. É a ressonância que me move (Fausto, 2023, p.43).

Porém, para alívio dos que são pouco inclinados a bravatas modernistas, não acredito que o estudo de mitos de procedências diversas desça “ao nível de um jogo gratuito e decadente” (Lévi-Strauss, 2011 [1971], p. 668) por uma razão muito simples. As narrativas mitológicas são, elas próprias, formadas por múltiplos eixos comparativos dispostos em série. Esse é, pelo menos, um dos princípios básicos da análise mítica segundo o

⁸ Ao longo de 2024, diversas atividades ocorreram em Porto Alegre com intuito de comemorar esta data e impulsionar novos estudos sobre mitologia a partir das contribuições da antropologia estrutural. Reunidas sob o nome de Circuito Mitológicas, foram coordenadas por mim e organizadas por um grupo de estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS e PPGH/ UFRGS) uma exposição, duas conferências e uma mostra de filmes na própria universidade e na Cinemateca Capitólio entre julho e dezembro deste ano. Agradeço a Gustavo Godoy em nome de todos os etnólogos que em 2023 tiveram a ideia de celebrar esta efeméride e ajudaram-nos com as propostas iniciais daquilo que, um ano depois, tornar-se-ia realidade e aos membros da comissão organizadora Anderson Kilpp, Fabrício Ferreira de Lema, Jonatas Rubert, Mariana Ribeiro e Yves Seraphim. As diversas ações do Circuito Mitológicas contaram com o apoio financeiro do CNPq, do PPGAS e do Consulado Geral da França em São Paulo.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

método estrutural que norteará nosso percurso. Cada uma delas é constituída por uma rede de relações entre elementos internos e, externamente, resulta de sínteses, comentários, deslocamentos ou reflexões que transformam outras histórias. Por isso Lévi-Strauss podia afirmar que o conteúdo dos mitos “não provém, na verdade, de lugar algum” (Lévi-Strauss, 2004a, p.37) exatamente por virem de todos os tempos e lugares, ou seja, eles já seriam traduções sistêmicas cujo sentido profundo deve ser procurado sempre em outras imediações (Lévi-Strauss, 2011; Perrone-Moisés, 2004; Nodari, 2020). Contrapor tradições afastadas, com bom senso e cautela para não cair em nenhuma espécie de simbolismo universal, é, portanto, apenas uma maneira atípica, mas certamente legítima, de seguir as tendências do material empírico em questão.

Devemos retomar nossa indagação inicial a partir desse enquadramento. Para verificar o que ainda podemos fazer com essas histórias fantásticas que nos permitem obter um conhecimento extraordinariamente aprofundado da experiência sensível e intelectual de outros povos e que foram consideradas, desde o primeiro trabalho que Lévi-Strauss dedicou a nosso tema, modelos válidos de conhecimento e reflexão (Lévi-Strauss, 1955, p.233 e 248), é melhor enveredarmos por uma delas e deixar que suas lianas e seus seres encantados nos envolvam.

I

O cipó e a cana-de-açúcar

– *Sirĩ sirĩ*

Cantando desse jeito, a jibioazinha mordeu o dedão do pé do pai dela. Num dos episódios centrais do mito de surgimento do *nixi pae*, o desventurado herói, chamado inicialmente de Dua Busẽ e em seguida de Yube Inu, aproxima-se displicentemente da beira de um lago, sua filha ofídia aparece de repente e atrai assim seus congêneres com o intuito de devorá-lo (Ĩka Muru *et al.*, 2017, p. 34)⁹.

Dividido entre suas duas famílias – sendo a primeira delas humana e a segunda constituída por cobras subaquáticas – o protagonista da história em questão torna-se outro ao aparentar-se com um povo totalmente estranho, não humano, transformando-se, enfim, numa espécie de serpente vegetal. Porém, no sentido oposto, ele termina voltando para perto de seus parentes originais. Depois de ter sido enterrado na aldeia humana, o cadáver de Yube Inu é hipostasiado no cipó (*Banisteriopsis caapi*) e no arbusto (*Psychotria viridis*) com os quais o *nixi pae* é feito. No meio disso tudo, nosso herói antevê seu destino terrível provando a bebida que aparecerá apenas no final

⁹ Em outra versão do mesmo mito, este personagem trágico é chamado desde o início de Yube Inu (jibioia macho), antecipando a transformação que ocorrerá no final da narrativa. Como essa variação é preferida por Ibã – personalidade Huni Kuin que será apresentada melhor a seguir e que tem uma importância capital tanto para o MAHKU quanto para este estudo –, utilizarei a partir daqui apenas a segunda denominação do herói. Lembremos ainda que, do ponto de vista teórico adotado neste artigo, a existência de múltiplas variantes míticas não traz problema algum. Afinal, “cada mito” é definido “pelo conjunto de todas as suas versões” (Lévi-Strauss, 1955, p. 233-4), sendo, portanto, inútil “a busca de uma versão autêntica ou primitiva” (*Ibid.*) de determinada história.

do mito, mediante os processos interligados de falecimento, reaparição e cozimento de sua carne e de seu sangue.

O corpo de Yube Inu, porém, mantém-se indeterminado durante a maior parte da trama. Ao que tudo indica, ele é montado por justaposição ou sofre uma metamorfose paulatina que faz uma jiboia macho e uma planta surgirem de um ser humano. Por fim, o chamado de sua filha, o pivô da narrativa mítica, é ainda mais enigmático, uma vez que *sirĩ sirĩ* não tem sentido algum em *hãtxa kuin* língua na qual essa história foi originalmente pensada. Para os Huni Kuin,¹⁰ portanto, a estranha máxima estrutural de que o sentido emerge do não-senso, mediado por relações contínuas de troca, em geral assimétricas, e desdobramentos expressivos (Ricoeur, Lévi-Strauss *et al.*, 1963; Keck, 2013, p. 233 *et seq.*; Lévi-Strauss, 1945b) parece particularmente efetiva. Afinal, o *nixi pae*, ou melhor, o sangue de Yube Inu é sobretudo um modo, uma via de acesso e uma poderosa ferramenta de conhecimento. A jiboia primordial, o povo jiboia ou o casal inter ou transespecífico do mito são encarnações privilegiadas do outro cultural tão comum ao pensamento dos indígenas brasileiros. Delas vêm o saber e as artes, os cantos xamânicos, o desenho dos grafismos corporais e, obviamente, os mitos (cf. e.g. Viveiros de Castro, 2001; Carneiro da Cunha, 1998; Lagrou, 2002).

Longe dali, do outro lado do Brasil, mas mantendo o tema da origem dos bens sagrados e culturais, assim como a antecipação de partes subsequentes da história, conta-se como Exu criou o candomblé e depois a sociedade humana. Dessa vez, nosso protagonista é uma divindade ligada ao destino, ao princípio de cada coisa e a tudo que se move, à comunicação no sentido mais amplo do termo – ou seja, ao intercâmbio de palavras, ao intercurso sexual e às transações econômicas – que, em vez de morrer na trama, torna-se, pelo contrário, o receptor e o destinatário final de todos os sacrifícios.

No início do enredo, encontramos Exu cansado de trabalhar na cozinha e alimentar os outros orixás.¹¹ Em sua vinda para o *ayé*, a terra,¹² o deus para no meio do caminho e institui a hierarquia dos terreiros, para que os humanos cultuem, eles mesmos, os habitantes do *orum*. Chegando ao seu destino, ele vê que seu plano de evasão não deu certo. Suas inúmeras habilidades são requisitadas o tempo todo, logo, ele se vê tão atarefado quanto antes. Finalmente, Exu institui a troca de bens e serviços ao persuadir alguém a cultivar a cana-de-açúcar, outrem a plantar feijão, e por aí vai. Depois de um tempo, o orixá encabeça a ida deles todos a certo local que dará origem aos mercados e às feiras. Toda sorte de barganha é feita, mas

¹⁰ Os Huni Kuin (Kaxinawá) são um povo indígena de aproximadamente 14 mil pessoas (Lagrou, 2004; Dinato, *no prelo*), que vive entre o estado brasileiro do Acre e o Peru – ou seja, entre as terras baixas da América do Sul e a América andina – fazendo parte do grupo linguístico Pano junto a diversas sociedades indígenas da região (Yube, 2008; Erikson, 1992).

¹¹ “Dono da cabeça” em *yorubá* (Beniste, 2011). Algumas expressões nesta língua – um dos idiomas rituais de origem africana utilizadas nos cultos afro-brasileiros junto ao *fongbe*, (jeje), *kikongo* e *umbundu* (congo) – serão utilizadas ao longo deste artigo. O termo refere-se a divindades, forças naturais personificadas e/ou ancestrais divinizados (Verger, 2012).

¹² O *ayé* seria propriamente o mundo dos entes visíveis, pelo menos do ponto de vista de seus habitantes. A sua contraparte, o *orum*, é o mundo ocupado pelos deuses e mortos, pelos pensamentos, palavras e sonhos. Normalmente costuma-se simplificar bastante os identificando apenas com a terra e o céu. (Beniste, 1997).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

desde então cada qual será obrigado a destinar a primeira parcela daquilo que dá ou recebe à divindade.

Curiosamente, o tema principal do relato aparece como um ponto cego no decorrer de seus episódios. O mito narra, afinal, o início da vida social humana ou, mais precisamente, a instituição de algumas condições prévias, indispensáveis à sua existência – o comércio e outros tipos de troca, a criação de hierarquias e distinções classificatórias, a reciprocidade e o sacrifício, que arbitrarão o convívio entre seres de status ontológicos diversos –, do ponto de vista de um deus. Por este motivo, a narrativa faz de sua mensagem principal uma espécie de contra-tema que acompanha e realça as peripécias de Exu. Além disso, a trama é toda virada de ponta-cabeça, o culto religioso é instituído antes de seu principal componente, as oferendas que alimentarão os habitantes do *orun*, cuja fome precede a agricultura terrena e a comunicação antrópica que surge, por sua vez, como subprodutos da ação de uma deidade atribulada.

Ainda que não fique muito claro se Exu já tinha essa sequência arrevesada de causas e consequências em mente ou se ele toma suas decisões de improviso, lembremos que ele é o deus do acaso, que controla o destino incerto dos homens e dos demais orixás (Queiroz, 2021b e 2022a; Sálami e Ribeiro, 2015; Gates Junior, 1988). De uma forma ou de outra, Exu toma a narrativa mítica como uma tabela sincrônica ao ocupar simultaneamente todos os pontos-chave da trama. Ele cria todos os problemas para oferecer, imediatamente, soluções parciais e abrir atalhos novos, surpreendentes, agindo inegavelmente como um grande mediador que combina as qualidades de um mestre sacrificador (Da Silva, 2022, p. 194 *et seq.*) às de um *trickster* caprichoso.¹³

Podemos voltar à máxima estrutural supracitada invertendo, no entanto, seu sinal. Em vez de tudo convergir para o não-senso e o vazio, neste caso, que lembra o monismo espinosano, as relações humanas não passam de atualizações de sentido contingente e passageiro, embora sejam necessárias e concretas, que se contrapõem a um fundo virtual, infinito e

¹³ O *trickster* talvez seja a personagem-síntese dos relatos míticos, aparecendo desta forma em “A estrutura dos mitos” (Lévi-Strauss, 1955, p. 244), num grupo de transformações que inclui demiurgos e personagens duplicados. O grupo será retomado nas “Mitológicas”, uma série de livros que Lévi-Strauss dedicou ao assunto (cf. e.g. Lévi-Strauss, 2004a, p. 377; 2004b [1967], p. 179; 1993 [1991]). Podemos ir mais longe. Ao exercer suas “funções mediadoras” entre categorias sensíveis e inteligíveis (Lévi-Strauss, 1955, p. 244) esses deuses ou heróis trapaceiros encarnam alguns dos princípios fundamentais da noção lévi-straussiana de estrutura – justamente as ideias de transformação, passagens e permutações infinitas, troca, desdobramento e equilíbrio na instabilidade – e, por conseguinte, do próprio método estrutural. Seu “caráter ambíguo e equívoco” (*Ibid.*) aproxima-o também dos resistentes ou voluntariosos entes mediadores que se opõem, na terminologia latourniana, aos simples intermediários numa determinada rede de relações (Latour, 2012 [2005], p.62-69). A correspondência desta figura com deidades criadoras ou mesmo supremas não deve surpreender. Como todo bom truqueiro ou blefador, um *trickster* costuma surpreender e pode, dentre outras coisas, falar a verdade inesperadamente ou instituir a ordem das coisas. A bibliografia sobre os *tricksters* é extensa. Além dos trabalhos de Lévi-Strauss, que passará a chamá-lo de *décepteur* nas “Mitológicas”, cf. de Lowie, 1909 e Radin, 1956 a Pelton, 1980; Da Silva Queiroz, 1991 e Queiroz, 2021a, 2021b, 2022a.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

estocástico¹⁴. Essa totalidade, difícil de apreender, exceto por um intelecto divino, compreenderia, de uma só vez, todas as possibilidades.

Há que se atentar, ainda que brevemente, para as circunstâncias que envolvem ambas as histórias e perguntarmo-nos como elas chegaram até aqui, antes de deixarmo-nos levar por seus enredos inusitados ou por discussões filosóficas improdutivas. Seus contextos originais e a importância relativa que elas possuem para suas respectivas comunidades são, afinal, muito diferentes.

O Yube Inu Yube Shanu (jiboia macho, jiboia fêmea), também chamado de Yube Inu Dua Busê, é um dos mitos mais populares entre os Huni Kuin, além de ser encontrado, com algumas variações, entre outros povos do grupo lingüístico Pano¹⁵. Conheci-o através do Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU), coletivo artístico desta etnia, dado que os episódios dessa narrativa são pintados recorrentemente nas telas e nos murais do referido grupo (Mattos e Sales, 2017; Dinato, 2018 e 2021). Ou seja, trata-se, de um relato mítico contado, recontado e registrado numa cadeia intersemiótica que abrange, numa série de traduções multidirecionais (Menezes Bastos, 2017; Cesarino, 2006, 2015), da recitação falada e dos caminhos traçados pelos *huni meka* cantados durante a ingestão do *nixi pae* às mirações, pinturas, desenhos e outras expressões visuais como a própria escrita alfabética e os livros impressos (Sales, 2006; Sales, 2007, p. 8-11 e Īka Muru *et al.*, 2017, p. 31-34). Já o *itan* de Exu não possui, até onde eu sei, nenhum registro que seja anterior às minhas próprias pesquisas de campo, embora retome e transforme certos pormenores de outros mitos deste mesmo deus, como o da origem das consultas oraculares, que também inclui a fome dos habitantes do *orum* (Da Silva, 2022, p.360-2; Prandi, 2001, p. 78-80; Gates Junior, 1988, p. 14) ou as numerosas versões da instituição do pagamento sacrificial obrigatório a ele (Da Silva, 2022, p. 402, 408-410, 503, 527, 528-9; Prandi, 2001, p. 40-1, 45-6, 53-4, 82-3).

Foi em Santo Amaro, cidadezinha do Recôncavo Baiano, que o escutei. O jovem pai de santo que narrou a vinda deste orixá para o *ayé* encontrava-se diante de uma plateia relativamente grande, em maio de 2021,

¹⁴ O que matematicamente dá no mesmo. Porém – como observou Arthur Macdonald, doutorando do PPGAS-UFRGS, a quem agradeço – este tipo de inversão de sinais pode mudar a percepção e o sabor das coisas completamente. É claro que não pretendo iniciar um debate aprofundado ao evocar a obra de Espinosa. Deixo registrado, todavia, que a filosofia dele guarda numerosos paralelos com outros modelos de pensamento radicalmente monistas, nos quais tudo se resume a instanciações imanentistas, materializações ou movimentos contínuos de forças incomensuráveis tais como *axé*, *mana* ou a força totalizante que provém da Yube, a jiboia mítica, para os Huni Kuin (Espinosa, 2018 [1677], *passim*; Queiroz, 2022a).

¹⁵ Os Huni Kuin normalmente chamam tais histórias de *miyui kaya* (história verdadeira), podendo fazer referência também a outros qualificativos, como *shenipabu* (velhos, dos velhos) ou *yuxibu* (numa tradução mais problemática, espírito de algum ser, bicho ou planta, que protagoniza a narrativa), sendo que eles mesmos as denominam de *mitos* quando falam com os *nawá* – termo que designa outros povos, especialmente os brancos ou não indígenas. Vários exemplos fogem à regra, no entanto, a começar da narrativa que abre o presente trabalho. Yube Inu Dua Busê, um dos títulos usuais do mito supracitado, descreve de modo sintético, o desdobramento do protagonista que deixa de ser exclusivamente humano e se transforma, por casamento e devoração, numa jiboia macho. Quando o mesmo relato é chamado de “jiboia macho, jiboia fêmea”, Yube Inu Yube Shanu, coloca-se em evidência os afins répteis do herói. No candomblé e nas demais religiões brasileiras de matriz oeste-africana usa-se o termo *itan* (itan), “história” ou “conto” em *yorubá*, para os enredos que envolvem os deuses, os espíritos ou a origem de determinados fenômenos, embora os pais e mães de santo também costumem traduzi-lo como “história verdadeira” ou “de fundamento”, distinguindo-o de narrações triviais. Para as variações e diálogos mitológicos entre os povos Pano, v., finalmente, Sáez, 2002.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

num dos eventos paralelos que acontecem em meio à celebração de um ritual anual que ocorre por lá, o bembé do mercado (cf. a respeito, Queiroz, 2021 e 2022a; Velloso, 2011; Machado, A. 2009 e IPHAN, 2019). Durante uma mesa-redonda na qual estavam reunidos representantes de diversas *nações* de candomblé¹⁶ junto a alguns militantes do movimento negro vindos de Salvador, o sacerdote em questão sentiu-se desconfortável por conta de uma colocação do público e, nervoso, utilizou o mito para encerrar a discussão. Por isso prefiro não nomeá-lo, inclusive.

No primeiro caso, encontramos a narrativa mítica transformada em imagem – formulação que é redundante em *hãtxa kuin*, aliás, uma vez que a palavra *dami* quer dizer ambas as coisas, “imagem” e “transformação”, nesse idioma (Dinato, 2023) – e no outro, expressa num momento de tensão.

A propósito, desde 2012, o MAHKU faz esse tipo de operação tradutória intersemiótica, produzindo *dami* bidimensionais dos mitos. Antes de prosseguir, porém, vale a pena recordar a reflexão aprofundada, de ordem linguística, que a antropóloga Els Lagrou dedicou a esse tipo de imagem e a seu estatuto metamórfico:

Dami significa imagem, mas é uma imagem deformada, ou uma imagem no processo de ser formada. Deste modo, a palavra *dami* é um termo relacional, um signo que existe enquanto referência a algo que é exterior ou que a transcende. (...). Usa-se o verbo *dami* para descrever a transformação de imagens percebidas na ayahuasca: “*dami* en *uiin*” (veja transformações); ou para mencionar a transformação que o próprio tomador percebe em si mesmo: “en *damiai*” ('Estou sendo transformado' ou 'Estou transformando'). A mesma expressão *damiai*, transformar, é usada para expressar o processo através do qual uma lagarta se transforma em borboleta. Do mesmo modo, os mitos que se referem à transformação de animais em humanos e vice-versa usam o verbo *damiai* (Lagrou, 2007, p.128-9).

Em 2007, antes mesmo das primeiras exposições e da criação oficial do coletivo, Cleiber Banê começou a desenhar os *huni meka* entoados por seu pai, Ibã (Isaías Sales) – uma autoridade Huni Kuin, um *txaná*¹⁷ que

¹⁶ *Nações* são segmentos culturais distintos, porém inter-relacionados, através dos quais os fiéis das chamadas religiões afro-brasileiras e afro-diaspóricas, como um todo, subdividem-se. Seus nomes – Jeje, Ijexá, Angola, Cabinda etc. – derivam dos etnônimos utilizados no contexto do tráfico negreiro e da escravidão nas Américas. As nações normalmente possuem liturgias, idiomas rituais, regras de adesão e panteões diferentes (cf. Lima, 1974, p. 117-137). No Recôncavo Baiano, a nação Ketu, que se tornou hegemônica no candomblé – possivelmente a mais conhecida dessas religiões – do final do século XIX em diante, convive com as nações Angola e Jeje. O candomblé teria se originado, aliás, nesta mesma região e em Salvador (cf. Parés, 2006), expandindo-se posteriormente para outros lugares, como o Rio de Janeiro e São Paulo.

¹⁷ O *japiim* (*Cacicus cela*) – ave importante para muitos povos indígenas amazônicos que tece seus ninhos com muita habilidade e ainda é capaz de imitar o som de outros animais, além de ruídos diversos – e, por extensão, cantor, mestre de cantos entre os Huni Kuin. Os *txaná* são especialistas rituais, equivalente aos *xamãs* ou *pajés* da literatura especializada, mas, assim como o pássaro homônimo, eles também são hábeis oradores e tradutores que atuam diplomaticamente na fronteira entre mundos diversos, incluindo o mundo dos *nawá*, os brancos (Carneiro da Cunha, 1998).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

idealizou uma retomada significativa da língua, das músicas e da mitologia de seu povo há aproximadamente três décadas (Dinato, 2021, p. 52-61). Os cantos, as visões provenientes do consumo do *nixi pae*, chamadas de *mirações*, os *miyui* e os desenhos, mesmo sendo uma inovação relativamente recente, posterior à escolarização e às pesquisas de Ibã, formam um todo. Por isso, os integrantes do MAHKU não representam os acontecimentos míticos em suas telas, eles produzem uma variação original e inteiramente válida dos mesmos. Os mitos Huni Kuin são, em outras palavras, transformações distribuídas por todos esses suportes, que abrangem *relações* no plano narrativo – o encadeamento de motivos e personagens – e *relações de relações* tanto neste plano intercódigo quanto em suas referências específicas ao mundo sensível, cotidiano, desta população amazônica (v. Lévi-Strauss, 1955).

Não devemos nos surpreender com as formas de enunciação mítica nestes dois casos. Tais histórias nunca se encontram exatamente no primeiro lugar onde as procuramos. Os mitos reiteradamente nos esperam algumas lacunas adiante, eles sempre estão noutro canto. Esse é outro motivo pelo qual, além do argumento metodológico apresentado por Lévi-Strauss (1955, p. 233-4) que já foi mencionado acima, não faz muito sentido buscar uma versão original dessas narrativas impressionantes. Ora descobrimos que elas já foram transformadas por pinturas, cantos, grafismos ou pela ação ritual que costuma agrupar isso tudo de forma complexa e convoluta (cf. Fausto, 2023), ora que as mesmas interferem diretamente num determinado enquadramento concreto, pragmático e político. Como argumenta Stephen Hugh-Jones e como algumas telas do MAHKU demonstram exemplarmente, o “que os antropólogos costumam chamar de *mito*” (Hugh-Jones, 2012, p. 138) pode ser encarado como a resultante de um sistema, um campo estruturado de forças ou vetores formado por múltiplos tipos de inscrição ou de escrita, como o autor prefere denominá-las. Para ele, tais modalidades vão das formas iconográficas a técnicas de contagem e esquemas coreográficos, terminando por eliminar a distinção entre registros históricos e cosmogonia ou produções artísticas e atividades rotineiras.

De modo complementar, Oscar Calávia Sáez sugere que muitas vezes os mitos aparecem como meio de contestar ou afirmar certas prerrogativas, em resposta a variadas situações de violência ou em contextos de disputa declarada. Esses seriam os principais motivos para o registro ou a publicação daquilo que ele chama – citando, mas também criticando, uma oposição lévi-straussiana (e.g. Lévi-Strauss, 2004b, p. 253) – , de “mitologias eruditas”, tais como o Popol Vuh, o manuscrito de Huarochiri ou as coletâneas recentes de mitologia do Alto Rio Negro (Sáez, 2020, 2022). As tensões que surgem entre pais e mães de santo em inúmeras polêmicas *on-line* ou nas celebrações que reúnem vários terreiros, como é o caso da festa do bembé em Santo Amaro, parecem seguir a mesma tendência. Nestas ocasiões os *itans* – que raramente são narrados no dia a dia dos terreiros por conta da política de transmissão de conhecimento dos afro-religiosos que prima pela contenção verbal e pela descrição (Queiroz, 2019b, 2022b) – podem ser ouvidos com mais facilidade.

Com isso, podemos perceber que os mitos nunca são narrados à toa. Ao lado desses jogos de transformação horizontais, intercódigos, e dessas

inectivas eloqüentes, muito bem situadas e endereçadas a destinatários definidos, notamos ainda que tais histórias só podem ser entendidas quando firmemente enraizadas num espaço analítico preciso, caracterizado por uma dupla contiguidade. Conforme indicamos anteriormente, para Lévi-Strauss o sentido profundo de um mito está em seus congêneres. Cada um deles se trata, na verdade, de uma montagem, de um comentário ou tradução de outros relatos que, por conseguinte, formam “um grupo ou família de mitos”, nas palavras de um comentarista particularmente brilhante da obra do etnólogo francês (Paz, 1993 [1967], p.32). “Por outro lado”, continua Octavio Paz, “o significado de um mito depende de sua posição no grupo e daí que, para decifrá-lo, seja necessário ter em conta o contexto em que aparece” (*Ibid.*).

Não é por acaso que o feijão e a cana, cultivares fundamentais para a agricultura de subsistência do Recôncavo Baiano e para a história da colonização, implantação e declínio da escravidão açucareira – uma história que se confunde, aliás, com a própria fundação e o desenvolvimento urbano de Santo Amaro – sejam indicados por Exu para que os seres humanos deem início a todo tipo de troca, que o mito em questão termine no mercado, lugar essencial para a economia das pequenas cidades da região e, principalmente, para o ritual do bembé que é justamente celebrado no largo de um Mercado Municipal onde ficam diariamente as barracas dos feirantes e ambulantes, ou que o tapir, a banana, a palmeira murmuru (*Astrocaryum murmuru*) cheia de espinhos, a poderosa *inu*, a onça e o *iskĩ* – o acari ou bodó (*Hypostomus plectomus*), um peixe cascudo muito comum nos rios da Amazônia – apareçam no início das desventuras de Yube Inu¹⁸. Contudo, uma recuperação minuciosa do mundo sensível destas populações, do ambiente em que vivem, dos detalhes etnográficos ou da infraestrutura técnica de seu dia a dia, que deve ser o ponto de partida das análises míticas que pretendam utilizar o método estrutural, foge ao escopo deste artigo e, ademais, não esgota as prescrições deste mesmo método.

O contexto apontado por Octavio Paz não diz respeito somente a um acúmulo de dados específicos, conjunturais. Para efetuar a análise estrutural de um ou de vários mitos, é preciso trazer de volta a primeira ordem de contiguidade referida acima, recuperando, ou melhor, estabelecendo, por meio de uma sequência interminável de tentativas e erros, a posição deles num determinado grupo de narrativas que utiliza uma série identificável de

¹⁸ Tais personagens aparecem, nesta mesma ordem, na primeira parte desta narrativa mítica, ou seja, antes do chamado da filha de Yube Inu com o qual inicie esta discussão e que é responsável por uma reviravolta no enredo, conduzindo-o rapidamente ao surgimento do *nixi pae*. Tudo começa com Yube Inu vendo um tapir tendo relações sexuais com a mulher-jiboia que será sua futura esposa, depois de jogar três jenipapos num lago e de receber em troca uma cuia de mingau de banana. Esquecido de sua família humana e obcecado pela criatura misteriosa, Yube Inu tenta fazer o mesmo, mas a beldade se defende violentamente, transformando-se em murmuru, em onça e outros seres perigosos. Dada a insistência de Yube Inu, a mulher-jiboia consente em unir-se a ele desde que o mesmo não fosse casado e não possuísse, consequentemente, outra família. Yube Inu, que tinha uma família humana em sua aldeia, preferiu mentir e passou a viver no mundo subaquático com o povo da jiboia. O *iskĩ*, finalmente, está entre o fuxiqueiro e o porta-voz dos humanos no mito. É ele que, no dia em que Yube Inu vai caçar, ignorando os pedidos da segunda esposa, lembra-o de sua vida pregressa e diz que os parentes humanos do protagonista sentem muito sua falta. A narrativa faz, então, um jogo paralelístico ao duplicar o motivo da caçada. Depois de um tempo na aldeia dos humanos, Yube Inu desobedece a sua primeira mulher, vai caçar, aproxima-se do lago por acaso e escuta o chamado de sua filha jiboia.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

motivos, ações e personagens arranjos de mil maneiras, em variados estágios de uma única transformação.

Espero que tal procedimento seja retomado, voltando a embasar futuras pesquisas, produções textuais e discussões especializadas, a partir de ensaios como este e de iniciativas coletivas independentes ou institucionais, tais como aquelas realizadas pelo Circuito Mitológicas neste ano¹⁹.

No caso do meu trabalho, em particular, pretendo examinar as histórias pintadas com frequência pelo MAHKU, como a do Kapetawã – um jacaré monstruoso que provoca a separação entre os indígenas dos *nawa* – e do longo ciclo do herói Huã Karu, responsável pela criação das *medicinas* da floresta, ou seja, as plantas selvagens empregadas para curar ou envenenar alguém. Todos esses mitos formam um grupo coeso, como tenciono demonstrar. Posteriormente, serão agregados a esse conjunto a mitologia dos povos vizinhos, do oeste amazônico, e do grupo linguístico Pano. No caso do batuque gaúcho e do candomblé, seguirei os relatos protagonizados por Exu – que é normalmente chamado de Bará no Rio Grande do Sul – previamente compilados por Vagner Gonçalves da Silva (2022), comparando-os com as inúmeras histórias nas quais este orixá desempenha um papel secundário e com os ciclos míticos das divindades diretamente relacionadas a ele pela partilha de certos atributos, como Iansã, ou por oposição e complementaridade, como Oxalá e os demais *òrìṣà funfun*²⁰.

Intermezzo

O que não é segredo

Não é viável acessar todo o conhecimento acumulado por um pai ou mãe de santo ao longo de muitos anos, nem cantar como um *txaná* pendurado em seu ninho. Contornar a política restritiva de circulação de conhecimento adotada pelo povo de axé e caracterizada pelo silêncio e pelo segredo (Queiroz, 2022b) não é impossível, mas trata-se de uma tarefa difícil. Por fim, a tentativa de acompanhar de modo exaustivo as artes metamórficas dos Huni Kuin ou, simplesmente, a circulação incessante do MAHKU entre o Acre, as capitais do sudeste brasileiro, a Europa e a América do Norte não é uma quimera impraticável. Como desenvolver, então, uma agenda de pesquisa dessas sobre o universo mítico de tais populações?

Felizmente, dispomos de uma bibliografia específica extensa para os dois casos, com consideráveis *corpora* míticos disponíveis para cada um

¹⁹ A propósito, parte das atividades deste mesmo circuito será disponibilizada, no ano seguinte, sob por meio do catálogo da exposição “O mundo sensível dos mitos: a ciência e a arte de Claude Lévi-Strauss” e de um livro que reunirá os trabalhos apresentados nas conferências “O estudo dos mitos entre história e método estrutural: abordagens e possibilidades de pesquisa” e “A lógica do sensível e outras variações míticas” que ocorreram respectivamente em agosto e setembro de 2024. As filmagens de ambas as conferências também serão divulgadas oportunamente.

²⁰ Iansã, orixá do vento e da tempestade, combina uma série de qualidades antitéticas. Ela é, por exemplo, uma deusa fúnebre alegre e cheia de vida. Assim como Exu e seu esposo Xangô, Iansã é a dona do fogo, além de cuidar dos mercados, do movimento e da atividade sexual. Oxalá e os outros *òrìṣà funfun* – associados à cor branca da argila ou do giz (*efun*) – são as divindades responsáveis pela criação e pela manutenção da ordem universal (cf. Prandi, 2001 e Beniste, 2001).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

deles. Ademais, as particularidades demográficas destas populações e o acúmulo bibliográfico sobre elas possibilitam que pesquisas cruzadas sobre suas mitologias sejam feitas. Situemos de forma muito sucinta cada um desses contextos de intensa produção documental, histórica e etnográfica.

Os Huni Kuin estão longe de ser um povo escasso ou isolado. Sua população de 14 mil pessoas não é pequena para os padrões dos povos indígenas brasileiros. No Acre, eles vivem entre povos de língua Aruak, como os Ashaninka, outros povos de língua Pano, como os Yaminawá, e os chamados povos da floresta, como os seringueiros das reservas extrativistas locais (cf. Almeida, 2004 e 2012). Além disso, por meio das escolas indígenas, da universidade, do sistema de arte – no caso específico do MAHKU e de grupos artísticos mais jovens como o Kayatibu – ou mesmo do turismo associado ao consumo do *nixi pae*, os Huni Kuin interagem com frequência com brancos das mais diversas procedências.

Isso não é tudo. Existe uma expressiva tradição bibliográfica sobre eles que se acumula há aproximadamente um século, desde os estudos do idioma *hãtxa kuin* de Capistrano de Abreu (1914) – obra que traz de forma pioneira, aliás, diversos relatos míticos deste povo cuidadosamente transcritos e transpostos para o português em tradução interlinear – e os relatos de Tastevin (Carneiro da Cunha, 2009)²¹. Em paralelo a essas publicações pioneiras, podemos ainda consultar os diários de Roger Casement (Mitchell, 2023 [1910-11], Taussig, 1993a [1987]) a respeito da violentíssima exploração de borracha na região. Posteriormente, uma série de antropólogos de profissão produziram monografias etnográficas sobre diversos aspectos da vida Huni Kuin (cf. e.g. Kensinger, 1995; McCallum, 1996, 2002 e Lagrou, 2007). Recentemente, os próprios Huni Kuin vêm acrescentando a essa literatura considerável suas próprias produções escritas e cinematográficas (para uma visão geral sobre o assunto, cf. Camargo e Villar, 2013 e De Souza, 2017).

A bibliografia sobre os diversos cultos que são comumente reunidos e chamados de “religiões afro-brasileiras” ou “afro-diaspóricas”, “de matriz africana”, “de santo” etc. – dentre eles o candomblé e o batuque gaúcho, tematizados por esta pesquisa – é imensa, ainda que sua maior parte concentre-se em poucos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, quase todos da nação Ketu²². De todo modo, o número elevado de registros em variadas fontes documentais, junto à literatura acadêmica sobre o assunto, que vem sendo produzida ininterruptamente desde o século XIX, traz uma série de informações valiosas a respeito da vida nos terreiros, tornando possível uma reconstrução histórica (cf. Parés, 2006 e 2016; Castillo, 2008; Matory, 2005) e um amplo conhecimento mitológico da mesma (cf. e.g. Rocha, 2019 [1928]; Prandi, 2001; Verger, 2012, 2018 [1981]; Maupoil, 2017 [1943]; Cabrera, 2012[1954]).

²¹ Os mitos *cashinaua* analisados por Lévi-Strauss nas Mitológicas e que desempenham um papel importante no segundo e principalmente no terceiro volume desta série (Lévi-Strauss, 2004b e 2006), são basicamente retirados dessas duas fontes.

²² Sugiro, apenas a título de localização do tema, a leitura de Verger, 2018[1981]; Johnson, 2002; Goldman, 2005 e Rabelo, 2014. A bibliografia específica sobre o batuque gaúcho é bem menor e mais recente, remontando à década de 1990, cf., a respeito, Corrêa, 1992; Oro, 1994 e Barbosa Neto, 2012.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

O orixá Exu, em particular, detém uma importância primordial em diversos cultos da diáspora oeste-africana, sendo venerado, no Brasil, também em algumas religiões de matriz centro-africana, como a macumba, a umbanda e a quimbanda. Além de ser mencionada em toda a literatura específica, por conta de sua centralidade cosmológica, essa divindade vem ganhando popularidade. Assim, aos raros livros clássicos dedicados especificamente a Exu na bibliografia oeste-africanista e brasileira (cf. e.g. Santos e Santos, 1971) somaram-se, recentemente, inúmeras produções acadêmicas e extra-acadêmicas sobre ele²³. Tal popularidade, ademais, tem alterado a ritualística de algumas dessas religiões, é o caso da expansão da quimbanda no sul do país (Giumbelli e De Almeida, 2021), e do aumento dos adeptos consagrados a Exu nos candomblés (Queiroz, 2022a; e Da Silva, 2022, p. 54-65).

Em síntese, existe uma tradição bibliográfica extensa e plenamente acessível sobre ambas as comunidades e entidades enfocadas por este ensaio. Pesquisar mitologia só é factível por meio do acúmulo de dados etnográficos e históricos, mas também, e na medida do possível, botânicos, zoológicos, climáticos ou astronômicos. Por fim, os mitos e seus narradores estão vivos nos dois casos e encontrá-los tanto pessoalmente quanto virtualmente, assim como escutar seus *itans* e *miyuis* em primeira mão a partir dos contatos variados que temos estabelecido nos últimos anos, não é muito difícil. Podemos prosseguir, então, como a Penélope dos gregos, com a nossa costura, aproximando-nos de seu fim. Antes disso, porém, teremos que virá-la do avesso.

II

Hoje desfiz o último ponto,
A trama do bordado.

No palácio deserto ladra
O cão.

Um sibilo de flechas
Devolve-me o passado.

Com os olhos da memória
Vejo o arco
Que se encurva
A força que o distende.

Reconheço no silêncio
A paz que me faltava²⁴

A trama do bordado

²³ O último livro de Vagner Gonçalves da Silva (2022) é exemplar, neste sentido, por coligar testemunhar e reforçar simultaneamente tal tendência. O longo apêndice desta obra “Mitologia Afro-Atlântica de Exu” (*id.*, p. 357-563) – que compila exaustivamente os mitos dessa divindade registrados em fontes impressas – merece ser particularmente destacado como um instrumento de pesquisa imprescindível para o tipo de análise proposta aqui.

²⁴ Trecho do poema “Penélope” de Myriam Fraga (1981, p. 65).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

Apesar dessas precauções metodológicas, dos contrastes tão evidentes que não exigem muitas elucubrações, da distância ou da ausência quase total de contato entre os povos indígenas do Acre, o Brasil litorâneo e as comunidades de terreiro da diáspora africana²⁵, deparamo-nos logo com diversas semelhanças entre os mitos que servem de pivô para este artigo. Antes mesmo de procurarmos saber o porquê disto ou de levantarmos qualquer hipótese exploratória, cabe-nos simplesmente indicar tais paralelos que pela falta de ligações históricas diretas tornam-se bastante intrigantes.

Contradizendo à primeira vista a argumentação anterior, notemos, contudo, que essas analogias não parecem depender tanto das especificidades locais. Ao percebermos que elas se devem a algumas convergências formais no interior das próprias narrativas ou da associação destas com múltiplos códigos artístico-expressivos, somadas a implicações propriamente ontológicas que nos permitem traçar certas aproximações, tal incongruência desaparece. Por meio dessas semelhanças, conseguimos indicar melhor que tipo de interseção podemos estabelecer entre matérias míticas distintas, justificando desse modo a utilização dos mitos de referência deste ensaio, em particular, e da própria antropologia estrutural, de modo geral. Afinal, nesse tipo de empreitada antropológica, a comparação implícita ou explícita entre grupos humanos distintos, junto à possibilidade de traçar amplas associações paradigmáticas, recorrendo a esquemas e modelos abrangentes²⁶ é um modo de perceber o imperceptível, a trama do bordado simbólico subjacente à vida social.

Devemos recuperar, previamente, algumas informações que ficaram espalhadas nas páginas anteriores. Reitero, de saída, que ambos os mitos de referência instauram o presente ritual em seus respectivos contextos. Ao tomar *nixi pae* ou reverenciar com algum tipo de dádiva o orixá Exu, entra-se, imediatamente, em contato com a obrigação cultual ou a bebida que se originaram naquelas histórias e, ao mesmo tempo, seus enredos são

²⁵ O contato, no entanto, não deixa de ocorrer de duas maneiras distintas. Provavelmente, por conta da migração de nordestinos, especialmente de cearenses, durante os ciclos da borracha que se deram entre o final do século XIX e o início do século XX, foram levadas para o Acre algumas modalidades de culto a espíritos e encantados que associam elementos indígenas e afro-diaspóricos e que são chamadas localmente de *pajelança cabocla*. Além disso, existem raros casos de integrantes do povo Huni Kuin que se aproximaram, de uma forma ou de outra, do candomblé ou da umbanda em suas visitas aos centros urbanos do sudeste brasileiro. Não consideramos tais encontros neste artigo porque eles são bastante limitados, tendo pouco impacto no cotidiano e na mitologia dos Huni Kuin. Para o candomblé e o batuque gaúcho tal influência é nula. Sobre a pajelança cabocla cf. Maués e Villacorta, 2008.

²⁶ Para Saussure (2006 [1916], p. 143 *et seq.*), a linguagem opera simultaneamente em dois eixos. O eixo sintagmático não corresponde exatamente à *parole* (palavra) falada, mas é facilmente exemplificável por ela, sendo caracterizado pela combinação sequencial dos elementos de um mesmo conjunto, como os fonemas ou as sílabas numa palavra. Já o eixo paradigmático ou associativo, situa-se sobretudo no nível da *langue* (língua). Este é o eixo das escolhas possíveis, das associações entre elementos heterogêneos que vão dos sinônimos e antônimos às mudanças de registros linguísticos e às metáforas. Lévi-Strauss adota uma diferenciação análoga em seus estudos mitológicos e na antropologia estrutural como um todo (Viveiros de Castro, 1973). A análise indutiva, sintagmática de um mito mantém o foco na sequência linear do seu enredo. As extrapolações dedutivas, paradigmáticas vão das torções e transformações dos motivos míticos à justaposição de elementos de origem diversa que por vezes acumulam-se, precipitando-se em verdadeiras *rêveries* (devaneios). Sem o emprego imaginativo e ousado dos paradigmas e da razão dialética, o método estrutural tende a virar um amontoado mecânico de fórmulas redutoras. Para a relação entre lingüística e o estruturalismo lévi-straussiano, cf. Maniglier, 2023. No entanto, não podemos superdimensionar esse vínculo. A antropologia estrutural não é uma forma de linguística aplicada e nunca propôs que os fatos sociais devem ser encarados como elementos ou eventos da linguagem verbal e articulada.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

parcialmente reencenados. Verifica-se, portanto, uma relação metonímica, de contiguidade, entre o enredo e determinados meios simbólicos – sejam eles ações, técnicas ou substâncias – ritualmente atualizados, assim como uma relação metafórica, na qual os protagonistas dos mitos e suas peripécias são revividos numa espécie de identificação assintótica (Fausto, 2022, p. 302 *et seq.*).

Esse tema é praticamente uma *doxa* etnográfica, mas nos estudos afro-diaspóricos trata-se, quando muito, de uma discussão incipiente. Célebres estudiosos das populações indígenas brasileiras, como Eduardo Viveiros de Castro e, antes dele, Manuela Carneiro da Cunha, chegam mesmo a opor a relação que os indígenas e os ocidentais estabelecem com os mortos e os outros, contrastando explicitamente sociedades caracterizadas pela ênfase no parentesco linhageiro, na ancestralidade, na centralização política e na hierarquia com os ocupantes das terras baixas da América do Sul que apresentariam o reverso deste modelo (e.g. Carneiro da Cunha, 1978; Viveiros de Castro, 1996, 2001). Concomitantemente, as duas narrativas refletem sobre o surgimento da sociedade humana tal como a conhecemos hoje, ainda que indiquem a existência de uma vida prévia no *ayê* e de uma aldeia Huni Kuin anterior à aquisição dos bens sagrados e culturais. Na conclusão do *itan* de Exu este tema surge explicitamente, conforme indicamos, na Yube Inu Yube Shanu ele aparece de modo indireto. Afinal, é através da relação de afinidade com a Yube, a jiboia primordial, desencadeada pela união interespecífica de Yube Inu com a mulher do povo jiboia (Yube Shanu) e hipostasiada na dádiva do *nixi pae* que os seres-humanos adquiriram as artes da civilização, tais como os grafismos, os padrões de tecelagem e os cantos xamânicos. Destarte, a narrativa mítica não se refere somente ao passado, de certa maneira ela inicia, traça e orienta a história (Lévi-Strauss, 1955, p. 224-5).

Dissemos também que os artistas Huni Kuin, distribuem seus *miyuis* e *huni mekas* em cadeias intersemióticas que incluem, evidentemente, a atividade ritual e chegam, através das pinturas corporais, por exemplo, à vida cotidiana – ou seja, além da mensagem, do conteúdo mítico, o presente também é atingido no plano formal, das técnicas e das ações. No candomblé e nas demais religiões afro-diaspóricas ocorre o mesmo. Os *itans* estão integrados num todo holístico, formado de partes permutáveis, mas interdependentes. Numa tarde de pesquisa e gravação de mitos, realizada em outubro de 2023, no Ilê Axé Ifé Ogum Oraminan, terreiro de candomblé localizado em Campinas, no interior paulista, Pai Mário Tónikã fez questão de repetir inúmeras vezes que todo *itan* é parte de um conjunto que inclui as rezas e outras fórmulas padronizadas (ofó), as cantigas (orín) e a dança dos orixás incorporados²⁷. Ao mesmo tempo um jovem *abiã*²⁸ parcialmente

²⁷ As religiões afro-diaspóricas envolvem, de modo geral, o transe e a possessão. Além de dar suporte ao poder político nos territórios oeste-africanos, a hierarquia dos sacerdotes encabeçada pelos pais e mães-de-santo – *babalorixás* e *ialorixás*, em Yorubá –, dedica-se sobretudo e por toda parte à preparação dos corpos dos noviços, via iniciação, para a incorporação controlada de diversos espíritos e divindades. Além disso, a atividade ritual dos terreiros serve para alimentar ou propiciar os habitantes do *orum*, mantendo o eixo de ligação deles com o *ayê*.

²⁸ Categoria ampla, utilizada tanto no candomblé quanto no batuque, para designar todos aqueles que frequentam um terreiro, mas que ainda não passaram por nenhum rito iniciático.

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

presente durante a gravação das narrativas era constantemente designado pelo babalorixá para a realização de tarefas rotineiras como varrer o chão ou trocar as velas dos altares. O terreiro de Pai Mário não é um caso isolado nestas religiões monistas, a circulação de axé – a força vital – costuma ignorar a fronteira entre o extraordinário e o banal.

Há mais, contudo. Por meio de tais vínculos metafóricos e metonímicos, estas histórias marcam fortemente a relação com o *outro*, colocando a alteridade devidamente controlada e plenamente integrada ao cotidiano como condição necessária, causa eficiente e causa final da vida em sociedade. Com isso, atingimos algo como o conteúdo latente dos nossos mitos e, a partir desse motivo de fundo onipresente, vislumbramos um primeiro resultado, ou melhor, uma consequência preliminar de nossa comparação entre mundos tão diversos.

Para avaliar o que a presença dessa alteridade controlada ou mediada tem a nos dizer a partir desses dois contextos é necessário, porém, fazer uma brevíssima ponderação bibliográfica sobre o estatuto da diferença em cada um deles – sendo que no caso ameríndio,

A propósito, Viveiros de Castro parece ter em mente os cultos afro-brasileiros em particular ao traçar essa linha divisória:

Os mortos, a rigor, não são humanos [para os povos indígenas], estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é transformar-se em animal, como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, notadamente os afins e inimigos. (...) As religiões fundadas no culto de ancestrais parecem fazer a postulação inversa: a identidade espiritual atravessa a barreira corporal da morte, os vivos e os mortos são semelhantes na medida em que manifestam o mesmo espírito – ancestralidade sobre-humana e possessão espiritual, de um lado, animalização dos mortos e metamorfose corporal, do outro (Viveiros de Castro, 1996, p. 395).

Os Huni Kuin (Kaxinawá) e as sociedades que formam o grupo linguístico Pano são, de modo geral, justamente, considerados um dos casos paradigmáticos da extremidade indígena dessa oposição, a começar pela nomenclatura dupla e perspectivada que todos eles possuem junto a outras famílias linguísticas ameríndias. Os povos Pano são conhecidos por etnônimos que contêm os sufixos *-nawá* e *-bo* (povo), como os Marubo, Shipibo, Yaminawá e Yawanawá. Todos eles, no entanto, chamam-se de Huni Kuin (gente verdadeira). Seus nomes *-bo* e *-nawá* são sempre atribuídos por terceiros, mais especificamente pelos povos Pano vizinhos (Keifenheim, 1990; Keifenheim e Deshayes, 1994; Sáez, 2002; Viveiros de Castro, 2001)²⁹.

²⁹ Curiosamente, apenas os heteronominados Kaxinawá (povo morcego) têm sido chamados de Huni Kuin pelos últimos etnólogos. Kaxinawá, aliás, é um termo que não os agrada (cf. Yube, 2008).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

A questão da heteronominação vincula-se à temática em pauta, uma vez que tal fenômeno relaciona-se diretamente com a ideia muito comum na América indígena da origem exógena dos bens culturais e das características inerentes a cada sociedade. Todos estes signos e prerrogativas teriam sido adquiridos ou roubados de outros seres ou povos pré-existentes. Deste modo, não é a igualdade, a identidade e a parentalidade, mas a alteridade – expressa em relações de aliança ou parentesco e inimizade – que parece logicamente preponderante para a maioria dos povos do continente. Como vimos anteriormente, a Yube do mito que mobilizamos, junto à relação de afinidade extrema instanciada pela manutenção defasada, contraditória, de duas aldeias, duas vidas e duas famílias, pelo herói Yube Inu e principalmente pelo casamento entre seres muito diversos que ocorre nesta mesma narrativa levam a um ponto de saturação esta virtualidade comum às sociedades ameríndias. Em síntese, se o *outro* não seria exterior a qualquer sistema de produção de nomes, símbolos e corpos, no fim das contas, ele acaba sendo a condição indispensável, a mola mestra de tudo isto, a ponto de precisar ser constantemente produzido, fabricado, pela reiteração das trocas alimentares, rituais e matrimoniais, dos cantos xamânicos ou dos grafismos que modelam o corpo, na mesma medida em que é cuidadosamente mantido como *outro* (ao lado de Carneiro da Cunha, 1978 ; cf. também Lévi-Strauss, 1993 e Fausto, 2002)³⁰.

Dito isto, cabe reavaliar a diferenciação entre nós/eles – ou, pelo menos, entre as sociedades que obliteram seus mortos e aquelas que cultuam seus antepassados – por meio do material mítico apresentado aqui. O fato é que nossos mitos de referência, quando justapostos, parecem deslocar ligeiramente o problema, conferindo-lhe um ângulo totalmente novo. A partir dessas duas narrativas, evidentemente, não se pode nem se deve negar as contribuições etnológicas inestimáveis dos autores supracitados, mas talvez seja lícito perguntarmo-nos, de forma muito singela, se esse modo de pensar a alteridade e a aquisição de elementos primordiais de determinada população trata-se mesmo de uma peculiaridade ameríndia.

Recorrendo novamente às formas de circulação dos mitos para além de seus aspectos exclusivamente narrativos, de sua mensagem, onde a alteridade já aparece nitidamente, verifica-se, de saída, que os receptores, os destinatários principais dos *miyuís* e dos *itans* dos artistas do MAHKU e do povo de axé são seres exógenos.

No caso Huni Kuin, as telas fazem parte de uma trama de armadilhas que operam em cadeia (Dinato, 2018 e 2021). Se o contínuo que compreende os mitos, as canções entoadas pelos *txanás* e os *dami* envolve, numa direção, as mirações proporcionadas pelo *nixi pae*, por espíritos e outros

³⁰ Existem inúmeros exemplos particulares desta orientação teórica geral, a começar pelos trabalhos subsequentes de Manuela Carneiro da Cunha. Cf., neste sentido, Carneiro da Cunha (1998) para o xamanismo; Lagrou (2002 e 2007) para os grafismos corporais e a tecelagem – sendo que ambas as referências também fazem parte, neste artigo, da bibliografia específica, sobre os Huni Kuin –; Carneiro da Cunha (2004) para noções de propriedade intelectual; Barcelos Neto (2020) para os instrumentos musicais; Fausto (2002) e Vilaça (2017) para questões alimentares; e as próprias “Mitológicas” de Lévi-Strauss que, afinal, começam pelo roubo dos fundamentos culturais da humanidade, a saber o fogo culinário, o decoro que se espera dos afins, os ornamentos e ritos funerários (Lévi-Strauss, 2004a).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

entes não humanos, no sentido oposto, as telas do MAHKU são destinados aos *nawa*, os brancos. Os consumidores das obras do coletivo são conscientemente atraídos e capturados pelo colorido e pela figuração intrincada de suas pinturas. Nas diversas religiões de matriz africana, todo o culto – constituído, para ficarmos com o exemplo do candomblé, pelas artes verbais dos *itans*, *orins*, *òwes* (provérbios) e *ofós* por um lado, e, por outro, pelas danças de possessão, pelos gestos de cuidado cotidianos e pela culinária sacrificial – é organizado para controlar as relações entre deuses e seres humanos. No entanto, tal manejo só pode ser feito por meio da agência direta ou indireta dos ancestrais, dos antigos membros da linhagem à qual pertence cada pai ou mãe de santo e, com menos frequência, dos espíritos dos mortos comuns.

Por este motivo, os ancestrais têm uma posição tão privilegiada quanto ambígua em todos estes sistemas religiosos. É para eles, na verdade, que todo o ritual é feito, contrariando a tese rasteira e sustentada em boa parte da bibliografia específica de que os africanos e seus descendentes estariam exclusivamente presos a um pragmatismo mágico e interesseiro. Segundo Vivaldo da Costa Lima, um dos grandes estudiosos do tema, “os mortos – os antepassados da linhagem – são considerados e louvados como se fossem vivos. E os vivos são simplesmente mortos a ser” (Lima, 1999, p. 287). Porém, essa equação da vida com a morte (*Ibid.*) não se trata de um processo de identificação, dado que só reforçaria o contraste entre ameríndios e afro-religiosos tomados como ocidentais. Antes de poderem voltar para o *ayé* como entes benfazejos, os mortos também ocupam o lugar ameaçador dos outros. Nos cultos afro-diaspóricos, os ritos fúnebres consistem, basicamente, em apagar, quebrar ou desvencilha-se dos pertences dos recém-falecidos. É necessário desfazer os vínculos comunitários dos mortos, despersonalizá-los e de certa forma esquecê-los para que, depois de um longo tempo, eles interajam no cotidiano e sejam ritualmente homenageados (Machado, C. 2013; Queiroz, 2019a e 2019b).

O paralelo que ora traçamos entre nossos dois contextos etnográficos, levando-se em conta da centralidade da diferença e o caráter intrinsecamente constitutivo da alteridade, poderia ser complementado por uma série de outros exemplos espalhados pela bibliografia centro e oeste-africanista – dos Tallensi estudados por Meyer Fortes, que também consideram a ancestralização cada vez mais poderosa e impessoal como destino dos vivos (Fortes, 2018 [1956]); ao fenômeno heteronominação, normalmente pejorativa, na antiga Costa dos escravos, que deu origem aos etnônimos como Jêje e Nagô, ainda utilizados no Brasil, (Parés, 2016; Matory, 1999). Discutir esses casos com pormenores foge, evidentemente, do escopo deste artigo.

Há mais. Além dos dois planos já mencionados, do conteúdo e da veiculação de suas narrativas, os próprios mitos são frequentemente alheios. É muito comum que eles sejam concebidos e cedidos por um ente não humano, como a jiboia Yube; por outros povos, os antigos, os ancestrais ou, praticamente em todos os casos, empreguem ora uma língua misteriosa, torcida (Carneiro da Cunha, 1998; Cesarino, 2006), ora um ritual eivado de arcaísmos, memórias incorporadas e técnicas cerimoniais obsoletas (Shaw, 2002; Parés, 2016). Se Lévi-Strauss afirmava, conforme indiquei na

introdução deste artigo, que os mitos “não provém, na verdade, de lugar algum” e que eles já implicam alguma forma de tradução (Lévi-Strauss, 2004a e 2011), podemos acrescentar que tais relatos situam-se sempre em outros tempos e outros espaços que, estando presentes, se projetam de modo cada vez mais difuso. Por si só, o ato de narrar um mito é apropriar-se de uma voz remota e estranha.

Voltemos, pela última vez, ao *itan* de Exu. Este mito etiológico tríplice trata da criação das trocas comerciais, da linguagem verbal e, por meio da instituição da hierarquia religiosa e das prestações sacrificiais, da relação mediada entre seres de estatutos ontológicos diversos. Note-se que essas três dimensões correspondem, precisamente, aos três níveis das “estruturas de comunicação” que Lévi-Strauss elenca em sua espécie de semiologia generalizada (Lévi-Strauss, 1953a, pp. 320-1), substituindo-se evidentemente a “comunicação de mulheres” (*Ibid.*) – ou seja, os intercâmbios matrimoniais – pela relação de aliança entre deuses, humanos e antepassados³¹. Para ele, tais estruturas, não “cessa[m] nos limites d[e cada] sociedade”; não possuindo “fronteiras rígidas, trata[m]-se, antes, de limiares, marcados por um enfraquecimento ou uma deformação da comunicação, na qual ela não desaparece, mas atinge seu nível mínimo” (*Ibid.*). Podemos legitimamente nos perguntar, tendo em vista a argumentação anterior, se o mito em questão não tematiza implicitamente esse mundo de limiares abertos a outros *socius* e extensíveis ao infinito de modo latente, ao tratar a origem da sociedade humana em chave explicitamente comunicacional. Além disso, notemos que a ideia de que as sociedades são, enfim, definidas para além delas mesmas por meio ou mesmo através de seus outros – que necessariamente incluem seu próprio passado, seus velhos e seus mortos – atravessando, neste vasto processo comunicacional, toda sorte de gradientes e limiares aparece na obra lévi-straussiana (Lévi-Strauss, 1971a e 1971b e Carneiro da Cunha, 2008; v., paralelamente, as formulações de Cohen, 1969; Barth, 2000 [1969] e Queiroz, 2022b), como uma proposta geral, da qual o *mundo americano* seria um caso especial.

Diante de tudo isso, a oposição entre ameríndios metamórficos e ocidentais possessos – que foi apenas indicada aqui, devendo ser discutida de modo mais cuidadoso através de um re-exame sistemático do rico material etnográfico disponível – pode ser unificada, tendendo, inclusive, a uma espécie de síntese. Dar este passo arriscado talvez seja apenas uma forma de levar a sério o objeto de estudo privilegiado pela antropologia estrutural: o espírito humano³². Porém, no exato momento em que

³¹ Note-se, entretanto, que esta forma específica de comunicação também figura como uma das múltiplas atribuições principais deste orixá. Talvez seja, aliás, a principal delas. Se Exu divide com Iansã o domínio dos mortos e dos mercados, e com Oxum – a deusa das águas doces e da maternidade – as artes divinatórias, ele compartilha com ambas a regência da sexualidade. De modo independente, Vagner G. da Silva elenca, mais três características distintivas de Exu: seu caráter de “tradutor e intérprete”; sua vinculação com o fogo e seu apetite desmedido (Da Silva, 2022, p. 185-7).

³² O espírito humano (*esprit humain*), nossa “herança (...) inalienável e que deve ser mantida indivisa” (Lévi-Strauss, 2004a, p. 33) é um dos temas centrais da obra de Lévi-Strauss. Ainda que seja de uso corrente em francês, *esprit* é um termo difícil de traduzir. Por um lado, em seu sentido mais comum, o *esprit* equivale à mente ou ao pensamento consciente. No entanto, esta palavra também designa um modo de atuação, disposição ou condição específica; as vontades e intenções; as diversas objetivações ou materializações do pensamento; além de alma ou mesmo espectro, fantasma. Para Lévi-Strauss, o *esprit*, com todas as suas nuances, suas leis e QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

vislumbramos esse alvo, esse ponto de convergência, percebe-se que é preciso retroceder e avançar obliquamente, com o rosto virado para trás, valendo-se de um jogo de espelhos para evitar os olhos da Górgona (cf. Vernant, 2021 [1985]).

Devemos continuar este trajeto, portanto, de um ponto mais modesto, já iniciado nas páginas precedentes. Aos poucos, tendo em vista o material afro-brasileiro com o qual trabalho há algum tempo (Queiroz, 2011, 2019a, 2021a, 2021b, 2022a, 2022b) e mantendo a hipótese de trabalho que acabamos de esboçar, podemos averiguar – através duma revisão do extenso *corpus* mítico já recolhido, mas francamente subanalisado pelos estudiosos anteriores, junto ao exame da complexa atividade ritual e das demais artes verbais nos terreiros – se o *mundo africano* ou, mais precisamente, *afro-diaspórico* não seria também um *locus* privilegiado para se pensar uma filosofia da alteridade que talvez seja mais difundida e fundamental do que pensamos. Dessa forma, podemos estabelecer novas bases a comparação entre os campos empíricos enfocados neste artigo, sem recair numa ligação genética, numa história contingencialmente comum, em semelhanças aparentes, numa mobilização político-territorial conjunta, nem em um fluxo sincrético ou contra-mestiço de empréstimos rituais como alguns estudos pioneiros e os trabalhos mais recentes sobre a “relação afroindígena” (Bastide, 1974; Goldman, 2014 e 2021) parecem postular, a despeito de suas inúmeras qualidades.

De todo modo, os princípios básicos da antropologia estrutural parecem intrometer-se, pela segunda vez, em nossos exemplos empíricos e nos rumos gerais deste artigo ou, como diria o próprio Lévi-Strauss – referindo-se à mencionada hipótese do espírito humano – certos hóspedes que insistem em sentarem-se à mesa sem haverem sido chamados (Lévi-Strauss, 1953b, p. 83 e 92).

Coda
Penélope

Contrariando, porém, um primeiro impulso e mantendo uma distância segura dos hóspedes estranhos ou dos convidados de pedra que costumam levar os galãs incautos para o inferno, é necessário lembrar que a semelhança não é o pivô da comparação que propus neste ensaio. Além disso, a velha questão do controle de dados, comum a todas as ciências, evidentemente se impõe ao fio da argumentação e às conclusões deste artigo. Neste sentido, em vez da “busca apressada por ‘analogias a qualquer preço’” (Lévi-Strauss, 1945b, p. 261), os estudos comparados de mitos, ritos

seus modos de operação, confere unidade à nossa espécie. Contudo, tais operações são matriciais – ou seja, são potencialidades formais, vazias, sem conteúdos pré-determinados – e o próprio espírito possui um caráter virtual. Ele só pode se manifestar em situações concretas, no mundo, por meio da percepção de nossos sentidos. Por fim, Lévi-Strauss toma este modelo universal de funcionamento do *esprit humain* como uma hipótese de trabalho que acaba se impondo dada a regularidade dos fatos observados pelos antropólogos ou historiadores em contextos muito diversos (Lévi-Strauss, 1953a e 1953b). Gregory Bateson, outro autor que influencia e inspira este ensaio, também desenvolveu uma antropologia fascinante do pensamento ou uma ecologia da mente (*mind*) humana (Bateson, 1972 e 1986 [1979]).

QUEIROZ, Vítor. A trama do bordado: um exercício de comparação mítica. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 150-183, set./dez. 2024.

e expressões artísticas do próprio Lévi-Strauss e de pesquisadores subseqüentes, junto a discussões interdisciplinares sobre criatividade, tradução, semiótica e transposição em chave comparativa (Campos, 1992; Taussig, 1993b; Carneiro da Cunha, 1998; Sáez, 2002; Palmié, 2002; Nodari, 2020; Strathern, 1994 e 1999; Wagner, 2018; Descola, 2023 [2021]; Fausto, 2023, dentre outros) deverão ser tematizados em produções futuras de sistematização teórico-metodológica. É óbvio que tais desenvolvimentos não cabem nestas páginas de escopo limitado, que certamente deixam muitas alegações insepultas e cadáveres espalhados por todo lado. Como prossegue a poetisa Myriam Fraga logo após os versos transcritos acima:

(No mármore da entrada
Agonizam os pretendentes).

Resta dizer que, como não tenho a intenção de seguir nenhum tipo de método fundamentado em coincidências e semelhanças, este artigo não se encaixa muito bem no campo disciplinar da mitologia comparada, ainda que dialogue com o mesmo. Meus exemplos prescindem, enfim das principais ferramentas heurísticas, marcadamente neodifusionista, deste tipo de abordagem: a busca da origem em comum de vários mitos ou a transmissão deles por contato (cf. Binsbergen e Venbrux, 2013). O presente ensaio teve a pretensão oposta de guiar-se pela diferença, na tentativa de produzir uma antropologia – ou seja, uma análise situada concretamente e etnograficamente informada, das relações sociais que se entrecruzam em múltiplos suportes e dimensões – que seja comparativa, mas em níveis superpostos, por meio do estudo das necessidades internas e das transformações encontradas simultaneamente nos mitos³³, nas elaborações artístico-expressivas, cotidianas ou rituais de um mesmo grupo e, finalmente, nos *corpora* míticos de comunidades diversas.

Na verdade, a reflexão antropológica consiste fundamentalmente – como, aliás, toda e qualquer ciência – no exame metódico da informação e, no fim das contas, da variação e da diferença (Wiener, 2017 [1948]; Lévi-Strauss, 1953a, 1960 e 1964; Bateson, 1986; Almeida, 1990). Em nosso caso específico, tratando-se da “ciência social do observado” (Lévi-Strauss, 1954, p. 385) e não do observador, a antropologia acaba sendo uma espécie de hiper ou metaciência, uma vez que a diferença é seu tema por excelência, além de ser uma ciência tradutória, capaz de fazer-nos sensíveis a outros mundos possíveis, mas quase inimagináveis (Almeida, 2022; Lévi-Strauss,

³³ Procedimento que tende, aliás, a privilegiar a terceira possibilidade lógica utilizada pelos estudos de mitologia comparada, a da criação independente, e apostar quase todas as fichas nos paralelos que podem ser estabelecidos, a partir da aplicação de modelos formais, entre elementos análogos ou categorias que podem pertencer a conjuntos sem nenhuma relação histórica ou geográfica. De certa forma, esse expediente já foi utilizado por Lévi-Strauss nas suas *Mitológicas*, que se dedicam a “explicar a resistência do[s] tema[s]” míticos, os mitemas, “apesar da sua transferência para distâncias consideráveis de um lugar hipotético, ou seu aparecimento independente em sociedades muito diferentes” (Lévi-Strauss, 2006 [1968], p. 400). Ainda que autor mantenha um esquema difusionista de fundo e, conforme explicitado na citação anterior, lance mão de todas as conjecturas da mitologia comparada, suas análises míticas pretendem, sobretudo, encontrar a “armação lógica” – vale dizer, a seqüência de paralelismos, homologias e transformações que tais histórias empregam frente a determinadas contradições do mundo sensível – subjacente às mais diversas narrativas. Afinal “qualquer que seja a hipótese inicial escolhida, não se pode deixar de recorrer à de uma necessidade interna, que constitui um pressuposto para as duas outras” (*Ibid.*).

1950 e, sob outra formulação, Nodari, 2015) e sobretudo um “processo duplamente reflexivo de dois pensamentos” – o nosso e o alheio – por meio do qual “ora um, ora outro pode ser a mecha ou a faísca de cuja aproximação resultará a iluminação de ambos” (Lévi-Strauss, 2004a, p.33). Com isso, podemos nos despedir, junto à Penélope do mito e do poema, antes que o lume se apague.

O ciclo está completo
A espera acabada.

Quando Ulisses chegar
A sopa estará fria.

Filmografia e discografia

SALES, Isaías (Ibã Huni Kuin). **Huni meka: os cantos do cipó**. Rio Branco: IPHAN/ CPI Acre, 2007. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Livro_Huni_Meka.pdf> Acesso em 07 out. 2024.

YUBE, Zezinho (dir.). **Ma ê dami xina: já me transformei em imagem** (documentário). Brasil, 2008.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu, 2022.
- _____. **Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas** (2004). In: ALMEIDA. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2022.
- _____. **As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos formais** (2012). In: ALMEIDA. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2022.
- _____. **Simetria e entropia: sobre a notação de estrutura de Lévi-Strauss** (1990). In: ALMEIDA. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2022.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **Pulupulu e warayumia: história e imagética do trocano no Xingú**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 15(3), 2020.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras** (1969). In: BARTH. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas** (1974). In: BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 (1997).
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology**. Nova Jersey/ Londres: Jason Aronson, 1972.
- _____. **Mente e natureza: a unidade necessária**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986 (1979).
- BENISTE, José. **Òrun/ Áyíé**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. **As águas de Oxalá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Dicionário Yorubá – Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BINSBERGEN, Wim e VENBRUX, Eric. **New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology**. Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 5, 2013.
- BARBOSA NETO, Edgar. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 2012.
- BOAS, Franz. **Tsimshian Mythology**. Thirty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910), 1916.
- BONA, Dénètem Touam. **Arte da fuga**. Piseagrama, 2021 (2016). Disponível em: <piseagrama.org/artigos/arte-da-fuga/> Acesso em 27 dez. 2023.

CABRERA, Lydia. **A mata**. São Paulo: Edusp, 2012 [1954].

CAMARGO, Eliane e VILLAR, Diego. **Huni Kuin Hiwepaunibuki: a história dos Caxinauás por eles mesmos**. São Paulo: Edições Sesc, 2013.

CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. **Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica** (1998). In: CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais** (2004). In: CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **Um difusionismo estruturalista existe?: Lévi-Strauss e a interface** (2008). In: CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. (org.). **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2009.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2008.

CESARINO, Pedro. **De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios**. *Mana*, 12(1), 2006.

_____. **Montagem e formação do mundo nas artes verbais Marubo**. *Species*, 1, 2015.

COHEN, Abner. **Custom & Politics in Urban África: a study of hausa migrants in Yoruba towns**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.

CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1992.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu: um deus afro-atlântico no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2022.

DA SILVA QUEIROZ, Renato. **O herói trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster**. *Tempo Social*, 3(1-2), 1991.

DE ABREU, Capistrano. **Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos Caxinauás do rio Ibaçu afluente do Muru (Prefeitura de Tarauacá)**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1914.

DE SOUZA, Castro. **A vida sensível do mito na literatura Huni Kuĩ**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

DESCOLA, Philippe. **As formas do visível: uma antropologia da figuração**. São Paulo: 34, 2023(2021).

DINATO, Daniel. **Os caminhos do MAHKU**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Campinas: Unicamp, 2018.

_____. **“Vende tela, compra terra e outras formas de atuação política do Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU)”**. *Arte & Ensaios*, 27(41), 2021.

_____. **Ver a transformação, transformar-se para ver**. In: PEDROSA, Adriano e GIUFRIDA, Guilherme (eds.). *MAHKU: mirações*. São Paulo: MASP, 2023.

_____. **Txai: travailler ensemble dans la différence**. In: *Cohabiter: imaginer les mediations culturelles au 21e siècle*. Québec: Université Laval, *no prelo*.

ERIKSON, Philippe. **Uma singular pluralidade: a etnohistória Pano**. In: CARNEIRO DA CUNHA (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Fapesp, 1992.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. São Paulo: Edusp, 2018 (1677).

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia**. *Mana*, 8(2), 2002.

_____. **Ardis da arte: imagem, agência e ritual na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2023.

FLAKSMAN, Clara. **Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia**. *Religião & Sociedade*, 36(1), 2016.

FORTES, Meyer. **Oedipus and Job in West African religion**. *Hau*, 8(1-2), 2018 (1956).

FRAGA, Myriam. **Purificações ou O sinal de Talião**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GATES JUNIOR, Henry Louis. **The Signifying Monkey: a theory of African American literary criticism**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GELL, Alfred. **Arte e agência**. São Paulo: Ubu, 2018 (1998).

GIUMBELLI, Emerson e DE ALMEIDA, Leonardo. **O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul**. *Revista de Antropologia*, 64(2), 2021.

GOLDMAN, Márcio. **Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé**. *Religião e Sociedade*, 25(2), 2005.

_____. **A relação afroindígena**. *Cadernos de Campo*, 23(23), 2014.

_____. **“Nada é igual”: variações sobre a relação afroindígena**. *Mana*, 27(2), 2021.

GOODY, Jack. **The myth of the Bagre**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HUGH-JONES, Stephen. **Escrever na pedra, escrever no papel**. In: ANDRELLO, Geraldo (org.). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA/ FOIRN, 2012.

ĨKA MURU, Agostinho *et al.* **Una Shubu Hiwea: livro escola viva do povo Huni Kuĩ do rio Jordão**. São Paulo: Itáu Cultural, 2017.

IPHAN. **Dossiê do Bembé do Mercado** – Instrução de Registro, Processo: 01450.004789/2014-46. Brasília: IPHAN, 2009.

JOHNSON, Paul. **Secrets, Gossip and Gods: the transformation of Brazilian candomblé**. Oxford: Oxford University, 2002.

KECK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013 (2011).

KEIFENHEIM, Barbara. **Nawa: un concept clé de l'altérité chez le Pano**. Journal de la Société des Américanistes, 76, 1990.

_____ e DESHAYES, Patrick. **Penser l'autre: chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie**. Paris : L'Harmattan, 1994.

KENSINGER, Keneth. **How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru**. Long Grove: Waveland Press, 1995.

LAGROU, Elsje. **O que nos diz a arte Kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade?** Mana, 8(1), 2002.

_____. **Huni Kuin (Kxainawá)**. Povos Indígenas no Brasil – ISA, 2004. <[ambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_\(Kaxinawá\)](http://ambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinawá))>. Acesso em 30 jan. 2024.

_____. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 2012 (2005).

LEACH, Edmund. **Genesis as myth and other essays**. Londres: Cape Editions, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A sociologia francesa (1945a)**. In: LÉVI-STRAUSS. Antropologia Estrutural Zero. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

_____. **O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América (1945b)**. In: LÉVI-STRAUSS. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008 (1958).

_____. **Introdução à obra de Marcel Mauss (1950)**. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (1950).

_____. **A noção de estrutura em etnologia (1953a)**. In: LÉVI-STRAUSS. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **Lingüística e antropologia** (1953b). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino** (1954). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **A estrutura dos mitos** (1955). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **O Cru e o Cozido (Mitológicas I)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004a (1964).

_____. **Do mel às cinzas (Mitológicas II)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004b (1967).

_____. **A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)**. São Paulo: Cosac Naify, 2006 (1968).

_____. **O Homem Nu (Mitológicas IV)**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 (1971).

_____. **O campo da antropologia** (1960). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural* Dois. São Paulo: Ubu, 2017 (1973).

_____. **Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas** (1964). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural* Dois. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. **Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos** (1971a). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural* Dois. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. **Como morrem os mitos** (1971b). In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural* Dois. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (1991).

LIMA, Vivaldo da Costa. **O conceito de nação nos candomblés da Bahia** (1974). In: LIMA. *Lessé orixá: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

_____. **A morte e o morrer: uma abordagem antropológica** (1999). In: LIMA. *Lessé orixá*. Salvador: Corrupio, 2010.

LOWIE, Robert. **Notes and queries –The hero-trickster discussion**. *Journal of American Folklore*, 22, 1909.

LOWIE, Robert. **Fieldwork in Absentia**. In: LOWIE. *Robert H. Lowie: a personal record*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1959.

MACHADO, Ana Rita. **Bembé do Largo do Mercado**. Dissertação de mestrado do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: UFBA, 2009.

MACHADO, Cauê Fraga. **“Tem que saber iniciar, tem que saber terminar”: o desfazer no batuque gaúcho**. *Debates do NER*, 14(23), 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ubu, 2018 (1922).

_____. **O mito na psicologia primitiva (1926)**. In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984 (1948).

MANIGLIER, Patrice. **A vida enigmática dos signos: Saussure e o nascimento do estruturalismo**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2023 (2006).

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na Antiga Costa dos Escravos**. São Paulo: Edusp, 2017 [1943].

MATORY, J. Lorand. **Jeje: repensando nações e transnacionalismo**. *Mana*, 5(1), 1999.

MATORY, Lorand. **Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTOS, Amilton e SALES, Isaías (Ibã Huni Kuin). **Por que canta o MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin?** GIS – Gesto, imagem e som, 2(1), 2017.

McCALLUM, Cecília. **Morte e pessoa entre os Kaxinawá**. *Mana*, 2(2), 1996.

_____. **Incas e Nawas: produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá**. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.

MAUÉS, Raymundo e VILLACORTA, Gisela. **Pajelança e religiões africanas na Amazônia**. Belém: UFPA, 2008.

MENEZES BASTOS, Rafael. **Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul**. *Revista de Antropologia*, 60(2), 2017.

MITCHELL, Angus (ed.). **Diário da Amazônia de Roger Casement**. São Paulo: Edusp, 2023 (1910-1911).

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987 (1914).

NODARI, Alexandre. **A literatura como antropologia especulativa**. *Revista da Anpoll*, 38, 2015.

_____. **A tradução da/dá origem: notas sobre mito, romance e encontro de mundos**. *Belas Infâncias*, 9(12), 2020.

ORO, Ari Pedro. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

PALMIÉ, S. **Wizards and Scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition**. Durnham: Duke University, 2002.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PAZ, Octavio. **Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim de Esopo**. São Paulo: Perspectiva, 1993 [1967].

PELTON, Robert. **The trickster in West Africa: a study of mythic irony and sacred delight**. Berkeley: University of California, 1980.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Traduzir as Mitológicas** (2004). In: LÉVI-STRAUSS. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a (1964).

PETSCHLIES, Erik. **O decano da etnografia sul-americana: vida e obra de Karl von den Steinen**. Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. Paris, 2021.

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

QUEIROZ, Vítor. **Olha Só, ô meu Tambú, como Chora o Candongueiro: a tradição no jongo de Guaratinguetá e Campinas-SP** (dissertação de mestrado). Campinas: UNICAMP, 2011.

_____. **Dorival Caymmi: a pedra que ronca no meio do mar**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019a.

_____. **O corpo do patriarca: uma etnografia do silêncio, da morte e da ausência**. Mana, 25(3), 2019b.

_____. **Quando o ser humano cria, Iku vem à Terra: as mediações de Exu, a onipresença da morte e a Covid-19 em dois contextos afrorreligiosos**. Estudos Históricos, 34(73), 2021a.

_____. **Quando passar na encruzilhada... Identidade!**, 26(1-2), 2021b.

_____. **Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos**. Religião & Sociedade, 42(1), 2022a.

_____. **Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés**. Horizontes Antropológicos, 28(63), 2022b.

RABELO, Miriam. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RICOEUR, Paul, LÉVI-STRAUSS *et al.* **“Autour de la Pensée Sauvage - Réponses à quelques questions: entretien avec Claude Lévi-Strauss”**. Esprit, 31(322), 1963.

RADIN, Paul. **The trickster : a study in American Indian mythology**. Nova York: Philosophical Library, 1956.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019 [1928].

SÁEZ, Oscar Calávia. **A variação mítica como reflexão**. Revista de Antropologia, 45(1), 2002.

_____. **Lévi-Strauss et la domestication du mythe**. Cahiers d'Anthropologie sociale, 20, 2020.

_____. **Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas**. Revista de Antropologia, 65(1), 2022.

SANTOS, Deoscóredes dos; SANTOS, Juana dos. **Esu Bara Laroye**. Ibadan: IAS, 1971.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 (1981).

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003 (1985).

SÁLÁMI, Síkirù e RIBEIRO, Ronilda. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SALES, Isaías (Ibã Huni Kuin). **Nixi pae: o espírito da floresta**. Rio Branco: CPI Acre, 2006.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006 (1916).

SHAW, Rosalind. **Memories of the slave trade: ritual and historical imagination in Sierra Leone**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

SONTAG, Susan. **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 (1966).

STRATHERN, Marilyn. **A Relação: acerca da complexidade e da escala** (1994). In: STRATHERN, M. O Efeito Etnográfico. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **O Efeito Etnográfico** (1999). In: STRATHERN, M. O Efeito Etnográfico. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993a (1987).

_____. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. Nova York/ Londres: Routledge, 1993b.

TEIT, James. **Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia**. Nova York: Houghton Mifflin & Co., 1898.

VELLOSO, Jorge. **Candomblé de rua: o Bembé de Santo Amaro**. Salvador: Casa de Palavras/ FCJA, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos: a figura do Outro na Grécia antiga**. São Paulo: Unesp, 2021 (1985).

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 2012 (1957).

_____. **Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018 (1981).

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **As categorias de sintagma e paradigma nas análises míticas de Claude Lévi-Strauss**. Revista Tempo Brasileiro, 32, 1973.

_____. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (1996). In: VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

_____. **Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco** (2001). In: VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

WAGNER, Roy. **The logic of invention**. Chicago: Hau Books, 2018.

WIENER, Norbert. **Cibernética ou controle e comunicação no animal e na máquina**. São Paulo: Perspectiva, 2017(1948).

Recebido em: 10/10/2024* Aprovado em: 30/11/2024* Publicado em: 31/12/2024

O GUARANI “INCONSTANTE”, “INFANTIL” E “IMPREVIDENTE”: ARQUEOLOGIA DE UM ESTEREÓTIPO JESUÍTICO/COLONIAL

PAULO ROGÉRIO MELO DE OLIVEIRA¹

UNIVALI, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-0311-8349>

RESUMO: *O artigo investiga uma linhagem discursiva sobre os guaranis, matriz de estereótipos sociais, que os define como naturalmente infantis, inconstantes, dóceis e imprevidentes. Partindo de um texto de Alain Guillermou, escrito em 1973, que reafirma a suposta natureza inconstante dos guaranis, rastreamos esta construção discursiva, identificamos sua gênese entre os jesuítas do Paraguai colonial e percorremos suas manifestações do século XVII ao século XX. Como contraponto, apresentamos os registros dos cronistas espanhóis que mantiveram diversas modalidades de contatos com os indígenas da região na primeira metade do século XVI, antes da chegada da Companhia de Jesus. Nestes registros, diferentemente das narrativas jesuíticas, os guaranis são descritos como povos guerreiros e horticultores, graças aos quais os conquistadores sobreviveram à fome. Esta documentação nos oferece um rico caminho para a descolonização da imagem dos povos indígenas e para a desconstrução dos estereótipos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Estereótipo; guaranis; narrativas jesuíticas; crônicas da conquista; descolonização.*

ABSTRACT: *The article meticulously investigates a discursive lineage about the Guaraní, a matrix of social stereotypes that label them as naturally childish, fickle, docile, and unpredictable. We commence with a text by Alain Guillermou, published in 1973, which reiterates the supposed fickleness of the Guaraní. From here, we painstakingly trace this discursive construction, identifying its genesis among the Jesuits of colonial Paraguay and tracking its manifestations from the 17th to the 20th century. As a counterpoint, we present the records of the Spanish chroniclers who had diverse interactions with the indigenous people of the region in the first half of the 16th century, prior to the arrival of the Society of Jesus. In these records, unlike the Jesuit narratives, the Guaraní are portrayed as warriors and horticulturists whose agricultural skills were crucial in the conquistadors' survival during the famine. This documentation provides a robust path towards decolonizing the image of indigenous people and deconstructing stereotypes.*

KEYWORDS: *Stereotype; Guaraní; Jesuit narratives; chronicles of the conquest; decolonization.*

¹ Doutor em história pela UFRGS, professor dos cursos de graduação em História e Relações Internacionais e dos programas de pós-graduação em Administração (PPGA) e Educação (PPGE) da Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

Introdução

Época triste a nossa, em que é mais difícil quebrar
um preconceito do que um átomo.
Albert Einstein

A discriminação, o racismo e as diversas formas de violência sofridas pelos povos indígenas no Brasil, de norte a sul, no passado e no presente, têm como pano de fundo legitimador um conjunto de estereótipos, desumanizantes e marginalizantes, herdados dos tempos coloniais, que os infantilizam e os inferiorizam socialmente e intelectualmente. Pesquisas realizadas nos últimos anos demonstram que em diferentes regiões do Brasil os indígenas são vistos, de um modo geral, como selvagens, violentos, preguiçosos, ignorantes, aproveitadores e incapazes (VENTURI; BOKANY, 2013. TROQUEZ, 2022)².

Embora a raiz etimológica remonte ao grego antigo (*steros + typos*), o termo estereótipo só apareceu no século XVII, associado à tipografia, para designar uma chapa de metal utilizada para produzir cópias repetidas do mesmo texto. No século XX, na década de 1920, o termo recebeu do jornalista Walter Lippmann a conceituação contemporânea. Explorando os sentidos etimológicos da palavra, do grego *stereo*, que significa sólido, firme, Lippmann, por analogia, salientou a rigidez das imagens mentais que construímos sobre grupos com os quais não temos contato direto. Estas imagens, “a menos que a educação tenha nos tornado mais agudamente conscientes, governam profundamente todo o processo de percepção” (LIPPMANN, 2010, p. 91-92). Desde então, os sentidos sociais, políticos e culturais do termo estereótipo vêm sendo desenvolvidos em diferentes campos do conhecimento.

Da maneira como empregamos o conceito, os estereótipos são crenças, ou um conjunto estruturado de crenças compartilhadas no âmbito de uma cultura ou grupo sobre os atributos ou características definidoras de outros grupos ou culturas, que contêm informações não apenas sobre estes atributos, como também sobre o grau com que tais atributos são compartilhados (PEREIRA, 2002). Assim definido, estereótipo indica um modelo rígido a partir do qual se interpreta o comportamento de um sujeito social, sem se considerar o seu contexto e a sua intencionalidade. O estereótipo representa uma imagem mental simplificadora e congelada de determinadas categorias sociais. Funciona como um padrão de significados utilizado por um grupo na qualificação do outro (OLIVEIRA, 2002).

Os estereótipos sobre povos indígenas são imagens cristalizadas, herdadas, em grande medida, dos tempos coloniais, que se traduzem/desdobram, em nosso tempo, em discursos e práticas sociais

² São inúmeros os exemplos, mas relembremos apenas um caso, ocorrido em 2020, durante a pandemia de COVID 9, na cidade de General Carneiro, no interior do Mato Grosso. Num áudio vazado de um grupo de WhatsApp, um homem se manifestou da seguinte maneira sobre a contaminação de indígenas: “Ô, companheiro, isso daí só é índio, rapaz... não é gente, não [...]. Dentro de General mesmo, o número de infectados é muito pouquinho, graças a Deus. Agora os índios... esse povo aí é sem cultura, sem religião, quem dá conta desse povo aí?” (BBC, 2020).

ligeiramente modificadas que atentam contra a dignidade e a alteridade dos sujeitos. Apesar dos avanços promovidos pela Constituição de 1988³, que lhes assegura direitos, o respeito ao seu modo de vida e organização social e o reconhecimento do direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, os “índios”⁴ ainda são tratados como cidadãos de terceira classe (CUNHA, 2018).

O efeito mais nocivo dos estereótipos é a naturalização de certas características negativas atribuídas aos indígenas, como preguiça, indolência, infantilidade, inconstância e incapacidade. Estas características, vistas como inatas, portanto insuperáveis, os tornariam inaptos à convivência em sociedades ditas desenvolvidas. O estereótipo opera uma simplificação esquemática das características presumíveis de determinados grupos. A eleição de um dado particular, e sua elevação à condição de enunciado coletivo, característico do reducionismo que subjaz à construção dos estereótipos, leva às generalizações esquemáticas e à caricatura cultural⁵. Como bem observou Maria Consuelo Cunha Campos, “entre a cultura que olha e a que é olhada se estabelece um espelhamento: eu olho o outro e a imagem que construo desse outro me devolve, como um boomerang, uma certa imagem de mim, de nós, imagem, que é, todavia, efetiva negação do outro [...]” (CAMPOS, 1962. p. 225). O estereótipo, neste caso, enquanto definição negativa do outro, é, pelo efeito boomerang do olhar, a afirmação positiva do eu. É um jogo de construções identitárias que define o meu lugar e o lugar do outro no mundo, e os valores que orientam e regem estes mundos.

Tomando como ponto de partida um ensaio do linguista francês Alain Guillerrou, que veio a público em 1973 e definiu os guaranis como imprevidentes e inconstantes, o artigo⁶ propõe, num primeiro momento, uma arqueologia da matriz discursiva jesuítica e colonial responsável pela construção de um saber sobre os guaranis que atravessou os séculos, adaptando-se aos diferentes contextos históricos e intelectuais, e, surpreendentemente, alcançou a segunda metade do século XX. A proposição de uma arqueologia, aqui entendida como o desvelamento das condições

³ Manuela Carneiro da Cunha (2018), em 2018, sob o efeito do primeiro turno das eleições presidenciais, chamava a atenção para a Constituição de 1988 que dedicara, pela primeira vez, um capítulo específico aos direitos indígenas, reconhecendo-lhes o modo de vida e a capacidade jurídica autônoma.

⁴ Os equívocos e as implicações do uso dos conceitos genéricos de “índio” e “indígena” para descrever os povos habitantes das Américas e de outros continentes atravessados pelo colonialismo são bastante conhecidos. Linda Smith (2018) advertiu que o uso do termo “indígenas” “parece agrupar um grande número de populações muito distintas, e cujas experiências com o imperialismo têm sido significativamente diferentes”. Usamos estes termos, como Smith, cientes de que neles estão implícitas “visões de mundo”, tanto em nosso quadro cultural quanto em outros” (SMITH, 2018, p. 17).

⁵ Nos últimos anos, indígenas de diversas etnias vêm se manifestando contra os estereótipos, especialmente em datas comemorativas e em celebrações populares. Em 2018, o artista visual Denilson Baniwa escreveu um Pai Nosso, na forma de um poema crítico e bem-humorado sobre o Dia do Índio, e iniciou uma campanha contra o uso de pintura facial com canetinhas hidrocor e cocares de papel. Em 2019, a ativista digital Katú Mirim lançou uma campanha, #ÍndioNãoÉFantasia, contra o uso de penas, pinturas corporais e cocares no carnaval. Para Katú, as referências aos indígenas não são homenagem, mas uma forma de racismo (G1, 2019).

⁶ Este artigo aprofunda e melhora um tema desenvolvido na minha tese de doutorado, em 2010, sobre o “martírio” do padre Roque González.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guaraní “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

históricas em que uma formação discursiva ou determinada maneira de pensar se configurou, é livremente inspirada em Michel Foucault⁷. O procedimento arqueológico, adaptado ao estudo dos discursos sobre os guaranis, ao identificar a emergência de uma linhagem discursiva, e situá-la historicamente, possibilita o questionamento dos estereótipos, ou discursos fossilizados, e dos supostos atributos essenciais e transcendentais que definiriam a natureza do indígena.

Num segundo momento, recorreremos às chamadas crônicas da conquista, anteriores à chegada dos jesuítas na América do Sul, para propormos a descolonização da imagem do guarani, oferecendo um contraponto à visão jesuítica que o representou como preguiçoso, dócil e imprevidente. As narrativas de Luís Ramirez, Ulrico Schmidl e Cabeza de Vaca, da primeira metade do século XVI, capturaram flagrantes e aspectos do modo de vida dos guaranis, ainda não modificados pelo colonialismo, que vão de encontro aos discursos elaborados nos tempos coloniais e repetidos ao longo dos séculos⁸.

A gênese colonial do estereótipo

Num livro publicado em 1973, sobre Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus, o linguista francês Alain Guillerrou perguntava retoricamente: “Quem eram então esses guaranis?” Seriam eles “selvagens terríveis” ou “bons selvagens”? Entre a visão depreciativa deixada pelos conquistadores espanhóis, que os pintaram com traços negativos que acentuavam sua ferocidade, e a visão romântica, que os imaginavam dóceis e próximos do “estado de natureza”,⁹ Guillerrou procurou outra maneira de “ilustrar o caráter” dos guaranis. Desviou prudentemente das teses da

⁷ Abordar arqueologicamente acontecimentos discursivos, como propôs Foucault em *Arqueologia do Saber*, é perguntar “como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 2012, p. 33). Em relação ao nosso objeto de estudo, poderíamos perguntar: como e em que circunstâncias se constituiu um determinado saber sobre os guaranis que os infantiliza e os descreve como imprevidentes, dóceis e inconstantes? Não é nossa intenção identificar a origem destes discursos. Propomos uma escavação em torno das supostas imprevidência e inconstância para identificar a gênese deste saber, que se configurou com uma matriz de discursos posteriores. Foucault (2012, p. 206) adverte que ao falarmos de formações discursivas não estamos nos referindo a “um curso de consciência ou de linearidade” e que “não se pode remeter o discurso à longínqua presença de uma origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (2015, p. 31). O discurso é “o conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação, como por exemplo, do discurso clínico, do discurso econômico, da história natural ou do discurso psiquiátrico” (FOUCAULT, 2012, p. 131), ou, no caso em estudo, o discurso jesuítico. Portanto, ao propor uma arqueologia de uma formação discursiva, não nos lançamos em busca “do texto ideal, contínuo, sucessivo e sem asperezas, que corre sob a multiplicidade das contradições e as resolve na unidade calma de um pensamento coerente” (FOUCAULT, 2012, p. 191). Buscamos o momento em que um determinado saber emergiu, se formou e pode ser dito, enunciado, e os caminhos oblíquos e sinuosos que percorreu.

⁸ Os cronistas da conquista, por um lado, projetaram os valores e o olhar europeu sobre as sociedades locais; por outro, os relatos são riquíssimos em informações etnográficas registradas pela primeira vez e decorrentes dos primeiros contatos entre europeus e indígenas. Neste momento, são estes registros que nos interessam.

⁹ Guillerrou faz referência ao historiador e jesuíta Clóvis Lugon e sua obra bastante conhecida, “*La république communiste chrétienne des Guaranis*” (GUILLERMOU, 1973).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

ferocidade e da docilidade, mas deixou-se embalar por uma “anedota” carregada de etnocentrismo:

Uma vez, alguns guaranis fugiram de uma redução, levando consigo um boi e um arado. Encontraram-nos a alguma distância: com a madeira do arado haviam feito fogo e estavam comendo quartos de boi que haviam assado (GUILLERMOU, 1973, p. 4).

O que Guillerymou quis dizer com esta “anedota”? Os índios que deixaram a redução levaram consigo e, logo em seguida, queimaram e devoraram o instrumento de trabalho que lhes garantiria a subsistência. O que se pode deduzir disso? O caráter, ou o ser do guarani, seria marcado por esta imprevidência, por este traço de inconsequência congênita? A “anedota”, recorrente na maneira de descrever os guaranis, sugere uma acentuada ingenuidade acrescida de natural incapacidade prospectiva. Guillerymou não endossa nem a tese romântica nem a tese degradante do índio, mas deixa no ar que compartilha de uma visão ainda mais perigosa: a de que o índio, pela incapacidade de pensar prospectivamente, seria incapaz do autogoverno. Os guaranis que fugiram da redução, de onde eram tutelados pelos padres, escaparam dos ditames da razão previdente e retornaram ao seu antigo modo de vida. Donde se deduz que, longe das reduções e do olhar vigilante dos padres, os índios deslizam rapidamente para o abrigo das matas, abandonam os frágeis elos que os prendiam à cultura e voltam à inocência selvagem¹⁰. A “anedota” é uma reedição do tema da natureza inconstante dos índios, muito constante nas narrativas coloniais e jesuíticas. É o eco do discurso colonialista e da velha incapacidade europeia de pensar o outro pelos seus próprios termos.

Mais do que indicar o ser/caráter do guarani, como sugeriu Alan Guillerymou, que não se preocupou em citar uma fonte, a “anedota” talvez nos ajude a compreender melhor o caráter paternalista das reduções jesuíticas e, por que não, do olhar deslocado do intelectual. Na verdade, a “anedota”, de acordo com o caminho que percorremos, traduz a percepção e a pedagogia jesuítica no espaço reducional. Escavando em torno desta ideia vamos encontrar a gênese de um estereótipo colonialista, de matriz jesuíta, construído na experiência de evangelização dos guaranis.

A mais antiga narrativa que localizamos, que faz referência ao tema da “anedota”, vem do século XVII, das reduções guaraníticas do Paraguai. É um verdadeiro artefato arqueológico de um saber jesuítico sobre os guaranis. Antônio Sepp, missionário que atuou nas reduções do Paraguai entre 1691 e 1733, nos deixou páginas preciosas sobre a suposta ingenuidade guarani. De

¹⁰ Viveiros de Castro (2002), analisando os discursos sobre a América portuguesa referentes à natureza inconstante dos “selvagens”, observou que a inconstância era “uma constante da equação selvagem”, que tornava exasperadora a tarefa de convertê-los. Os índios eram como “a mata que os agasalhava, sempre pronta a refechar-se sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como a terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

passagem pela redução de Japeyu, em julho de 1692, ouviu do missionário responsável pela redução uma história que o impressionou. “Não posso furtar-me a relatar”, diz o padre Sepp, “neste lugar, o que sucedeu a um missionário, há poucos dias. Deste fato pode-se inferir que este povo não tem providência alguma, que tudo devora num dia e não cogita de que precisa viver também no dia seguinte” (SEPP, 1980, p. 147-150).

Quando chega a época do amanho e da sementeira (...) o Padre dá de presente a cada índio duas ou três juntas de boi para o amanho da roça, que muitas vezes não vai além de quinze passos. A roça, sem dúvida, não é tão pequena por falta de terra, - porque esta não tem marcos nem cercas, mas está aí livre, para quem queira cultivá-la - mas por pura preguiça! E não dariam conta nem deste pedacinho de roça, deste punhado de terra, se o Padre não apertasse o agricultor preguiçoso com sovas e inspeções incessantes. E não amanhariam este punhado de terra nem em dois meses e mal fariam um carreiro por dia, mas pendurariam sua rede entre duas árvores e fariam folga perpétua (SEPP, 1980, p. 147-148).

Numa dessas inspeções o padre avistou de longe a fumaça e logo sentiu o cheiro de carne assada. O índio, sentindo-se culpado ao avistar o padre, “começou a tremer”. Um dos bois já havia sido devorado e a roça mal começara a ser lavrada. “Se o Padre quer que o agricultor preguiçoso e seus filhos tenham o que comer o ano todo, precisa não fazer caso e dar-lhe outro boi”, diz o padre Sepp, e acrescenta:

Este fato se deu a pouco tempo com um Padre, e fatos semelhantes se dão todos os anos. Aos europeus isto parecerá incrível, mas aqui entre nós é a dura verdade, que os índios deixam, por pura preguiça, estragar as espigas de milho maduras e amarelas, se os Padres não os ameaçam expressamente com 24 pancadas de sova como castigo. Se alguém pergunta: de que maneira costumais castigar esses índios? Respondo brevemente: Como um pai castiga aos filhos que ama, assim castigamos os que merecem (SEPP, 1980, p. 149).

O que Guillery chamou de “anedota”, padre Sepp relata num tom grave, edificante e pedagógico. O índio glutão e imprevidente, após o castigo corretivo (SEPP, 1980, p. 149), redimiou-se, beijou a mão do padre e em reconhecimento teria dito as seguintes palavras: “Meu Pai, mil e dez mil vezes te agradeço que por teu castigo paternal me abriste o juízo e me tornaste no homem que antes não fui” (SEPP, 1980, p. 150). O arrependimento e a gratidão do índio é a certeza do padre/pai da necessidade da tutela.

A batalha do padre Sepp contra a inconstante dos guaranis era a mesma que os primeiros missionários jesuítas que evangelizaram no Paraguai travaram.

Nas cartas ânuas referentes aos anos de 1637 a 1639, organizada pelo padre Provincial Lupércio de Zurbano, os combates contra os antigos costumes ocupam uma parte considerável dos relatos. Tomemos um exemplo bastante ilustrativo. No “Pueblo” de “Nuestra Señora de Fé”¹¹ a situação era quase incontornável, e os padres, mesmo trabalhando duro, não viam melhorias animadoras:

Ya cerca de dos años habían trabajado los Padres desesperadamente, y todavía no se vió mejoría de costumbres, tan indomable es esta gente, tan dura de cabeza, y de tanta bajeza de carácter. No les entran consejos de los Padres. Así es espantosa entre ellos la borrachera, haciéndose un brebaje fermentado de miel silvestre aumentando su eficacia para embriagar cierta flor del campo, de donde sacan la miel las abejas. A consecuencia de esta ebriedad son frecuentes abortos, peleas, asesinatos, y a veces verdaderas batallas entre las diferentes tribus de indios (MAEDER, 1984, p. 168).

Na mesma carta, o Provincial prossegue descrevendo a difícil luta dos padres contra os costumes herdados dos antepassados:

Se aburren de la doctrina cristiana y de los misioneros, sin que por esto se desanimen nuestros Padres en su empeño de evangelizarlos.

Las mujeres de estas tierras son desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables. Al reprenderlas después nuestros Padres por estos abusos, contestan con atrevimiento: Callate, Padre, tú también harás pronto lo mismo que nosotros. Dicen además, que se marchen los Padres a buena hora, cuando no quieren conformarse con nuestras costumbres. Nosotros nunca dejaremos estas costumbres y viviremos como hemos aprendido de nuestros antepasados. Tenemos que multiplicar nuestra raza teniendo muchas mujeres (MAEDER, 1984, p. 168).

O apego aos antigos costumes e a inconstância dos indígenas dificultava o trabalho dos missionários. Padre Zurbano queixou-se dessa inconstância algumas vezes. Chegou a dizer que “nada tiene consistencia en este mundo”. Ao mesmo tempo em que mostravam disposição para ouvir as palavras dos missionários, com muita facilidade esqueciam a mensagem evangélica e voltavam às velhas práticas.

Em 1731, em visita às reduções do Tape, cem anos depois da carta do padre Zurbano, foi a vez do missionário José Cardiel registrar o “débil y

¹¹ O nome do pueblo é uma homenagem à Virgem que se encontra na Bélgica, e cuja cópia foi trazida pelos padres missionários Belgas para o Paraguai. Cartas ânuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano (MAEDER, 1984, p. 168).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guaraní “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

defectuoso entendimento” dos guarani. “Son hombres de un día”, atestou Cardiel, “no discurren las consecuencias de lo futuro”. Devoram numa única refeição o alimento que duraria até quatro meses. Desperdiçam e dão tudo o que tem: “a ese modo es el porte del indio en la providencia económica”. Ao invés da narrativa do boi e do arado, deixada por Sepp, Cardiel usa como exemplo da inconstância selvagem o “caso” dos carneiros:

Es tiempo perdido el usar largos discursos con ellos, ni razones sobre razones. Lo que aprovecha es decirles poco y muy trivial y material en sermones y confesiones, y aun en cosas materiales. Pondré un solo caso: aunque cada día me suceden a mí otros semejantes. Un Padre párroco le dio a guardar a un indio diez carneros, encargándole que cada semana trajese uno para él y su compañero. Hízolo así cinco semanas: y a la sexta vino diciendo que ya se había acabado. Díjole el cura: Cómo puede ser eso? Yo te di diez. – Es verdad, respondió. – Cada semana no has traído más que uno, y sólo cinco semanas los has traído: luego no has traído más que cinco. – Es verdad todo. Si de diez no trajiste más que cinco, quedan otros cinco. Dónde están esos? Respondió: – Tú los comiste. Volvió el Cura en toda forma: A quien de diez no le traen más que cinco, le quedan otros cinco: tú no trajiste más que cinco, etc: y siempre respondía: Tú lo comiste, después de haber concedido todo lo antecedente (FURLONG, 1953, p. 126-127).

Embora tenha se passado um século, a percepção jesuítica a respeito dos guaranis permaneceu inalterada. O que talvez se explique pela continuidade do projeto reducional e do mesmo espírito paternalista da Companhia de Jesus.

Mas não foram apenas os jesuítas que registraram essa impressão negativa sobre a personalidade fugidia dos indígenas. Cinquenta anos depois da dispersão das missões, o viajante naturalista francês August de Saint-Hilaire, em viagem pelo Rio Grande do Sul, observou entre os guaranis o mesmo traço de personalidade identificado pelos jesuítas e a completa ausência da noção de futuro. Passando pela região das missões, em 1822, registrou uma variação da “anedota”:

Os guaranis, como todos os índios, não têm nenhuma ideia de futuro: aprendem com facilidade o que se lhes ensina, mas não criam nem compõem nada. De índole dócil, obedecem sem dificuldade, mas seu caráter não têm nenhuma fixidez; vivendo só do presente, não podem ser fiéis à palavra empenhada; não possuem nenhuma elevação de alma; são estranhos a qualquer sentimento generoso; ainda menos de honra; não têm ambição, cobiça ou amor próprio. Se alguma vez economizam, é sempre por muito pouco tempo. Um guarani, por exemplo, consegue comprar, por suas economias, uma roupa que pode abriga-lo, durante longo tempo, das intempéries, mas logo depois a

trocará por uma vaca, da qual nada restará ao fim do dia (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 132).

O ponto de vista, desta vez, não é o de um jesuíta, que poderia ser qualificado como suspeito. O juízo foi emitido por uma autoridade científica, um viajante naturalista, de renome internacional e amplo reconhecimento. Ecoando os poderosos juízos emitidos por Buffon e De Pauw sobre os americanos¹², Saint-Hilaire fez um diagnóstico sombrio, pessimista e inexorável da situação em que se encontravam os guaranis. A sentença final não deixou dúvidas: “A civilização não nasceu para índios.” Imprevidentes e sem visão prospectiva, os guaranis eram, para Saint-Hilaire, comparáveis às crianças. Mas a criança, porém, desperta o interesse porquanto será homem um dia. O viajante ilustrado não vê saída para o impasse criado pelo colonialismo. Os guaranis encontram-se, pois, encurralados numa espécie de limbo evolutivo, a meio caminho entre a civilização e a selvageria. A vida na floresta não lhes é mais possível, a vida em sociedade lhes é inatingível (OLIVEIRA, 2025).

O cronista e historiador jesuíta Pablo Hernández, no início do século XX, também deixou um quadro nada lisonjeiro dos guaranis. À total incapacidade de previsão, acrescenta o estado de decadência moral em que se encontravam. O mais notável, avalia o historiador, é que nos primeiros anos de vida a criança guarani anuncia-se como uma promessa. A docilidade, a facilidade para aprender e a disposição prenunciam um “feliz desarrollo”. Mas, com tempo, com o passar dos anos, percebe-se que os guaranis estacionam e voltam para trás, “tornándose incapaces e ininteligentes como los mayores, y perdiendo también la gracia y prontitud de aprensión, se volvían broncos y adquirían la tosquedad de los demás índios”. Hernández observa os índios com os olhos de Cardiel e endossa o juízo do padre com a chancela dos “profesores del evolucionismo”. A respeito da imprevisão, nada “muestra mejor ese carácter que la descripción que él hace P. Cardiel: No hay remedio da hacerles prevenir lo futuro, de que guarden el sustento para todo el año” (HERNÁNDEZ, 1913, p. 66-67):

El mayor trabajo es hacer que hagan buena sementera: porque como el pobre índio no considera lo que há de durar el año, y su ánimo es sumamente flojo, aññado é inadvertido, con un poço que tenga, ya está más contento (...) (HERNÁNDEZ, 1913, p. 82-83).

Carlos Dante de Moraes, crítico literário e ensaísta riograndense, dedicou um ensaio ao caráter dos guaranis sob o regime missionário. Publicado em 1959, o ensaio procurava aplicar conceitos da psicologia ao estudo dos “povos primitivos”. Considerava o guarani de caráter “flutuante e incerto”, tudo nele era duvidoso e tosco. Por mais que os padres se esforçassem, afirma Dante, “jamais conseguiriam tornar o índio capaz de nutrir-se e vestir-se por seu exclusivo

¹² Sobre a visão de Saint-Hilaire sobre os americanos, e as influências de Buffon sobre o naturalista, recomendo (ROSSATO, 2007 e OLIVEIRA, 2005).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

labor e iniciativa (...). Deixados a si mesmos, sem o olhar vigilante do padre e a disciplina dos açoites, andariam nus e famintos. Não demonstravam a menor aptidão para tirar partido da terra fértil”. Quanto à criação de animais, não possuíam previdência alguma. Usou o mesmo exemplo de Guillermou para traçar um quadro sorumbático da psicologia guarani: “Comiam o boi que lhes davam para rotar o solo, assando-o no próprio arado, que servia de lenha. Das vacas leiteiras, devoravam a cria, perdendo o leite, e logo depois sacrificavam a mãe.” (MORAES, 1959, p. 27-28).

De Sepp a Guillermou, a imagem do índio inconstante destruindo o arado e devorando o boi, e as variações sobre este tema, se repetem insistentemente. A repetição da narrativa, inicialmente como passagem edificante, depois como um traço insuperável da condição “selvagem” e, por fim, como “anedota”, congela uma imagem estereotipada e a-histórica no tempo e passa a definir o caráter dos guaranis. Distintos saberes¹³, de diferentes origens, foram articulados e mobilizados para a construção e manutenção desta imagem: o saber missionário e histórico dos jesuítas, os conhecimentos do naturalista francês e o saber literário. É do cruzamento e da naturalização destes saberes que os estereótipos prosperam.

O estereótipo, principal estratégia discursiva do saber/poder colonial, fixa uma imagem do colonizado, geralmente expressa em termos excessivos, ou anedóticos, e a repete à exaustão em diferentes conjunturas históricas e contextos discursivos. A repetição descontextualizada acaba produzindo um efeito de naturalização. Os estereótipos acabam por produzir um conhecimento do outro como se fosse um negativo da imagem do colonizador. O discurso colonial, conforme o caracterizou Homi K. Bhabha, é “um aparato que acende o reconhecimento e a negação das diferenças raciais-culturais-históricas”. Sua função precípua e “estratégica predominante diz respeito à criação de um espaço para a ‘subjetividade das pessoas’ através da produção de conhecimentos em termos de a vigilância ser exercida e a forma complexa de prazer-desprazer, incitada”. A finalidade do “discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais” (BHABHA, 1992).

Alain Guillermou, numa típica leitura essencialista e colonialista, reproduziu um “discurso colonial”, de matriz jesuítica, na forma de uma “anedota”, como se fosse um dado natural do “caráter” dos guaranis, sem se preocupar em situá-lo historicamente ou mencionar a fonte. O efeito da repetição descontextualizada é a naturalização de atributos presumíveis dos guaranis à condição de traços fundamentais da sua essência e caráter. A naturalização define e autoriza uma representação sobre os indígenas que, por diferentes caminhos, encontra aderência no imaginário social e se manifesta em

¹³ O saber, como prática discursiva, é um “conjunto de funções” que articulam um dado discurso, é “o campo de coordenação e subordinação dos enunciados em que os conceitos se definem, se aplicam e se transformam” (FOUCAULT, 2012).

diferentes ambientes. Sob vários aspectos, a “anedota” do arado constituiu uma poderosa matriz discursiva que sustenta, até hoje, o imaginário corrente do índio preguiçoso e inimigo do trabalho¹⁴.

A imagem do índio indolente, preguiçoso e imprevidente, que destrói o instrumento de trabalho, que lhe garantiria a subsistência por um bom tempo, para saciar a fome, emerge num contexto histórico marcado pela presença dos missionários e pelo estabelecimento de reduções nos territórios indígenas. Já havia se passado quase um século desde a chegada dos primeiros espanhóis no Paraguai quando os jesuítas ali fundaram as primeiras reduções. Se compararmos os registros deixados pelos primeiros cronistas espanhóis, que mantiveram contato com os guaranis na primeira metade do século XVI, com os relatos dos jesuítas, as diferenças saltam aos olhos. Entre os guaranis descritos por Luis Ramírez, em 1528, e os descritos por padre Sepp, no final do século XVII e início do XVIII, vai uma grande diferença. Um retorno aos cronistas que fizeram os primeiros contatos com estes povos nos possibilita uma crítica ao velho estereótipo colonial do índio indolente e pusilânime.

O Guaraní guerreiro e horticultura das crônicas da conquista

A imagem de passividade, inconstância e docilidade atribuída aos guaranis, herdada dos tempos do colonialismo, vem sendo desmontada por pesquisadoras e pesquisadores apoiados numa leitura menos seletiva e mais criativa das fontes jesuíticas e mais atenta dos cronistas da conquista¹⁵. Essa descolonização dos saberes (SMITH, 2018) é um passo importante para quebrar os grilhões dos estereótipos e libertar os indígenas de um conjunto de representações que os desumanizam e negam o seu “modo de conhecimento”¹⁶.

Já está suficientemente demonstrado que estes povos organizaram uma complexa sociedade guerreira e que a guerra ocupava um lugar central nas relações que mantinham com os povos vizinhos. Estas características saltam aos olhos quando lemos os registros escritos dos primeiros europeus que, na primeira metade do século XVII, percorreram a América do Sul. São relatos

¹⁴ Em 2019, numa palestra aos alunos de Direito de uma universidade privada do Pará, o procurador do Ministério Público Estadual do Pará, Ricardo Albuquerque, afirmou que a escravidão de negros aconteceu no Brasil porque “índio não gosta de trabalhar”. “Esse problema da escravidão aqui no Brasil”, disse o Procurador, “foi porque o índio não gosta de trabalhar, até hoje. O índio preferia morrer do que cavar mina, do que plantar para os portugueses. O índio preferia morrer. Foi por causa disso que eles foram buscar pessoas nas tribos na África, para vir substituir a mão de obra do índio. Isso tem que ficar claro, ora!” (CARTA CAPITAL, 2019).

¹⁵ Refiro-me aos estudos de Branislava Susnik (1965), Louis Necker (1990) e Bartomeu Meliá (1988), que levantaram os primeiros questionamentos e apontaram caminhos para a crítica da passividade e docilidade guarani. Mais recentemente, apareceram os estudos de Maria Cristina do Santos (1994), Florência Roulet (1993), Dayse Ripodas Ardanaz (1984), Guillermo Wild, (2009) sobre o protagonismo e a resistência guarani à conquista espanhola e jesuítica.

¹⁶ Expressão utilizada por Célia Xakriabá para se referir ao epistemicídio colonial e ao apagamento das identidades indígenas (ANDRADE, 2021).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guaraní “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

riquíssimos em informações etnográficas sobre os povos que viviam às margens dos rios que formavam a Bacia do Rio da Prata¹⁷.

Luis Ramírez, membro da tripulação da armada comandada por Sebastián Caboto, escreveu o primeiro relato europeu sobre os guaranis (MELIÀ, 1987). A armada, que viajava sob bandeira espanhola, desviou do destino original e acabou, em 1525, chegando ao Rio da Prata. Em carta endereçada ao pai, datada de julho de 1528, Luis Ramírez informou sobre as relações amistosas que mantiveram e deixou uma nítida impressão sobre o caráter guerreiro da sociedade guarani:

Aquí con nosotros está otra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman guarenís y por otro nombre chandris. Estos andan derramados por esta tierra y pos otras muchas, como corsários, a causa de ser enemigos de todas estas otras naciones y de otras muchas que adelante diré. Son gente muy traidora, todo loque hacen es con traición. Estos señorean gran parte de esta Índia (...) Estos comen carne humana (RAMÍREZ 2007).

Outro relato de inestimável valor foi escrito pelo militar e conquistador bávaro Ulrico Schmidl, membro voluntário da expedição comercial comandada pelo *adelantado* Pedro de Mendoza ao Rio da Prata, em 1535. O relato, escrito em alemão, e posteriormente publicado em espanhol como *Viaje al Río de la Plata*, aborda os anos que o autor passou no Novo Mundo, entre 1535 e 1553. A descrição que Schmidl fez dos guaranis da Província de Lambaré deixa entrever toda uma estrutura defensiva composta de fossos e paliçadas, erigida por um povo que tinha na guerra uma das manifestações essenciais do seu modo de ser.

También hemos hallado su localidad o asiento de estos Carios sobre un terreno alto sobre el rio Paraguay. También este asiento está hecho de dos palizadas de palos en derredor o en círculo y cada poste há sido tan grueso como un hombre en la grosura y por la mitad del cuerpo, y ha estado parada una palizada a doce pasos de la outra y los postes han estado enterrados bajo tierra por una buena braza y sobre la tierra tan altos como hasta donde un hombre puede alcanzar con una tizona larga. También los Carios han tenido sus trincheras, también han hecho fosos a distancia de quince pasos de este muro o palizada tan hondos cuan altos três hombres. Dentro de éstos han clavado una Lanza de un palo duro y ésta há sido tan afilada y puntiaguda como una aguja (...) (SCHMIDL, 1938, p. 71).

¹⁷ O objetivo aqui não é explorar e analisar os relatos da conquista em profundidade. Nossa intenção é destacar algumas passagens, com informações etnográficas, e sugerir-las como um contraponto importante para a desconstrução dos estereótipos coloniais, principalmente os de origem jesuítica.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guaraní "inconstante", "infantil" e "imprevidente": arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

Oitenta anos separam a expedição de Caboto e Pedro de Mendoza dos primeiros registros jesuíticos sobre os guaranis. O guarani pintado por Ramirez, belicoso, antropófago e traidor, e a bem-organizada sociedade guerreira flagrada por Schmidl, em nada lembra o índio submisso, obediente e dócil das narrativas jesuíticas.

Um dos aspectos da cultura guarani que mais contrasta com esta imagem deixada pelos jesuítas foi a antropofagia. Os cronistas da primeira metade do século XVI observaram perplexos os rituais antropofágicos, mas foi o conquistador espanhol Cabeza de Vaca quem o detalhou com grande riqueza etnográfica, desde a captura do prisioneiro até a execução ritual. Na crônica que se convencionou chamar de “Comentários”, que registra as experiências do conquistador na sua segunda viagem à América, em 1540, encontramos a seguinte descrição:

Esta nação dos guaranis fala uma linguagem que é entendida por todas as outras castas da província e comem carne humana de todas as outras nações que têm por inimigas. Quando capturam um inimigo na guerra, trazem-no para seu povoado e fazem com ele grandes festas e regozijos, dançando e cantando, o que dura até que ele esteja gordo, no ponto de ser abatido. Porém, enquanto está cativo, dão a ele tudo o que quer comer e lhe entregam suas próprias mulheres ou filhas para que faça com elas os seus prazeres. São estas mesmas mulheres que se encarregam de tratá-lo e de ornamentá-lo com muitas plumas e muitos colares que fazem de ossos e de pedras brancas. Quando está gordo, as festividades são ainda maiores. Os índios se reúnem e adereças três meninos de seis ou sete anos de idade e colocam-lhes nas mãos umas machadinhas de cobre. Chamam então um índio que é tido como o mais valente entre eles, colocam-lhe uma espada de madeira nas mãos, que chamam de *macana*, e o conduzem até uma praça onde o fazem dançar durante uma hora. Terminada a dança, dirige-se para o prisioneiro e começa a golpeá-lo pelos ombros, segurando o pau com as duas mãos. Depois bate-lhe pela espinha e em seguida dá seis golpes na cabeça (...) Somente depois de muito bater com aquela espada (...) é que consegue derrubar o prisioneiro e inimigo. Aí então chegam os meninos com as machadinhas e o maior deles, ou filho do principal, é o primeiro a golpeá-lo com a machadinha na cabeça até fazer correr o sangue (...) enquanto estão batendo, os índios que estão em volta gritam e incentivam para que sejam valentes (...) que se recordem que aquele que ali está já matou sua gente. Quando terminam de matá-lo, aquele índio que o matou toma o seu nome, passando assim a chamar-se como sinal de valentia. Em seguida, as velhas pegam o corpo tombado, começam a despedaçá-lo e a cozinhá-lo em suas panelas. Depois repartem entre si, sendo considerados algo

como muito bom de comer, e voltam às suas danças e cantos por mais alguns dias, como forma de regozijo (VACA, 1987, p. 146-147).

Estas descrições contrastam fortemente com a imagem de docilidade e passividade frequentemente atribuída aos guaranis. Segundo os cronistas da conquista eles eram notáveis guerreiros e viviam em permanente conflito com os povos que habitavam as fronteiras dos seus territórios. Schmidl os reputou entre todos os outros como os melhores guerreiros por terra e Ramirez constatou que eram “enemigos de todas estas otras naciones” (SCHMIDL, 1938).

Os guaranis eram caçadores e coletores, mas eram também semeadores em constante movimentação no espaço em busca de melhores terras¹⁸. Praticavam uma horticultura itinerante e exploravam habilmente as terras de florestas, derrubando e queimando árvores para plantar o milho, a mandioca, legumes e outras culturas. Esta particularidade, que os diferenciava das outras etnias que viviam basicamente da caça e da pesca, também foi destacada pelos primeiros cronistas. Ulrico Schmidl exaltou a “gracia divina” por terem encontrado entre os:

[...] trigo turco o maíz y mandiotín, batatas, mandioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocaia y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas índias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas (...) También hay en divina abundancia la miedl de la cual se hace el vino; tiene también muchísimo algodón em el país (SCHMIDL, 1938, p. 60).

Estas informações permitem um bom contraponto às teses de Cardiel e Pablo Hernández. Os guaranis, imprevidentes e incapazes de semear e colher pensando no futuro, salvaram da fome com suas lavouras e reservas de

¹⁸ Os deslocamentos constantes dos guarani vêm sendo caracterizados, com base em evidências arqueológicas, como um movimento de expansão. Neste movimento de “expansão” para o sul foram ocupando os vales dos rios Uruguai, Paraná, Paraguai e afluentes, áreas quentes e úmidas, ideais para a horticultura que praticavam em meio à floresta. Estabelecendo-se em lugares que não ultrapassavam os 400 metros do nível do mar, à beira de rios e lagoas, ocuparam selvas e bosques característicos desta região subtropical. Estes deslocamentos periódicos dentro de uma área geográfica ecologicamente constante eram um traço distintivo da cultura desses povos. Este movimento de expansão pode ter sido motivado por um conjunto de fatores: um considerável aumento demográfico, fracionamento das aldeias por questões sociopolíticas, manejo agroflorestal, alterações climáticas que afetaram o equilíbrio ecológico das florestas da Amazônia e/ou por motivações mítico-religiosas (NOELLI, 1996). Os estudos de Meliá indicam que os guaranis estavam à procura da melhor terra. A terra nova que estão sempre em busca, é aquela que lhe servirá de base ecológica, que garantirá as condições mais adequadas para o desenvolvimento do seu modo de ser. Por isso, escolhiam aquelas áreas cujas paisagens, clima e características geográficas assemelhavam-se aos seus territórios originais. Os deslocamentos frequentes implicavam em novos arranjos espaciais e redefinições do território tribal, mas sempre respeitando constantes ecológicas. Logo, a mobilidade, e não a fixação territorial, era o que caracterizava a relação desses povos com o espaço. Portanto, a percepção e significação do espaço não implicavam na fixação de limites territoriais rígidos, mas no “reconhecimento tácito dos confins geográficos dos territórios de plantio, caça, coleta ou de pesca das comunidades que compõe uma dada sociedade ou sociedades vizinhas” (MELIÁ, 1989, p. 294).

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

alimento os numerosos exércitos espanhóis, e os abasteceram por quase trinta anos.

Os relatos dos cronistas capturaram imagens das práticas culturais dos guaranis antes do avanço da conquista e dos impactos da colonização sobre os territórios e o modo de vida dos povos indígenas. Antes dos franciscanos e dos jesuítas iniciarem seus trabalhos apostólicos, os espanhóis já percorriam e ocupavam estas terras há mais de oitenta anos. As guerras, as alianças militares, a exploração da mão de obra, as mestiçagens e as duras quedas demográficas alteraram significativamente a distribuição dos grupos indígenas no espaço e as suas formas de organização política. Os guaranis do tempo do padre Sepp já não eram os mesmos do tempo de Luis Ramírez. Eles já haviam passado por diversas experiências com os espanhóis que, certamente, condicionaram as respostas que deram à chegada dos jesuítas, inclusive em relação à produção de sua subsistência. Branislava Susnik observou que o abastecimento contínuo de víveres aos espanhóis nos primeiros trinta anos da conquista desintegrava a potencialidade econômica e abalava o antigo interesse pelo cultivo entre os guaranis (SUSNIK, 1965).

Além dessas mudanças na sociedade guarani provocadas pelo colonialismo, que impactaram profundamente o modo de vida e a produção da subsistência, é preciso considerar também as diferentes intenções das relações que os primeiros cronistas e os jesuítas e colonizadores mantiveram com estes povos. Os exploradores na primeira metade do XVII não vinham para evangelizá-los, convertê-los ou submetê-los ao trabalho compulsório. Os jesuítas e *encomienderos*, oitenta anos depois, chegavam para reduzi-los aos espaços, valores e instituições do colonialismo, para ocupar os territórios, explorar a mão de obra e modificar os costumes e o modo de vida tradicionais. Os grupos indígenas já abalados pelas décadas iniciais da presença espanhola encontravam-se agora presos nas malhas do colonialismo, sujeitos à exploração da mão de obra, fragilizados por quedas demográficas expressivas e com o espaço de mobilidade cada vez menor. São estas mudanças drásticas e num curto espaço de tempo que, do nosso ponto de vista, explicam as mudanças de comportamento dos guaranis descritos por Luís Ramirez daqueles que conviveram com os jesuítas.

Considerações finais

Localizar a gênese histórica de um estereótipo, e perseguir as suas manifestações em diferentes contextos, é um passo metodológico fundamental para a desconstrução das imagens poderosas que eles carregam. A jocosa “anedota” utilizada por Guíllermou para ilustrar o caráter dos guaranis, devidamente localizada, abre-nos a possibilidade de rastrear as pistas de uma linha discursiva, de matriz jesuítica-colonial, que alcançou os viajantes naturalistas do século XIX e se consagrou na historiografia e na literatura do século XX. O discurso colonial, cuja faceta mais perversa é a construção do

colonizado como incapaz e degenerado, se perpetuou nesses estereótipos que articulam uma forma sutil de dominação, muitas vezes camuflada de proteção.

O passo seguinte é encontrar informações que nos ofereçam um contraponto aos estereótipos. Nós encontramos estas informações nas conhecidas crônicas da conquista, escritas pelos primeiros espanhóis que percorreram a região do Rio da Prata na primeira metade do século XVI. Os guaranis capturados e embalsamados pelo discurso colonial, descritos como “flojos” e imprevidentes, infantis e preguiçosos, que não pensam no dia seguinte, são muito diferentes da sociedade guerreira e semeadora dos registros destes cronistas. A leitura dessas narrativas, separadas por quase cem anos e marcadas por mudanças significativas nas sociedades indígenas da região provocadas pela colonização, nos permite contestar a “anedota” de Guillery: a suposta ausência de uma visão de futuro dos guaranis talvez possa nos indicar não algum traço essencial do “modo de ser”, mas os impactos do colonialismo sobre o “modo de ser” guarani. Neste sentido, as crônicas das primeiras décadas da conquista, que flagraram o modo de vida guarani anterior à formação da sociedade colonial e à obra evangelizadora dos jesuítas, são o necessário contraponto às fontes coloniais e jesuíticas, que fixaram a imagem negativa e inferiorizada do guarani que se perpetuou na literatura e na historiografia.

Por quase quatro séculos sustentou-se a ideia de que os “dóceis” guaranis se submeteram passivamente ao regime das reduções. Foram os cronistas jesuítas, de fins do século XVII e do século XVIII, e depois os divulgadores europeus, que fixaram essa imagem. Antonio Sepp e Cardiel, como vimos, podem ser identificados como as matrizes daquilo que Ernesto Maeder chamou de “el mito de la pasividad guaraní”¹⁹. Além da incapacidade de lidar com o futuro, os guaranis do padre Sepp eram de uma doçura e de uma resignação tocantes. Aceitavam tudo sem reclamar, inclusive os castigos físicos aplicados pelos padres. Ademais, eram “tão pueris, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto, que os primeiros padres, que converteram estes povos, duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos” (Sepp, 1980, p. 144). Eram “de juízo tão curto” que não poderiam ficar fora do alcance do olhar vigilante e paternal dos padres. Ao menor descuido retornavam às antigas práticas, abandonavam os ensinamentos edificantes e, acometidos pela fome, poderiam usar o arado como lenha para assar o boi.

¹⁹ Maeder (1993) contrapõe ao mito da docilidade as hostilidades e enfrentamentos que os guarani opuseram aos jesuítas, inclusive *martirizando* vários missionários. Para o autor a propalada docilidade guarani tem matriz jesuítica, mas a melhor caracterização do mito da docilidade encontra-se na obra de Félix de Azara.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guarani “inconstante”, “infantil” e “imprevidente”: arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Gabriela Augustha. **Antropólogos indígenas propõem descolonização do pensamento para combater epistemicídio**. Universidade Federal de Minas Gerais. Arte e Acultura, 2021.

ARDANAZ, Dayse Ripodas. **Pervivencia de hechiceros en las misiones guaranies**. Folia Histórica del Nordeste. Resistência, n. 6, 1984.

BBC. **'Isso não é gente': os áudios com ataques a indígenas na pandemia que se tornaram alvos do MPF**. São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53541373>>. Acesso em: 22 jun. 2024.

BHABHA, Homi K. **A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo**. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, p. 184, 1992.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. **Figurações do outro**. Niterói: EDUSP, Abralic. Limites, Anais. V. 2, 1962.

CARTA CAPITAL. **Escravidão aqui no Brasil foi porque o índio não gosta de trabalhar**. 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/escravidaao-aqui-no-brasil-foi-porque-o-indio-nao-gosta-de-trabalhar/>>. Acesso em: 20 jul. 2023.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, p. 184-185, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios na Constituição**. São Paulo: Novos Estudos, CEBRAP. v37, n 03, 2018.

G1. **Indígenas lançam campanha contra estereótipos para o Dia do Índio: 'Não precisamos de outras pessoas para nos definirem'**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/04/19/indigenas-lancam-campanha-contras-estereotipos-para-o-dia-do-indio-nao-precisamos-de-outras-pessoas-para-nos-definirem.ghtml>>. Acesso em: 17 de jun. 2023.

GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.

HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización Social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús**. Barcelona: Gustavo Gili, Editor, Tomo II, 1913.

FOUCAULT, Michel. **Ciência e Saber**. IN: A Arqueologia do Saber. 8ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 219-220, 2012.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo De. O Guaraní "inconstante", "infantil" e "imprevidente": arqueologia de um estereótipo jesuítico/colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 184-202, set./dez. 2024.

FURLONG, Guillermo. José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación (1747). Buenos Aires: Librería del Plata. 1953.

LIPPMANN, Walter. **Opinião pública**. Tradução de Jacques A. Wainberg. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MAEDER, Ernesto. **Pasividad Guaraní? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay**. In: Congreso Internacinal de História. La Compañía de Jesus en America: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII. Córdoba (España), 1993.

MAEDER, Ernesto. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1637-1639)**. Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet, 1984.

MELIÀ, Bartomeu. **Experiência religiosa Guaraní**. In: 1989. p. 294. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MEURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÀ, Bartomeu. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos, V, A; MURARO, V, F. **O Guaraní: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, 1988.

MORAES, Carlos Dantes de. **Figuras e ciclos da história Rio-Grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1959.

NECKER, Louis. **Índios Guaranis y chamanes franciscanos: Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 7. 1990.

NOELLI, Francisco Silva. **As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi**. In: Revista de Antropologia. São Paulo: Vol. 39, n 2, 1996.

OLIVEIRA, Ancelmo Pereira de. **Discurso da exclusão na escola**. Joaçaba: UNOESC, 2002.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. **O naturalista e os selvagens: a visão de Saint-Hilaire sobre os índios guarani do Rio Grande do Sul**. Dissertação (Mestrado. Em História) - PPGH, UFSC, Florianópolis, UFSC, 2005.

PEREIRA, Marcos Emanuel. **Psicologia social dos estereótipos**. São Paulo, SP: EPU. 2002.

RAMÍREZ, Luís. Carta de Luís Ramírez a su padre desde el Brasil (1528). Edición, Introducción y notas de Juan Francisco Maura. Col. Textos de la revista Lemir, Edición eletrônica, p. 45, 2007.

ROSSATO, Luciana. **A lupa e o diário: história natural, viagens científicas e relatos sobre a Capitania de Santa Catarina (1763-18220)**. Itajaí: Editora da UNIVALI, 2007.

ROULET, Florencia. **La resistencia guarani del Paraguay a la dominación española. (1537-1556)**. Posadas: Editorial Universitaria, 1993.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974.

SANTOS, Maria Cristina dos. **Aspectos de la Resistencia Guarani**: los Proyectos de Integración en el Virreinato del Rio de la Plata. (1768-1805). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Tese de Doutorado. 1994.

SCHMIDL, Ulrico. **Derrotero y viaje al Rio de Plata y Paraguay**. Santa Fé: Instituto Social Universidad Nacional del Litoral. 1938.

SMITH, Linda. **Descolonizando metodologías**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora da UFPR, 2018.

SEPP. Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Itatiaia, 1980.

SUSNIK, Branislava. **El indio colonial del Paraguay - El Guarani coilonial I**. Asunción: MEAB, 1965.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Racismo contra povos indígenas e educação. Revista da FAEBA: **Educação e Contemporaneidade** vol.31, n.67, Salvador, jul./set, 2022.

WILD, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

VACA, Cabeza de. **Naufrágios e comentários**. São Paulo: L&PM, 1987.

VENTURI, Gustavo; BOKANY, Vilma. **Indígenas no Brasil**: demandas dos povos e percepções da opinião pública. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

Recebido em: 14/04/2024* Aprovado em: 25/05/2024* Publicado em: 31/12/2024

ROUSSEAU ATACA NOVAMENTE: “ÍNDIOS”, ANTROPÓLOGOS E OS LIMITES DA DECOLONIALIDADE

THIAGO PINHO¹

SENAI CIMATEC, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4147-6331>

RESUMO: Seguindo um rumo interdisciplinar, o objetivo desse ensaio é compreender alguns desdobramentos do pós-estruturalismo no campo antropológico, observando seus efeitos e contradições. Quais as vantagens e, principalmente, os riscos dessa linha filosófica nas mãos do antropólogo contemporâneo? Existe, talvez, algum tipo de vício ocidentalizante sendo reproduzido nas entrelinhas do seu campo de atuação? Se a resposta é positiva, como é possível contornar o problema, acolhendo uma postura realmente decolonial? Através de análises de textos etnográficos, desde a Virada Ontológica até Antropologias Vitalistas e Fenomenológicas, essa e outras perguntas devem ser respondidas, pelo menos como um aperitivo ou, talvez, um convite a futuras investigações.

PALAVRAS-CHAVE: Decolonialidade; Pós-estruturalismo; Antropologia Decolonial; Rousseau.

ABSTRACT: Following an interdisciplinary path, the aim of this essay is to understand some of the developments of post-structuralism in the anthropological field, observing its effects and contradictions. What are the advantages and, above all, the risks of this philosophical line in the hands of the contemporary anthropologist? Is there perhaps some kind of Westernizing vice being reproduced between the lines of their field of work? If the answer is yes, how can the problem be circumvented by embracing a truly decolonial stance? By analyzing ethnographic texts, from the Ontological Turn to Vitalist and Phenomenological Anthropologies, this and other questions should be answered, at least as an appetizer, an invitation to future investigations.

KEYWORDS: Decoloniality; Post-structuralism; Decolonial Anthropology; Rousseau.

¹ Thiago Pinho tem pós-doutorado em filosofia na Universidade de Innsbruck, Áustria, e também em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). É doutor em Ciências Sociais pela UFBA (Bahia, Brasil) e pela Sci-Arc (Los Angeles, EUA - Sanduíche), com estágio doutoral na UFPE (Pernambuco, Brasil). Foi professor substituto da própria UFBA nos anos de 2017, 2021 e 2022. Atualmente é professor do Centro Universitário Senai Cimatec e tutor na SPIRES (British Tutoring).

Introdução

“Nenhuma ilusão resiste ao contato prático e íntimo”
(MANN, 2010, p. 51)

Você já leu um texto etnográfico tão lindo, tão poético, tão incrível que parecia não ser real? Você já foi apresentado a um povo indígena que “coincidentemente” preencheu suas demandas políticas, científicas ou até mesmo emocionais, como se todos ali fossem uma extensão de um sonho aconchegante? Eu não sei você, mas quando se trata de etnografias, eu sempre desconfio das mais bonitas. Afinal, conheço muito bem a flexibilidade do meu campo de estudo, de todo um malabarismo retórico de áreas não-paradigmáticas, como as ciências humanas e sociais. Em outras palavras, eu não sou um biólogo, um químico, muito menos um físico. Meu laboratório não tem pipetas, condensadores e tubos de ensaio, mas palavras, conceitos e narrativas. Não me leve a mal, eu amo o que faço, nunca pensaria em mim em outro espaço de jogo, mas sempre mantenho meus dois olhos bem abertos, já que quando o assunto são as humanidades o céu é o limite. Um engenheiro pode facilmente ser criticado por suas interpretações, talvez por conta de um erro matemático específico, ou pelo mal uso de alguma viga aleatória, mas quando o assunto é o nosso território, o trajeto é um pouco incomum, pantanoso. Nós somos criaturas performáticas, criativas, o que significa um repertório infinito de ferramentas retóricas, um desfile incansável de justificativas, comparações, contrastes, hipérboles e outros detalhes estéticos.

De uma forma bem dostoievskiana, nós construímos verdadeiros palácios de cristal no mundo lá fora, sendo seus tijolos feitos de significantes, a argamassa preparada com metáforas e as vigas produzidas por certos transcendentais que asseguram a firmeza de todo o edifício. Ou seja, quando o assunto é o campo das humanidades, “prudência” não é só uma palavra solta jogada em algum dicionário antigo, mas uma meta, um horizonte, talvez até uma virtude.

Seguindo um rumo interdisciplinar, o objetivo deste ensaio é compreender alguns desdobramentos do pós-estruturalismo² no campo antropológico, observando seus efeitos e contradições. Quais as vantagens e, principalmente, os riscos dessa linha filosófica nas mãos do antropólogo contemporâneo? Existe, talvez, algum tipo de vício ocidentalizante sendo reproduzido nas entrelinhas do seu campo de atuação? Se a resposta é positiva, como é possível contornar o problema, acolhendo uma postura realmente decolonial? Através de análises de textos etnográficos, desde a Virada Ontológica até Antropologias Vitalistas e Fenomenológicas, essa e outras perguntas devem ser respondidas nessas páginas, pelo menos como um aperitivo ou, talvez, um convite a futuras investigações.

² Pós-estruturalismo é entendido, aqui, basicamente como qualquer suspeita direcionada ao que Derrida chamou de *logocentrismo*, assim como seus desdobramentos epistêmicos e ontológicos (essências, universais e identidades fixas). Embora seus próprios representantes nunca tenham se identificado com esse rótulo, da mesma forma que carregam diferenças importantes entre eles, ainda assim é possível extrair alguns pontos em comum, pelo menos dentro dos limites metodológicos desse ensaio.

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

O Antropólogo e seu progressismo reacionário

No universo “Ocidental”³, com suas democracias liberais, acompanhadas de um pacotinho de valores muito específico, povos indígenas acabam presos em um jogo bem intimidador. Quando menos esperam, quando se sentem mais vulneráveis, eles se transformam em peças em nosso tabuleiro político, seja na direita (os “índios” primitivos, preguiçosos e incapazes de produzir riqueza em seus territórios, uma ameaça ao agronegócio) ou na própria esquerda (os “índios” como corpos puros, seres místicos, exóticos, ou seja, criaturas nobres opostas a nós, ocidentais pecadores manchados pelas marcas da colonização). De qualquer forma, muitos debates decoloniais trazem sociedades indígenas em seus artigos, aulas e congressos apenas como um pretexto de crítica a tudo aquilo que os incomoda, um elemento que reforça valores democráticos, liberais e até pós-estruturantes. Nesse jogo de conveniências, “índio” não tem pele, não tem sangue, não tem vida, sendo apenas um sintoma produzido por um corpo ocidental delirante, um tipo de neurose espontânea, naturalizada. Essa “é a hora em que a ilusão reina despoticamente” (BALZAC, 2012, p. 389).

Na verdade, não importa o predicado em jogo. Não importa nem mesmo se o adjetivo na mesa seja bom ou ruim, agradável ou desagradável, o “índio” continua sendo O OUTRO em meu tabuleiro de jogo, em meus congressos com ar-condicionado ou em um barzinho com “Itaipavas” espalhadas pelo chão. Nesses espaços assépticos, digamos assim, centenas de nomes de povos tradicionais fluem das nossas bocas, assim como suas práticas, corpos, linguagens, comida, vestimenta, numa espécie de bricolagem retórica. Sou eu, criatura esclarecida, o sujeito emancipado que fugiu da caverna platônica, o único capaz de determinar quem, como e quando esse OUTRO deve ser, tudo isso na exata medida da minha expectativa. O OUTRO jamais transborda, desafia, frustra, já que nunca foi real, muito menos palpável, mas uma reconstrução conveniente em arranjos ocidentalizados. Essa criatura desencarnada é uma poderosa arma em nossos campos de guerra epistêmicos, como se fossem explosivos ou bazucas nas mãos de sociólogos e filósofos.

Embora seja apaixonado pelo antropólogo britânico Tim Ingold, e quem me conhece sabe disso logo de cara, algumas de suas análises são um pouco questionáveis, suspeitas. Sua inclinação espontânea a debates filosóficos, assim como suas “especulações” políticas de um progressismo quase pós-estrutural, levanta algumas dúvidas pelo caminho, ao menos com o leitor mais experiente. Ao longo de toda sua carreira, Ingold atravessou três grandes momentos. O primeiro, o marxista, onde o conceito principal era “produção”; o segundo, o heideggeriano, e seu “habitar” enquanto verbo encharcado de fenomenologia e, mais recentemente, numa espécie de virada vitalista, temos a terceira fase deleuziana e seu conceito de “linhas”. O mais interessante é que a cada nova fase Ingold encontrava “por coincidência” povos conectados com seu posicionamento teórico e político, ou seja, povos

³ Segundo Edward Said, “Ocidental” significa um conjunto específico de valores e narrativas e não simplesmente uma área geográfica do globo.

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

marxistas, depois heideggerianos e, por último, sociedades deleuzianas. Por exemplo, em sua etapa mais recente, Ingold afirma, em seu livro “Being Alive”, o quanto povos como os Koyukon, no Alaska, não carregam em suas línguas substantivos, mas sim verbos, ações. Em vez de falar “peixe”, eles dizem “o animal que nada”. Segundo Ingold, isso indicaria sociedades contrárias a conceitos como essência e substância, um mergulho em um mundo fluído e descentrado, “coincidentemente” rizomático, “coincidentemente” deleuziano. Sem dúvida, essa etnografia (na verdade, emprestada de outros antropólogos) é muito interessante, na fronteira do poético, mas eu tendo a desconfiar das conclusões ao longo do caminho, principalmente, porque a cada página os Koyukon aparecem como O OUTRO, o oposto das práticas “rígidas”, “desprezíveis” e “essencializantes” dos ocidentais⁴.

Muitos antropólogos, como Adolf Jensen, Iracema Dulley, Brian Morris também compartilham da minha suspeita. Segundo eles,

[...] a chamada Nova Etnografia Melanésia (Marilyn Strathern e Roy Wagner) apresenta semelhanças impressionantes com as ideias teóricas centrais associadas aos filósofos pós-estruturalistas, incluindo Derrida e Deleuze (tradução minha, HOLBRAAD and PEDERSEN, 2017, p. 182).

Essa matriz “rousseauniana”, temperada de pós-estruturalismo, sempre despertou em mim um certo grau de desconfiança, comprovando uma das teses mais importantes da Gramatologia do próprio Derrida: “Rousseau continua como uma sombra inescapável nas ciências humanas”⁵. Até o próprio Lévi-Strauss escorregava nesse território rousseauniano, ao dizer que “o principal papel da escrita, como meio de comunicação, é permitir que outros seres humanos sejam escravizados” (tradução minha; Lévi-Strauss apud Derrida, p. 130). Segundo ele, as tradições orais, interpretadas como reservatórios de criatividade e coletivismo, foram todas corrompidas por um novo padrão de significantes, agora personificados na escrita com sua estrutura de linguagem rígida, autoritária e fria. Segundo Lévi-Strauss, a linguagem oral é dinâmica, afetiva, enquanto a escrita carrega uma frieza e um distanciamento típicos da pretensão europeia. O “bom selvagem” parece nunca sair de moda, já que apenas ganha contornos diferentes dependendo do momento histórico e de outros recortes específicos. Em outras palavras, o sorvete é o mesmo, da mesma marca, embora os sabores tenham outros tons: estruturalistas, pós-estruturais, culturalistas, decoloniais, anarquistas, vitalistas.

⁴ “No Ocidente, estamos acostumados a pensar nos animais como ‘coisas vivas’, como se a vida fosse uma propriedade interna de uma classe de objetos considerados ‘animados’ e que os faz agir de maneiras específicas. Na ontologia Koyukon, **ao contrário**, cada animal é a instanciamento de uma forma particular de estar vivo - uma concentração de potencial e um local de crescimento em todo aquele campo de relações que é a própria vida” (INGOLD, 2011, p. 170) “[...] Os nomes dos animais, portanto, não se referem a classes de objetos, pois no mundo Koyukon não há objetos propriamente ditos para classificar. Eles se referem, em vez disso, a modos de vida” (Tradução minha e destaque meu. INGOLD, 2011, p. 170).

⁵ É possível até falar de uma “era de Rousseau” (DERRIDA, 1976, p. 97).

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

Na verdade, antes mesmo do próprio Rousseau, Montaigne no século XVI já revelava os sintomas dessa nostalgia ocidentalizada, dessa forma mais sutil de colonização. É possível até enxergar traços de uma escrita etnográfica em seu “Ensaio”, assim como alguns deslizes ainda reproduzidos pelo antropólogo contemporâneo. Ao falar dos povos tradicionais, Montaigne não poupou palavras, muito menos elogios, descrevendo todos como criaturas superiores, privilegiadas em suas simplicidades, enquanto nós, ao contrário, estaríamos corrompidos pela ciência, tecnologia e política.

É uma nação [...] em que não há nenhuma espécie de comércio, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum termo para magistrado nem para superior político, nenhuma prática de subordinação, de riqueza, ou de pobreza, nem contratos nem sucessões, nem partilhas, nem ocupações além do ócio, nenhum respeito ao parentesco exceto o respeito mútuo, nem vestimentas, nem agricultura, nem metal, nem uso de vinho ou de trigo. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, difamação, perdão são desconhecidas [por eles] (MONTAIGNE, 2010, p. 222-223).

“Mas, Thiago, como saber se uma certa etnografia tem um grau razoável de confiabilidade?”, pergunta o leitor curioso na esperança de alguma resposta. Existe um teste, caso você queira aplicar na sua casa: toda vez que na página 20 um antropólogo fala de um povo tradicional com toda uma empolgação revolucionária e na página 21 usa frases como “mas no ocidente é o contrário ou o oposto”, desconfie rápido, não continue a leitura de forma descuidada. Por exemplo: Em seu livro “Being Alive”, Ingold usa termos relacionados ao mundo Ocidental, como “Ocidente” e “moderno”, em torno de 150 vezes, quase uma palavra por página. Seriam os povos tradicionais em seus capítulos apenas pretextos que reforçam seus medos, frustrações e queixas enquanto criatura ocidentalizada? Existe algum traço de culpa pelo passado colonial que justifique essa autodepreciação? Algum prazer embutido acompanha esse processo de autoflagelamento retórico, um mais-gozar lacaniano, talvez? Nós temos aqui diante dos nossos olhos um novo tipo de colonizador, diria Žižek, diferente daquele clássico, opressivo, sufocante, ou seja, o superego tradicional. Contemplem agora “o colonizador culpado”, uma nova espécie no horizonte das democracias liberais e seus circuitos identitários, uma mistura curiosa entre ciência, política e desejo. Como forma de combater o superego tradicional, aquele repressivo com seus predicados inferiorizantes, o novo colonizador inverte a estrutura de predicação, como se esse movimento fosse uma implosão revolucionária.

Por mais agradáveis que sejam os adjetivos dos antropólogos quando se referem aos povos tradicionais, esse OUTRO continua sendo um outro para mim, o ocidental, dentro das minhas demandas. No fundo, o gesto colonizador não está no predicado em jogo, mas na própria estrutura de predicação, sufocando corpos concretos dentro de expectativas convenientes, sejam elas boas ou ruins, democráticas ou autoritárias, egoístas ou coletivas.

Por etnocêntrico, não me refiro a uma rejeição arrogante da outra cultura como inferior [...] mas - de uma forma que é ao mesmo tempo mais complexa e mais perturbadora - como os sentimentos positivos, respeitosos e de admiração pelo "outro" podem estar enraizados em perspectivas irrefletidas e culturalmente codificadas (Tradução minha, CHOW, 1991, p. 4).

O OUTRO se torna um prolongamento de mim mesmo, quase um sintoma da minha própria experiência em um mundo bastante ocidentalizado. Não importa se o adjetivo é "bonito" ou "feio", "estúpido" ou "inteligente", "preguiçoso" ou "nobre", nem mesmo importa as intenções nos seus bastidores, já que todos fazem parte de um único sistema de expectativas, um único pretexto. Na esperança de superar dualismos ocidentais, como "natureza e cultura", "humano" e "animal", "físico" e "místico", ironicamente novos dualismos são criados no processo, produzindo dois mundos irreconciliáveis, duas ontologias intransponíveis: "materialismo ocidental" x "perspectivismo ameríndio", "substancialismo ocidental" x "devir ameríndio", "antropocentrismo ocidental" x "ambientalismo ameríndio", "egoísmo ocidental x coletivismo ameríndio", além de milhares de outros que brotam de conversas acadêmicas. Se fossem usadas de forma metodológica, como apenas recursos provisórios em uma pesquisa específica, nada mais do que instrumentos flexíveis e pouco pretensiosos, os dualismos não carregariam nenhum tipo de problema. O obstáculo começa quando levam a sério, completamente reificados por filósofos e antropólogos.

Rey Chow, filósofa pós-colonial e estudiosa da cultura chinesa, menciona vários pensadores no ocidente que romantizaram a China em seus escritos, tornando ela uma espécie de contraponto aos "pecados" ocidentais, como aconteceu com o próprio Derrida, Sartre, Kristeva⁶ e todo um tipo de flerte com o maoísmo ao longo das décadas de 60 e 70. Existe um jogo retórico envolvido, uma tentativa bem contorcionista de justificar a presença desse OUTRO como pretexto de crítica. Ou seja, a China aparece, principalmente sua linguagem ideográfica, como o oposto do logocentrismo dos povos ocidentais, o que significa uma abertura maior ao feminino e até a práticas progressistas. Esse tipo de interpretação, segundo Rey Chow, retira a complexidade e até contradições do objeto estudado, ao mesmo tempo que gera um tipo de espantalho conveniente, na exata medida da minha demanda. É quase como um indivíduo de cidade grande imaginando o campo ou uma fazenda depois de um longo dia de trabalho em meio a um trânsito absurdo. Essa experiência meio nostálgica quase sempre retira do outro lado qualquer grau de dissonância, ao se concentrar em características convenientes no momento, como o som dos pássaros, o ritmo dos rios e a serenidade dos animais, enquanto mosquitos, lama, cobras e toda uma série

⁶ "O livro de Kristeva sobre as mulheres chinesas nos mostra como a tática sedutora de 'feminilizar' outra cultura na tentativa de criticar o discurso ocidental na verdade repete os mecanismos desse discurso e, portanto, não pode ser uma alternativa a ele" (Tradução Minha. CHOW, 1991, p. 32).

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: "índios", antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

de obstáculos e frustrações é simplesmente jogada debaixo do tapete, evitando o que Festinger (1957) chamou de “dissonância cognitiva”.

Essa forma rousseauiana de pensar, o que muitas vezes chamo de “colonialismo light”, retira do outro um potencial autônomo, inclusive autonomia como frustração, resistência. Grupos tradicionais são interpretados como crianças inocentes, incapazes de qualquer tipo de dano, a não ser que criaturas e forças externas participem. Esse gesto, ao invés de ser algo positivo e nobre, como muitos querem acreditar, ganha um tom de extrema arrogância, retirando do outro a chance de uma responsabilidade moral. “Eles são a natureza pacífica, nobre e inocente, enquanto nós somos a perversão tecnológica, científica e civilizatória, apenas criaturas amaldiçoadas expulsas do paraíso, dessa mãe natureza”. Esse gesto de autodepreciação nada tem de ingênuo, muito menos gentil, já que coloca em nós o peso da liberdade e, por consequência, o erro, a falha e o pecado. Ao não reconhecer as crises e problemas internos de sociedades originárias, representando todas como grupos purificados, extraímos deles a própria esfera da autonomia⁷. Segundo Žižek, o maior gesto decolonizador hoje é permitir ao outro a possibilidade de ser mau, de errar por conta própria, ao mesmo tempo que desafia minhas expectativas, sejam elas teóricas ou práticas.

A democracia ontológica, o pós-humanismo e os liberais

Graças a uma abertura pós-humanista instalada nas últimas décadas, um campo de complexidade brota da superfície acadêmica, incluindo novas agências, corpos, histórias, algo muito além do sufocante modelo humanoide e seus traços colonizadores. Até aqui tudo parece maravilhoso, não é? Libertos da gaiola humanista, com seu humano como transcendental inevitável, finalmente alcançamos um tipo de pluralismo tão esperado, com consequências políticas, epistêmicas e ontológicas interessantes. Essas novas ontologias liberais que aparecem nos últimos tempos na antropologia, concentradas na agência dos indivíduos em seus múltiplos circuitos, sejam eles humanos ou não-humanos, parecem celebrar uma vitória. Fukuyama nunca imaginou que o avanço das democracias liberais seria tão eficiente, tão difundido, tão implícito. Princípios como *pluralismo* e *diversidade*, além da própria fuga de modelos verticalizados, sólidos e universalizantes, deixaram de ser ramos da árvore política, simples pacotes em um certo registro histórico e cultural, e se transformaram em princípios ontológicos, uma espécie de substrato nas profundezas da própria realidade⁸. Esse pós-humanismo é uma consequência, de certa forma, do que chamei de ontologias liberais, sendo duas faces de uma mesma moeda. Mesmo com todas as diferenças entre as várias tradições de pensamento, e até mesmo os constantes conflitos entre suas premissas, elas tendem a

⁷ “elevar o outro exótico a uma posição de uma divindade indiferente é estritamente igual a tratá-lo como merda” (Tradução minha; ŽIŽEK, 2010, p. 25).

⁸ “podemos nos beneficiar de um pluralismo ontológico que nos permite povoar o cosmos de uma forma um pouco mais rica e, assim, iniciar a comparação de mundos, pesá-los, de uma maneira mais equitativa” (Tradução minha. LATOUR, 2013, p. 21).

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: “índios”, antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

1) conceber um mundo aberto a qualquer entidade 2) conceber que não existem graus de diferença entre as entidades, que todas elas são igualmente o que são. Esse projeto ontológico acolheria todas as entidades sem discriminá-las. Poderíamos, portanto, qualificá-la como "liberal" (Tradução minha; GARCIA, 2014, p. 2).

Sem dúvida, é interessante os avanços desse tipo de democracia ontológica instalada, desse liberalismo ontologizado, com consequências políticas muito importantes, mas observamos o mesmo ritmo de sempre nos bastidores, a clássica tentativa de compreender o outro como um simples prolongamento do nosso próprio território.

Muitos antropólogos consideram o *animismo* de certas sociedades indígenas como um suposto testemunho de uma democracia ontológica, um espaço sem distinções entre humanos, animais, espíritos e objetos, um tipo de indiferenciação quase pós-estruturante. Embora popular nos últimos anos, como na filosofia antropológica inglesa e francesa, essa interpretação carrega algumas falhas ao longo da sua superfície bem intencionada. Nesse sentido, ela não avalia os contornos empíricos de grupos concretos, despencando em modelos genéricos e praticamente inúteis, a não ser como armas políticas de reivindicação de direitos. Por exemplo, na sociedade Cuna, de acordo com Lévi-Strauss, tudo contém *purba*, uma espécie de alma, ou melhor, uma energia vital que percorre cada centímetro da realidade. Sem dúvida, o humano é descentrado nesse modelo cosmológico, como é muito comum em arranjos animistas, mas isso não significa que todos os entes compartilham de uma equivalência ontológica. Por algum motivo, muitos filósofos, ao menos quando se aventuram em águas antropológicas, tendem a fazer essa leitura "liberal" de grupos tradicionais, como acontece com Donna Haraway, Brian Massumi e Boaventura de Sousa Santos. Segundo Viveiros de Castro⁹, "devemos lembrar, acima de tudo, que se existe uma noção ameríndia virtualmente universal, é a de um estado originário de indiferenciação entre humanos e animais, descrito na mitologia" (tradução minha; CASTRO, 1988, p. 471). Aparentemente corpos ocidentalizados reproduzem dualismos e hierarquias em seus circuitos ontológicos, além de conflitos constantes e esquemas de dominação, enquanto outros povos acolhem uma esfera pós-humanista, horizontalizada e cooperativa.

Quando mergulhamos em detalhes etnográficos, dentro das fronteiras da sociedade Cuna, esse cenário horizontalizado parece se dissolver aos poucos diante dos olhos do filósofo. Nesse sentido, a *purba* de uma planta não tem o mesmo nível de importância que a *purba* de um jaguar, assim como humanos não são equivalentes a espíritos ou deuses, o que significa uma hierarquia ontológica muito clara, além de uma matriz causal muito bem estabelecida, ao invés de algum modelo descentrado de múltiplas

⁹ Embora algumas vezes compartilhe do que chamei de "ontologias liberais", "encontrando a verdade deleuziana em universos indígenas" (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 182), Viveiros de Castro não nega a existência de sistemas ontológicos diferenciados, e até hierárquicos, nessas sociedades. O perspectivismo ameríndio contextualiza certos dualismos, desequilíbrios e tensões, ao invés de eliminar completamente seus traços.

PINHO, Thiago. Rousseau ataca novamente: "índios", antropólogos e os limites da decolonialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 203-216, set./dez. 2024.

causalidades. Na batalha cósmica que atravessa as circunstâncias, *Muu*, a deusa da fertilidade, e o *xamã*, com seus poderes mágicos, não carregam em si qualquer traço de contingência, muito menos alguma abertura pós-estruturante. O tabuleiro de forças é muito claro, da mesma forma que a legitimidade das peças em jogo. O descentramento do humano, em um registro animista específico, não implica em algum tipo de democracia dos objetos, muito menos em alguma espécie de cenário rizomático de infinitos vetores causais.

Povos originários são progressistas?

Da mesma forma que outras minorias, os povos indígenas fazem parte do repertório do progressismo, figuras indispensáveis em conversas, propagandas, aulas e livros, mas eles próprios são progressistas em suas práticas cotidianas? Sem dúvida, mulheres cis, negros, trans e muitos outros grupos militantes nas nossas democracias liberais compartilham de um certo pacote de valores, seja a ideia do indivíduo como instituição soberana, passando por um entendimento de um mundo contingente e aberto a debates, inspeções e remodelagens, até premissas mais técnicas, como a separação entre o campo político e a esfera religiosa. Por outro lado, grupos indígenas não compram esse pacote de expectativas, a não ser quando se aproximam de circuitos ocidentalizantes, como universidades e partidos políticos. No universo antropológico decolonial, populações indígenas não são apenas protegidas pelo discurso progressista, o que é completamente necessário diante dos seus massacres constantes, mas elas próprias são interpretadas nesses termos, o que gera em antropólogos e filósofos todo um malabarismo retórico na tentativa desse encaixe, desse rótulo.

Quando menos se espera, traços anarquistas, marxistas, vitalistas, pós-estruturais, fenomenológicos, pragmáticos e de qualquer outro progressismo do momento, são lançados sobre os originários, redefinindo suas práticas dentro desses moldes. Termos como *descentramento*, *pluralismo*, *diversidade*, *performance*, *corpo*, *contingência*, *fluidez*, *rizoma*, *deixar*, *não-binarismo*, *transgeneridade* e milhares de outros termos progressistas parecem simples extensões de grupos como os lanomâmis em Roraima ou os Cuna no Panamá. Mas as coisas são simples assim? Sem dúvida, todas essas palavras e valores são importantes, ninguém diria o contrário, mas não é esse o meu ponto aqui. Eles podem mesmo ser encontrados em sociedades tradicionais ou carregam algum grau de interferência externa que merece um instante de reflexão? Faz sentido enquadrar povos originários dentro das nossas definições de política e mundo? Qual o papel da antropologia nesse campo tão complexo? Ela deve voltar às origens malinowskianas de uma etnografia quase positivista, um compromisso simplesmente descritivo e “neutro”? Devemos também esconder nossos diários etnográficos na esperança de preservar um senso de credibilidade no que é falado e escrito por nós? Em outras palavras, quando o

assunto é o papel político da antropologia, até onde podemos seguir ou interpretar? Até onde é o nosso “longe demais”?

O cientista, o político e o cuidado metodológico

Quando antropólogos reconhecem o recorte político e os contornos de pesquisa em seus trabalhos etnográficos, não existe, de fato, nenhum problema. Por exemplo, Viveiros de Castro decide focalizar suas energias no Xamã do povo Araweté, uma figura com poderes mágicos e, por isso, capaz de implodir certas fronteiras e dualismos, como natureza e cultura, homem e mulher, sagrado e profano. Como bem disse Lévi-Strauss em sua “Antropologia Estrutural”, a experiência do Xamã não representa sociedades como um todo, já que ele acessa uma zona meio inconsciente onde apenas esse “líder religioso” é capaz de circular. De qualquer forma, Viveiros de Castro deixa claro suas intenções como autor decolonial, fazendo um recorte que atende aos seus interesses, o que torna sua etnografia muito mais sincera. Sem dúvida, esse recorte não é uma construção psicológica do antropólogo, muito menos um delírio da sua cabeça progressista, mas um trabalho diplomático entre ele e o povo estudado. Resumindo... uma etnografia não é algo subjetivo nem objetivo, ela é uma mistura dos dois. Desde que reconheçam essas características, em uma trajetória política e metodológica muito específica, não existe nenhum problema no horizonte. Em sua própria análise, Viveiros de Castro é muito transparente sobre suas filiações teóricas e o impacto delas em seu próprio campo de estudos. Segundo ele, a sua ideia de “perspectivismo ameríndio”

[...] deve ser desenvolvida por meio de uma interpretação fenomenológica plausível das categorias cosmológicas ameríndias, que determinam as condições constitutivas dos contextos relacionais que podemos chamar de 'natureza' e 'cultura' (tradução minha. CASTRO, 1988, p. 470).

Claro que essa atitude de prudência metodológica é rara, principalmente porque a maioria dos antropólogos decoloniais ainda acredita revelar essências sufocadas pelo Ocidente. Nesse esquema rousseauiano, o compromisso da antropologia é apenas trazer à tona a verdade desses povos opostos a nós, os ocidentais manchados pelo pecado. Enquanto eles acessam o mundo de forma direta, imediata, ou seja, como de fato é, nós estaríamos presos em construções teóricas, epistêmicas e práticas ocidentalizadas. Mas e se as coisas não forem tão simples assim? E se, da mesma forma que nós, os povos originários também são atravessados por contradições, crises, incoerências e falhas? E se essa for a característica de todas as sociedades humanas neste planeta e não apenas um desvio de pecadores ocidentalizantes?

Para ser franco, embora a Virada Ontológica me incentivasse a privilegiar o fato de que nunca entenderei completamente

as concepções melanésia e a agir como se essas concepções fossem simplesmente determinantes da realidade, decidi privilegiar o fato de que meus interlocutores melanésios deixavam claro que também não entendiam a realidade; que ninguém nunca vai conseguir entender o mundo completamente e que isso nos dá algo para conversar. Isso também oferece a nós a oportunidade de desestabilizar as ideias uns dos outros de uma forma genuinamente dialógica (tradução minha. GRAEBER, 2015, p. 28).

Rituais são instituições poderosas em cosmologias originárias, ferramentas indispensáveis na vida cotidiana, garantindo ao máximo um senso de previsibilidade e coerência. Apesar disso, o mundo permanece cercado de perigos em cada brecha, em cada esquina. “Rituais reconhecem o potencial da desordem” (DOUGLAS, 1966, p. 95), sem dúvida, embora constantemente ameaçados por um mundo que não apenas implode as expectativas dos ocidentais com seu materialismo cético e bifurcado, mas também dos próprios nativos. Mesmo com um investimento de energia astronômico, distribuído em 24 horas de intensa dedicação, ainda assim conflitos, crises e contradições fazem parte da superfície de qualquer arranjo ontológico, não importa sua origem. Reconhecer essa complexidade é a maior meta quando o assunto são debates éticos, não apenas dentro das fortalezas acadêmicas. Embora Rousseau ofereça ferramentas políticas eficientes, na medida em que romantiza seu objeto de proteção e confere a ele uma aura impenetrável, a longo prazo esses esforços revelam uma forma mais suave de colonialismo, apenas uma mudança de predicados, mas nunca uma recusa da própria estrutura predicativa.

Conclusão

Sociedades Arawetés, Cunas, Pueblos, Koyukons, Ianomâmis, Xavantes, e milhares de outras espalhadas pelo globo, não são simples peças dentro das nossas democracias liberais, muito menos pretextos que reforçam nossa cadeia argumentativa. Estamos falando aqui de corpos concretos, de pessoas de carne, osso e sangue, figuras com trajetórias próprias, incluindo atitudes que podem até frustrar a sensibilidade dos conservadores e progressistas do nosso mundo. O que fazer com esse OUTRO concreto, recalcitrante? Quando meu vizinho me incomoda com sua presença divergente, fora das minhas expectativas, rotina e horários, o que posso fazer? Não seria esse o grande desafio ético dos nossos tempos? Ou seja, não lidar com abstrações, o que é sempre fácil e confortável, mas com corpos reais que gritam, choram, mentem, riem, falam, oram, xingam, fofocam, temem.

Tanto mais amo a humanidade em geral, quanto menos amo as pessoas em particular, como indivíduos. Muitas vezes tenho sonhado apaixonadamente em servir à humanidade, e talvez tivesse verdadeiramente subido ao calvário por meus semelhantes, se tivesse sido preciso, muito embora não

possa viver com ninguém dois dias no mesmo quarto. Sei-o por experiência. Desde que alguém está junto de mim, sua personalidade oprime meu amor-próprio e constrange minha liberdade. Em 24 horas, posso mesmo antipatizar com as melhores pessoas, uma porque fica muito tempo na mesa, outra, porque está resfriada e só faz espirrar. Torno-me o inimigo dos homens, apenas se acham eles em contato comigo. Em compensação, invariavelmente, quanto mais detesto as pessoas em particular, tanto mais ardo de amor pela humanidade em geral (DOSTOIÉVSKI, 1970, p. 54).

Em termos mais específicos, quando eu descubro em minha jornada antropológica que certas sociedades lanomâmis ainda praticam o infanticídio, ou que o povo Cuna mantém um dualismo de gênero bem justificado em termos místicos, ou os Koyukon não funcionam na base de uma democracia, ou que os Araweté não defendem nosso construcionismo social e nossa hermenêutica da suspeita, ou que os Pueblo recusam acreditar na privatização da fé (eu tenho meu deus e você tem o seu), ou que os Maori não compram a ideia de uma verdade relativa e múltipla (ou seja, também privada), como eu devo seguir? Quando o OUTRO com sua materialidade transbordante aparece, o que eu devo fazer? Como disse antes, esse é o verdadeiro desafio ético e decolonial, quando o OUTRO é o OUTRO, e não apenas um EU disfarçado.

Referências bibliográficas

BALZAC, Honoré. **A comédia humana: estudos de costumes: cenas da vida privada**. São Paulo: Globo, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism**. The Journal of the Royal Anthropological Institute 4, no. 3, p. 469-88, 1998.

CHOW, Rey. **Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East**. London: University of Minnesota Press, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. United States, The Johns Hopkins University Press, 1976.

DOUGLAS, Mary. **Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo**. London: Routledge, 1966.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov**. São Paulo: Editora abril cultural, 1970.

FESTINGER, Leon. **Teoria da dissonância cognitiva**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1957.

GARCIA, Tristan. **What is something? An Introduction through Modernity to the Ontology of Form and Object**. Scotland: Edinburgh University Press, 2014.

GRAEBER, David. **Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro**. In: Hau: Journal of Ethnographic Theory, v. 5, n. 2, p. 1–41, 2015.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The Ontological Turn: An Anthropological Exposition**. Cambridge: University Printing House, 2017.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on movement, knowledge, and description**. Abingdon, Ed. Routledge, 2011.

LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts London, England, 2013.

MANN, Thomas. **Travessia marítima com Dom Quixote**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Living in the End of Times**. London: Verso, 2010.

Recebido em: 04/04/2024* Aprovado em: 22/06/2024* Publicado em: 31/12/2024

CONTINUIDADES INDÍGENAS¹

ALBAN BENSA²

CLÉMENTINE MARÉCHAL (TRADUTORA)
IEB, BRASIL

RESUMO: *O presente artigo é a tradução ao português do Prefácio que o autor escreveu em 2022 para apresentar, ao público francófono, o livro do antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira, intitulado La naissance d' une nation. La formation de altérités au Brésil, publicado em Paris pelas Éditions de l' IHEAL. No texto, Alban Bensa apresenta uma leitura rigorosa e profunda da mencionada obra, destacando o trabalho de antropologia crítica e engajada que permite a reconstrução do importante papel - e protagonismo - dos povos indígenas na história do Brasil. Nesta caracterização, Bensa aproveita a oportunidade para expor algumas das suas mais importantes concepções sobre a antropologia, a história, a política e o poder.*

PALAVRAS-CHAVE: *Tradução, antropologia, povos indígenas, história, Brasil.*

ABSTRACT: *This article is the translation to Portuguese of the Preface that the author wrote in 2022 to present, to the French-speaking public, the book by Brazilian anthropologist João Pacheco de Oliveira, entitled La naissance d' une nation. La formation de altérités au Brésil, published in Paris by Éditions de l' IHEAL. In the text, Alban Bensa presents a rigorous and in-depth reading of the aforementioned work, highlighting the work of critical and engaged anthropology that allows the reconstruction of the important role - and protagonism - of indigenous peoples in the history of Brazil. In this characterization, Bensa takes the opportunity to expose some of his most important conceptions about anthropology, history, politics and power.*

KEYWORDS: *Translation, anthropology, indigenous peoples, history, Brazil.*

¹ Publicação original: BENSA, Alban. Continuités autochtones. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. La naissance d' une nation. La formation des altérités au Brésil. Paris, Éditions de l' IHEAL, 2022.

²Alban Bensa (1948-2021) foi um antropólogo francês especializado em Nova Caledônia e especialmente no Povo Kanak, com quem trabalhou colaborativamente por quase 50 anos. Foi Professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e Diretor do Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux (IRIS). Publicou dezenas de artigos, quatro coletâneas e sete livros entre os quais destacam: Chroniques Kanak: l'ethnologie en marche (1995), El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica (2006) e Después de Lévi-Strauss: por una antropología de escala humana (2010).

Esta obra³ aborda a formação da nação brasileira. Mas as questões que levanta vão além deste país para interpelar a antropologia e a sociologia contemporâneas no seu conjunto. É por isso que aceitei a demanda, da qual João Pacheco me honrou, de redigir este prefácio. Minhas preocupações metodológicas e teóricas, aliadas a uma longa experiência da Oceania colonial francesa na Nova Caledônia, sem dúvida limitaram meu despaçamento à leitura desta soma⁴. No entanto, as perspectivas metodológicas, comparatistas e generalistas que abre não pararam do início ao fim de estimular minha reflexão. Queria, então, compartilhar o efeito fortalecedor desta leitura.

João Pacheco de Oliveira relativiza as crenças sábias e políticas que dizem respeito às populações autóctones, neste caso, no Brasil. Este livro rompe, então, com os subterfúgios que têm como ponto comum fazer desaparecer os indígenas, empurrando-os na alteridade ou na selvageria absoluta. Ao contrário, ele restabelece a importância dos indígenas no nascimento do Brasil enquanto nação e demonstra que a interdependência pragmática e ambivalente entre colonizadores espoliadores, e colonizados sobreviventes, prevaleceu na medida em que avançava à frente da colônia. Através destas relações de dominação de uns para explorar e a resistência dos outros para sobreviver, se foram pouco a pouco esculpindo, mais embaixo da escala social, vínculos de trabalho, vizinhança e família. Desta imbricação, constantemente atravessada pela ideologia colonial desigual, nasceu um espaço social intermediário, ocupado por uma população, ao mesmo tempo misturada, no que se tornou a trama de uma mesma nação, diversificada, no que ela possa se dar a ver como a combinação de numerosas identidades.

João Pacheco de Oliveira tece novamente, desta maneira, os vínculos esquecidos da nação brasileira a seus indígenas, propondo “uma outra leitura dos primeiros episódios da história do Brasil, que se apoiaria nas perspectivas e estratégias das populações autóctones, primeiras coletividades submetidas na história da construção colonial”.

Este livro, a partir de situações precisas integradas a uma reflexão mais geral, introduz novamente os indígenas na história cidadã, ao mesmo tempo em que destaca o quanto os portugueses e a ideologia “civilizadora” fizeram tudo para empurrá-los fora da história do Brasil, inclusive a da escravidão. Porque, segundo a América portuguesa, que se tornou o Brasil independente no dia 7 de setembro 1822, o indígena podia ser apenas “selvagem” ou vassalo, sem que nenhuma mestiçagem entre portugueses e indígenas fosse reconhecido, enquanto o entre portugueses e negros tinha o direito de ser citado, sem dúvida porque esta mistura participava à história querida pelos colonizadores.

O que se tornará finalmente o Brasil era, porém, uma terra inteiramente ocupada pelos ameríndios e que os portugueses tentaram eliminar para tomar seu lugar. A questão colonial é então constitutiva da nação, no que sua gênese e sua história supõem, explica João Pacheco de Oliveira, “a destruição

³ João Pacheco de Oliveira. *La naissance d' une nation. La formation des altérités au Brésil*. Paris, Éditions de l' IHEAL, 2022.

⁴ BENSÁ, Alban. *La fin de l' exotisme, essais d' anthropologie critique*, Anacharsis, Toulouse, 2006 [rééd. Poche, 2012]; *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel, 2010.

cotidiana e sistemática das heterogeneidades e das autonomias” (p.28). A nação estatal não saberia, de fato, se incomodar de conjuntos sociais já constituídos, mais ou menos autônomos, e, eventualmente, ligados entre eles no seio de instituições flexíveis que não fazem da fronteira um princípio político, mas que privilegiam as relações flutuantes com saídas incertas como as da troca e do conflito. Integrando o indígena na história nacional, João Pacheco de Oliveira interroga a questão dos limites da etnicização. Ele mostra o emaranhado de situações onde o indígena atua como dominado cultural e simultaneamente como dominado cidadão brasileiro, indígena em resistência e trabalhador recalcitrante.

A ideia de mundo fechado, poupados pela história e as mudanças, refúgio de uma primitividade “não tocada”, virgem, nega, então, as interpelações concretas entre indígenas e colonizadores desde os primeiros contatos; mesmo que seja óbvio que este peso de restrições cruzadas, “alimentadas de antagonismos e de reciprocidades, não excluía assimetrias nem manipulações ou desacordos” (p.7). Mas estes jogos de máscaras, no fundo das afirmações de si, funcionam simultaneamente e declinam uma complexidade extrema, porque sempre se trata de definir-se em relação ao outro em um mundo onde a irrupção europeia, em 1532, relativizou definitivamente a identidade de todos os atores.

Por sua parte, destaca João Pacheco de Oliveira, “os indígenas se veem rechaçados o status de atores efetivos, de testemunhos válidos ou confiável... rechaça-lhes a condição dos que tomam parte no processo – e que também são investidos de direitos e deveres” (p.45). A desvalorização da ação e do pensamento indígena desenvolve uma argumentação justificativa que coloca os colonizadores a um sentido escondido. O que dizem e fazem não mereceria ser considerado, porque sua atitude devolve globalmente a concepções não racionais do mundo do qual, no entanto, o cristianismo está igualmente permeado.

João Pacheco de Oliveira, restituindo o discurso e os saberes sobre os indígenas na história das suas relações com os portugueses, mostra que, de fato, uma tela espessa foi rapidamente levantada na ideologia nacional brasileira entre o novo Estado em formação e as populações que espoliou e submeteu para se instalar e prosperar nas suas terras conquistadas, sempre através de uma violência extrema. Seria então irrealista desenhar o perímetro sanitário de uma autenticidade que seria independente desta história. Mas, em troca, seria igualmente inexato pensar na história do Brasil como a de uma assimilação bem-sucedida de “selvagens” por um “projeto civilizador”, tanto é verdade, destaca o autor, que “a construção do indígena enquanto primitivo não antecede a colonização, ela é o resultado” (p.7), o efeito de uma história em realidade principalmente fundiária, que se estende pouco a pouco em todos os territórios para torná-lo um país só.

De acordo com a ideia de uma fronteira tão móvel quanto a política desenvolvida por Fredrik Barth, João Pacheco de Oliveira defende “uma perspectiva processual da fronteira”, que subjaz a distinção de toda ideológica entre um lado do front: “o indígena colonial”, eis, cristianizado à força e coagido ao trabalho por seus mestres brancos, e, do outro lado: “o indígena selvagem”, repellido além da expansão pioneira e objeto de uma depreciação racista ou de uma idealização romântica. O paradoxo destas

imagens, em aparência opostas, deve-se ao fato delas serem produzidas no mesmo momento em que o indígena se torna um “recurso fundamental”, diz o autor, para o desenvolvimento das produções coloniais.

As políticas econômicas do capitalismo mercantil (borracha, madeira, soja) empurraram as fronteiras do Brasil do leste ao oeste, sempre mais acima das terras indígenas. Todos os indígenas foram e ainda são afetados por esse avanço mortífero, que faz eco à conquista do leste estadunidense, colocada em prática do “*squatter ideal*” que promove a instalação em uma terra sem título de propriedade (FREDERICK J. TURNER, 1921, p. 223).

Porque, obviamente, lembra João Pacheco de Oliveira, “o direito exclusivo é anterior das populações autóctones nos territórios anteriormente ocupados não eram reconhecidos” (p.91). Questão jurídica subsidiária, mas crucial, levantada por toda colonização de povoamento: os direitos fundiários dos vencidos se apagam para sempre desde que seus beneficiários originais foram eliminados? É o que os portugueses imaginaram ao longo da sua conquista. Assim, entre múltiplos casos detalhados ao longo do seu livro, o autor menciona, por exemplo, que:

verdadeiras guerras de exterminação foram levadas contra os Tupinambá do Maranhão, os indígenas do Rio Negro, os Mura e os Munduruku. Algumas fontes coloniais estimam que um capitão geral do Pará exterminou ou aprisionou mais de 500.000 indígenas no espaço de cinco anos, de 1621 até 1621 (p.95).

No momento do contato, os primeiros donos do chão, muito mais numerosos e organizados do que se admite, ainda hoje, foram suprimidos conscientemente no decorrer de enfrentamentos brutais ou insidiosos, apresentados como medidas de “pacificação”, que tiveram como objetivo controlar toda oposição, apoderar-se dos territórios e fazer dos sobreviventes uma mão de obra obediente aos mais fortes militarmente, os portugueses. Para estes últimos, tratava-se de colonizar, constituindo novos conjuntos sociais e políticos totalmente à sua mão. Este trabalho de aniquilação e de colocar sob tutela foi mascarado, até negado, por saberes governamentais, onde o censo joga um papel central. É indispensável, como mostra precisamente João Pacheco de Oliveira, contextualizar e criticar “o uso dos materiais quantitativos (em particular os provenientes de estatísticas demográficas e agrárias), muitas vezes ligadas a outras temporalidades das do presente etnográfico” (p.147). A objetividade, aparentemente implacável do número, permite, em situação colonial, enganar a avaliação da demografia indígena.

A memória oral, a geografia histórica e a arqueologia atestam, porém, para as Américas e também para a Oceania, um povoamento que antes da conquista era muito mais importante do que foi registrado pela administração e a ciência colonial. Por razões políticas e econômicas, estes poderes tiveram interesse em minimizar o número de indígenas e os usos que faziam da terra, até decretar, como na Austrália, todo um continente insular *terra nullius* (terra sem mestre). Mas este empreendimento negacionista nunca conseguiu ser perfeitamente alcançado porque as populações indígenas demonstraram

uma capacidade considerável em aguentar os golpes, ao mesmo tempo em que se renovavam. No Brasil, infiltraram-se no terreno do mundo português colonizador através de misturas matrimoniais, vínculos de vizinhanças ou de trabalho.

Poderíamos nos perguntar se estas interações abrangem também as populações das florestas do Oeste brasileiro, as “tribos isoladas”. Mas seria então supor que os movimentos dos colonos, dos garimpeiros, dos dispositivos jurídicos fundiários, as reduções e os massacres ficassem sem efeito sobre essas populações, as relações entre elas e seus movimentos. No entanto, é patente que numerosas coletividades indígenas da Amazônia não pararam de mudar de implantação e mesmo de organização política sob efeitos diretos e indiretos das iniciativas dos colonos. E, em relação a isso, as situações dos indígenas são muito variáveis de um Estado ou de uma região a outra. Os indígenas trabalharam discretamente também para se desprender de um poder missionário na esperança de continuar a dar um sentido específico à sua existência coletiva e pessoal.

Em vez de se encerrar em uma argumentação global que faz de todos os indígenas vítimas passivas, é mais adequado, como o desenvolve amplamente João Pacheco de Oliveira, orientar-se sobre os contextos concretos, para captar, caso a caso, as reações e decisões dos indígenas tomados na adversidade colonial e em condições econômicas variáveis (minas, explorações florestais, criação etc.). Assim, argumenta com múltiplas provas em apoio, “a ausência de um reconhecimento oficial e explícita não implicar, de nenhuma maneira, que estas pessoas deixassem de estabelecer redes de trocas e solidariedade, ou entreter formas de organização específicas, reunindo famílias e grupos no seio de um conjunto social mais amplo” (p.19).

As adaptações às novas condições de vida impostas não excluem a manutenção das organizações sociais, dos ciclos rituais e dos saberes naturalistas, dispositivos que se mantêm operatórios ao mesmo tempo em que se modificam antes e depois da chegada dos portugueses. Mas não seria a questão para João Pacheco de Oliveira fazer destas perpetuações e estabilidades as expressões de uma autenticidade que teria escapado à grande transformação; a linha central deste livro é a de uma presença ativa e contínua dos indígenas na história do continente, antes e depois da invasão europeia.

É também através da análise da emergência de novas etnias, durante as três últimas décadas, que João Pacheco de Oliveira esclarece com acuidade esta realidade que derrota a ideia de um espaço social e político indígena que escapa ao domínio dos Estados constituídos no processo da colonização. Não se trata então de deixar de lado as relações sociais efetivas (familiares, econômicas, territoriais) entre as populações colonizadoras e as coletividades colonizadas. A atenção a estes ajustes práticos faz aparecer o lugar dos indígenas na nação brasileira. Assim, as reações territoriais, intelectuais, rituais, artísticas dos indígenas na história brasileira são sintomas de tentativas de adaptação, ou de “sobrevivência - adaptações” dizia Roger Bastide às situações, muito mais que a perpetuação de comportamentos ancestrais que teriam, intactos ou feridos, atravessados a história nacional.

João Pacheco de Oliveira examina em detalhes a situação dos indígenas do Nordeste brasileiro que se encontraram misturados com outros não indígenas ao ponto de serem chamados de *misturados*. Os antropólogos históricos, como Alfred Louis Kroeber (1876-1960) ou Alfred Métraux (1902-1963), os negligenciaram porque, aos seus olhos, não constituíam culturas puras, homogêneas, mas, sim, coletividades rapidamente chamadas de “aculturadas”. Porém, hoje em dia, mais de cinquenta comunidades locais se declaram indígenas mesmo podendo ser consideradas, por um olhar exterior, como sendo de “distinção cultural fraca” (p.62).

Pode-se limitar a compreensão das formas de vida coletivas aos sinais distintivos mais marcantes, ao mesmo tempo em que deixamos de lado as práticas através das quais as pessoas dessas sociedades se vinculam a outros grupos, seja de forma espontânea ou sendo obrigados? Pode-se etnicizar assim os grupos ou as regiões até o ponto de esconder a história das relações que estas entidades entretiveram e entretêm ainda com a sociedade dominante? A etnia é um produto histórico em si, mas na reação às histórias vastas que a engloba e que por uma parte a determina. Assim, seus membros possuem experiências diversificadas, indo do ritual doméstico, após o nascimento de uma criança, até ao casamento entre vizinhos de origens diversas, enquanto trabalham ao longo da exploração florestal. Estes deslizamentos de um quadro a outro, estas metades simbólicas, sociais e espaciais coexistem. Podemos, nostálgicos, tratá-las com o modo da perda e se ater a reencontrar o que desapareceu ou, mais realista, como João Pacheco de Oliveira, tomar tudo em consideração e se mostrar atento ao que pode acontecer de novo neste húmus social. É com esta condição, e somente com esta condição, que, no caso do Brasil, pode ser objetivamente qualificado o papel dos indígenas na construção da identidade nacional. Por conseguinte, o autóctone não é mais simplesmente uma cor local, cara ao turismo, mas participante da história do país.

No Brasil, o esmagamento dos indígenas, seu retraimento para jogar melhor e se jogar das novas fronteiras da conquista econômicas para sobreviver e sua chegada no coração das cidades e da cultura nacional contemporânea, não possibilita estabelecer rupturas claras entre o que foram cinco séculos atrás e o que são hoje em dia. Certamente, modificações nos aspectos da sua presença são evidentes, mas se trata mais de reformulações permanentes que de um “*never more*” absoluto. Assim, sua revitalização cultural contemporânea não deve ser considerada como ilusória, mas, ao contrário, deve mobilizar toda nossa atenção de etnógrafos. Os indígenas constituem, de fato, um polo diferencial e existencial fundamental no que todos os brasileiros de hoje podem dizer e pensar deles mesmos. A fatura colonial da história cola à pele do Brasil e, mais amplamente, a de todos os países das Américas do Sul e do Norte.

João Pacheco de Oliveira explora as modalidades segundo as quais os indígenas pensam eles mesmos seu lugar no Brasil contemporâneo, ignorando discursos político-cientistas que tentam objetivá-los, muitas vezes, até a caricatura. A adesão das autoridades dominantes a um painel simples de crenças relativas aos indígenas funcionou, de fato, em todas as colônias do mundo. Assim, mostra João Pacheco de Oliveira, um texto publicado em 1823, as “Notas de José de Andrada”, dedica uma concepção do indígena no

Brasil que entra no imaginário do período imperial e faz rapidamente referência durante décadas. João Pacheco de Oliveira o analisa em eco ao surgimento do indigenismo e do nativismo, correntes de pensamentos amarradas a promover um retrato ideal do indígena na nação, esboço muito afastado da realidade. O surpreendente é que, até hoje, apesar de estudos dos antropólogos, estes estereótipos se embotam, mas continuam a assolar, particularmente nos momentos de crises políticas.

Logicamente, este livro acorda um lugar heurístico à análise das imagens do indígena segundo as épocas, os programas políticos e econômicos e os movimentos picturais ou literários que os acompanham. O lugar do indígena na pintura e as cartas brasileiras revela o sentimento social geral da nação em construção em relação aos indígenas. Onipresentes nas imagens mais expulsadas das realidades, convocadas a todos os banquetes ideológicos relacionados com eles (evolucionistas, segregacionistas, humanitaristas, ecológicos etc.), mas sem nunca estar ali para debater eles mesmos, os indígenas assombram o país como fantasmas inexpugnáveis. E a volta do reprimido se opera em pinturas, em murais, em decorações, em publicidades de viajantes em filmes. João Pacheco de Oliveira mostra quanto estas figurações do indígena genérico inventado são preponderantes, determinantes mesmo no lançamento das políticas públicas destinadas a ele. Os preconceitos se cristalizam de fato nas imagens duradouras e recorrentes “que orientam nossos questionamentos e nossas ações” e se mantêm de forma duradoura, muito pesadas para os que elas representam. Mas reviravoltas são sempre possíveis se considerarmos que os representados produzem eles também, imagens, objetos, obras de arte com sua própria experiência coletiva e pessoal. Os museus desempenham um papel importante na carreira científica e militante do professor Pacheco de Oliveira.

As colônias sempre necessitaram de uma imagem do indígena, do africano, do habitante da Oceania etc., possibilitando justificar sua política violenta e/ou condescendente em relação às populações locais arrazoadas. O exotismo joga, nesta elaboração ideológica, um papel central, uma vez que inventa uma alteridade robô, de alguma forma, predestinada a ser dominada. Vários etnólogos, muitas vezes, ajudaram a confecção deste costume *ad hoc*. À empresa colonial francesa, Maurice Leenhardt, em Nova Caledônia com *Do Kamo*, Marcel Griaule no Mali com *Dieu d'eau*, aportaram desta maneira, por exemplo, argumentos de alteridade possibilitando eludir ações e iniciativas indígenas. A ideia subjacente a estes distanciamentos é sempre profundamente evolucionista. Todas visam encerrar o indígena em um afastamento vertiginoso dos brancos que, por sua vez, estariam nas cimeiras da civilização.

Os autóctones sofrem destas contra-verdades, mas finalmente não dão muita importância para elas porque são habitados por sua própria história, a que viveram e memorizaram até hoje, ou mesmo que reativaram através de visitas aos sítios que tiveram que abandonar. João Pacheco de Oliveira conhece estas narrativas indígenas e os antigos caminhos que levam de volta aos pontos de dispersão inicial, sob os golpes das novas fronteiras econômicas impostas para os empresários gananciosos, portugueses e, logo, brasileiros. Como antropólogo de campo em um país indígena, ele procura,

aqui, qualificar os modos de historicidade destas narrativas, sua originalidade no olhar do estilo da história nacional branca.

A nação, constituída ou em via de formação, se baseia na história linear e continuada do Estado, de onde, como bem mostrou Norbert Elias (1977), emergiu. As conquistas longínquas não são assim pensadas apenas como as extensões necessárias ao crescimento de um poder central, da nação ou do império. A história dos dominantes é sempre a da sua dominação. Mas as formações sociais não estatais, não centralizadas, não têm este problema. Disparam, quando se contam, emaranhados de narrativas, verdadeiros jogos narrativos de poder que não são agarrados por uma mão apenas, mas por muitas, em diversos lugares da configuração política. Este esquema, composto de camadas e pontos, leva ao consenso apenas de uma forma parcial. Mas a “verdade histórica” acertada não evita outras verdades, sem que decida aqui o veto do não respeito ao princípio de contradição, mecanismo lógico consagrado pelos poderes fortes. Em situação colonial uma tensão se instaura: de um lado, a centralização dos discursos pelo Estado e seus historiadores, do outro, as diásporas das memórias indígenas multipolares e abundantes que o etnógrafo coleta.

Mais do que “esgueirar-se em uma zona de invisibilidade e se derreter em uma espécie de anonimato” (p.20), os povos autóctones criam então “múltiplas estratégias de resistência”, que João Pacheco de Oliveira detalha ao decorrer da sua obra tanto no nível global quanto local. É na ordem espacial que se situa, desde já, o trabalho memorial. As pegadas da ancoragem se encontram nos sítios nomeados, pontos nodais do passado, quando os indígenas eram muito mais numerosos e menos coagidos. Hoje, estes lugares se tornaram imensos cemitérios deixados pelas forças do Estado, querendo deixar o lugar aos missionários, colonos e multinacionais.

Mas a recusa indígena de ser apagada deixa ônfalos nas paisagens, lugares marcados, até sagrados, que fazem sentido e lembram o que foi ou o que ainda é, às vezes diferente de antigamente. A narrativa autóctone conjura o esquecimento através de pequenas ilhas memoriais que transforma elementos da paisagem em sinais. Uma árvore, uma estirpe, uma rocha bastam para despertar no indígena Tikuna⁵, do Alto Solimões na Amazônia, uma lembrança aberta quando leva o antropólogo que tem sua confiança onde isso aconteceu: a partida do ancestral, a disputa entre o primogênito e seu mais novo, o antigo conflito armado, tantos vestígios de uma memória explodida da qual bastaria ligar os epígonos maiores para fazer emergir todo um continente. Estas regiões subjacentes que os colonizadores fizeram de tudo para erradicá-las, enterrá-las com os corpos e as memórias dos que os precederam na terra. Mas estas memórias podem despertar. Porque os indígenas entretêm uma arqueologia dos saberes dos quais cada estrato pode esconder outro. A colonização conduz políticas do esquecimento e/ou de substituição de uma memória por outra (particularmente na toponímia). Mas os indígenas se recuperam na sua memória e isso, tanto mais que, “a perspectiva histórica dos dominados engloba modalidades muito variadas de conhecimentos, como os usos da geografia, rituais, biografias de caciques,

⁵ João Pacheco de Oliveira, *Storia, Politica e Religione Tra I Ticuna - Un popolo indigeno nell' Amazonia brasiliana*, Rome, Bulzoni, 2005.

até interpretações propriamente indígenas dos documentos legais que deram nascimento aos resguardos” (p.31).

Uma das temáticas centrais da memória dos lugares é a de uma relação amarrada a uma origem. A viagem da volta, fantasiada ou real, constitui um dos motores do vínculo coletivo; e João Pacheco de Oliveira adiciona: “a etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por vários fatores) assim como uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que se traduz também através de saberes e narrativas nas quais se incorpora”. As continuidades indígenas supõem um vínculo afetivo levado por uma história comum que entende voltar até as origens do grupo: um território ancestral, objetos, gestos e costumes que distinguem todos seus membros dos membros de outros grupos. As violências coloniais sempre tiveram como objetivo cortar este vínculo com as origens. Mas constata-se que está mantido e hoje se afirma com força em reivindicações de autonomia, até de independência. A história indígena redefine nisso um espaço para si que se inscreve no que João Pacheco de Oliveira designa como “processo de territorialização”(cap.3).

A questão de fundo colocada por esta meditação argumentada de João Pacheco de Oliveira é a das relações entre a territorialização e a afirmação de uma cultura indígena distinta das dos outros brasileiros “este processo funciona como um mecanismo anti-assimilacionista e cria condições propícias para a afirmação de uma cultura distinta fazendo da população tutelada um objeto claramente identificada por sua cultura e por seu território” (p.71).

João Pacheco de Oliveira se encontra na encruzilhada dos “instrumentalistas” que, como Fredrik Barth, levam a etnicidade a operações políticas em contextos específicos, e dos “primordialistas”, para quem a coerência étnica se apoia em “lealdades primárias” (Clifford Geertz). Sem rechaçar estas duas abordagens teóricas, João Pacheco de Oliveira lembra que “o próprio das identidades étnicas é que sua reatualização não apaga o sentimento de referência à origem, mas que, ao contrário, o reforça” (p. 3-76).

Estes mecanismos de construção do pertencimento étnico são tributários da delimitação prévia dos territórios. A colonização é, em primeiro lugar, cartografia de reconhecimento, neste caso, portuguesa: “O mapa de Pedro Teixeira Albernaz (1595-1662), cartógrafo português ao serviço do rei de Espanha Felipe IV, datada de 1631 testemunha claramente do controle territorial exercido pelas «nações indígenas” (p. 1-5). Mas o ato colonial se apoia muito rapidamente sobre a criação de um novo mapa, de um novo cadastro onde o indígena é confinado. As forças de ocupação portuguesas cortaram nichos onde cada um foi assinado à residência, a partir de uma organização dualista bem marcada: aos indígenas, as reduções, os aldeamentos e logo as reservas, aos outros, as fazendas, vilarejos ou cidades. Longe de considerar estes espaços dedicados aos indígenas como espartilhos que fixam sua “vida tradicional” intocada, temos que reconhecer seus efeitos em profundidade nas condições de existências das próprias comunidades: “um objeto político-administrativo se transforma em coletividades organizadas a partir da formação de uma identidade própria, da instituição de mecanismos de decisão e de representação, e da reestruturação das suas formas culturais (inclusive as que a vinculam ao meio-ambiente e ao universo

religioso)” (p. 3-69). Eis o trabalho constante de recomposição de si enquanto coletividade e mesmo que ninguém seja tributário do território que se habita e também dos nos quais nos encontrávamos anteriormente. Certamente, os indígenas do Brasil sofreram e sofrem ainda duramente a economia predatória que devorou seus primeiros territórios e dos quais os expulsaram, mas tentam também resolutamente dotar-se de novos espaços onde prosperem à sua maneira. O processo de territorialização é, por exemplo, inseparável da reconstrução de uma relação aos ancestrais e este trabalho mobiliza concepções do mundo e valores específicos.

O dinamismo espacial dos indígenas é contrariado pelas forças armadas e a polícia e também, de maneira mais perversa, para uma certa ideologia antropológica. João Pacheco de Oliveira nota que “atribuíamos aos indígenas a única função de encarnar o símbolo da terra”. Jogando com a identificação simbólica contra o ato político do controle do solo, operamos um deslizamento perverso que atribui um pensamento não pragmático aos indígenas. Enquanto defendem seus direitos territoriais, são enviados de volta à sua suposta primitividade, muito menos incômoda que suas reivindicações.

Desde o ponto de vista da antropologia, seria, porém, inexato reduzir o conjunto das práticas indígenas a esta luta cidadã, apagando o que aquém e além das suas atividades militantes é próprio deles. Isso seria afogar a iniciativa indígena na crença em um poder colonial todo poderoso ou sacrificá-la aos demônios da invenção da tradição que assimila todas as práticas locais a um espetáculo mercantil e calculado. Esta deriva depreciativa contamina, às vezes, a antropologia, quando, confiando excessivamente nos arquivos coloniais e nas ideologias da autenticidade, a disciplina se afasta dos seus próprios métodos: a prática de campo de longa duração, a atenção nos idiomas vernáculos, o respeito da palavra indígena contextualizada no detalhe. João Pacheco de Oliveira apoia o mantimento de um resguardo indígena, de uma especificidade resiliente, de uma continuidade entre o passado e o presente.

Assim, entre a ideia de um indígena ontologicamente parafusado a sua identidade milenar e a de um indígena que seria o produto puro de manipulações coloniais, deve-se desenvolver uma antropologia das práticas indígenas autônomas, fundadas nos seus próprios sistemas de valor, na encruzilhada das heranças do passado e das questões contemporâneas. A obra de João Pacheco de Oliveira mobiliza uma documentação etnográfica e interdisciplinar substancial para apoiar esta perspectiva, possibilitando escapar a qualquer culturalismo fixista e sob a sentença de morte do exotismo. O autor intenta, de fato, ajustar a focal da antropologia para a entrada das realidades indígenas brasileiras de antigamente e de hoje, para escapar tanto à recomposição de um passado idealizado e de uma realidade mitificada quanto à depreciação simétrica do presente, percebido como imperfeito porque inautêntico.

Atrás destas ideologias da primitividade escondida ou desaparecida, se jogam na realidade relações de forças muito atuais que atestam o estudo dos movimentos indígenas. O autor traça os percursos complexos que as iniciativas indígenas tomaram no Brasil, em relação às políticas de Estado. Essas, a geometria variável, visam proteger a expansão econômica capitalista ao mesmo tempo em que se vangloriam de dar assistência aos indígenas. Lá,

novamente, a territorialização está no coração dos debates e, muitas vezes, das confrontações. Porque as medidas de políticas públicas nunca cessam, desde os inícios da colonização, de legislar sobre as terras. As populações indígenas, em troca, se pensam através destes espaços regularmente recortados segundo os projetos do poder central. E os indígenas respondem a essas situações ancorando-se, cada vez mais, em novos territórios aos quais são afetados, ao preço de um incansável trabalho de “resementalização (reinterpretação e recomposição) e de novas elaborações (criações e inovações)” (p.172).

No campo e nos espíritos, a presença indígena se encontrou reforçada a ponto de modificar o debate. Por um lado, os indígenas se instalaram, explicitamente doravante, no coração da identidade política, econômica e, podemos dizer, ecológica e filosófica brasileira. Os grandes espaços florestais não são mais terras de aventuras e de experiências marginais, mas “pulmões do planeta”, enquanto as lideranças indígenas são recebidas por todas as grandes instituições internacionais, os antropólogos tentam avaliar os aportes de um pensamento ameríndio para questionamentos universais sobre o que nos liga à natureza, a noção de pessoa, o status dos sonhos etc. Por outro lado, de forma concreta, as reivindicações para novas terras, rurais ou urbanas, para melhores espaços nas cidades, dentro das instituições municipais, médicas ou de caráter social, abrem pouco a pouco a possibilidade de carreiras há muito tempo fechadas aos indígenas. Na competência com todos os outros brasileiros para se impor nestes espaços, os portadores de autoctonia mobilizam referências particulares, buscando em formas de saberes e práticas terapêuticas, históricas, éticas, podendo assegurar para eles alguma vantagem. Se reconstroem assim, eles mesmos, para se qualificar novamente em contextos contemporâneos novos, destacando sua diferença cultural e o multiculturalismo, segundo uma lógica hoje observada no mundo inteiro.

Mas estas iniciativas não são totalmente livres, na medida em que os indígenas já foram tratados como cidadãos particulares através do prisma de dispositivos constitucionais e jurídicos que não cessaram de mudar ao longo da história do Brasil. Ao longo deste livro denso, por um lado fático e teórico, por outro, antropológico, histórico e político, João Pacheco de Oliveira, lembra o peso determinante destas políticas públicas, mas tem o cuidado de nunca desconectar os indígenas das restrições que estas disposições os impõem e que configuram para eles o campo dos possíveis. No domínio da saúde, da escola, das delimitações territoriais, os debates oscilaram entre duas concepções da identidade indígena: pensada como um conjunto de culturas para preservar ou como um trunfo para a elaboração de modos de desenvolvimentos originais.

O aporte específico dos indígenas para a elaboração da nação brasileira constitui o fio condutor deste livro. Não somente no plano econômico, por exemplo, para a expansão da exploração da borracha, mas também no plano imaginário e, acrescentaria, religioso: o Brasil não seria um país que exibe um ideal evangelizador permanente no prolongamento do trabalho missionário junto dos indígenas? A experiência indígena é estritamente vinculada à fundação progressiva deste país para o melhor e para o pior: sem dúvida a descoberta, para Europa, de novas riquezas, mas também, irrefutavelmente, o

exercício de uma dominação colonial acrescentada de uma dominação escravagista a partir das quais se instaurou um esquema relacional racista, tanto em relação aos indígenas que aos negros. A grande força de João Pacheco de Oliveira é de nos mostrar, no fim da sua obra, o quanto este modelo hierárquico e segregacionista impregna, no século XXI, ainda as políticas brasileiras da pobreza e da delinquência.

O “ponto analítico” que possibilita passar séculos da colonização ao período contemporâneo é indicado por uma categoria de governança particular: a da “pacificação”, cujo autor mostra que funciona ainda hoje como nos primeiros tempos da implementação europeia. A analogia entre o tratamento dos indígenas selvagens aos dos jovens nas favelas é flagrante. Os militares portugueses mataram os autóctones em grande escala. A polícia brasileira usa e abusa também das suas armas contra os negros pobres nas grandes cidades. Estas agressões foram e são ainda perpetuadas pelo poder do Estado em nome da “pacificação”, “categoria central que atravessou cinco séculos desde a época colonial até o Brasil contemporâneo” (p. 9-2).

As justificativas destes atos criminais também não mudaram. Trata-se sempre de “pacificar” para restabelecer a ordem (sem se interrogar sobre as causas da pretendida desordem) e no mesmo impulso de combater os maus costumes. A dimensão moral da agressão colonial ou policial, apresentada como uma “guerra justa” ou como uma medida de “salubridade pública” figura, como sabemos, no breviário das monarquias e de todos os regimes autoritários. Assim, desenvolve João Pacheco de Oliveira (p. 9-12), “durante o período colonial, a ‘pacificação’ é encarada como uma transformação profunda de um grupo de pessoas consideradas como pagãs, imorais e anárquicas em direção a uma condição supostamente nova e mais elevada, propicia a sua participação no seio da sociedade colonizadora. Enquanto celebrávamos o advento de um indígena novo, cristão e sujeito fiel do rei de Portugal, os aspectos militares e repressivos caíam no esquecimento”. A palavra dos príncipes sibila como o inferno ao qual os missionários deste mundo queriam as populações que se ofereciam à poligamia, à bruxaria e à antropofagia. E nenhuma resposta ao seu monólogo autosatisfeito e inquisidor será tolerado. O indígena ou o habitante das favelas não têm voz no capítulo e se ele quer falar deve começar por se calar. Porque um e outro se encontram na tutela do controle estatal que fala no seu lugar.

A translação que assimila o poder colonial ao poder policial contemporâneo é tão tangível no discurso atual da mídia sobre os habitantes das favelas. O vocabulário discriminatório utilizado pelos policiais se encontra no prolongamento do utilizado em direção aos indígenas. As categorias políticas do entendimento dos portugueses conquistadores e dos da Unidade de Polícia Pacificadora do Rio de Janeiro são as mesmas. Em 2019, cerca de 2.000 pessoas foram assassinadas pela polícia no Brasil.

Assim, João Pacheco de Oliveira, com tato e erudição, conseguiu, com este livro, traçar uma elipse que vincula a origem colonial de uma nação à sua política atual. O Brasil é minado pelo tratamento que seus fundadores portugueses infligiram aos indígenas, fornecendo contra eles suas armas e argumentações estereotipadas. Desta violência contra todos os mais carentes do país a polícia brasileira retomou as principais categorias mortíferas.

Colocando ao serviço de sua implacável, mas sutil demonstração, um conjunto considerável de conhecimentos articulados, o autor nos convida a sair das segmentações disciplinares. A antropologia, em particular, vê aqui suas cartas demasiado gastas. As monografias americanistas, que jogaram um tão grande papel nos debates conceituais de toda ordem, são colocadas novamente em perspectiva, à luz de uma dinâmica histórica da nação brasileira inteira. Estes trabalhos etnológicos bem circunscritos e meticulosos, doravante inseridos neste movimento, se enriquecem então de significados novos. João Pacheco de Oliveira convida, deste modo, a repensar todo o destino do Brasil.

Este livro diz a respeito de todos os Estados-nações de nossa época e as modalidades segundo as quais a antropologia esquivou o peso dos povos. A partir do caso do Brasil, e enquanto brasileiro mesmo, João Pacheco de Oliveira questiona indiretamente toda nação do mundo hoje sobre suas relações à sua própria indigeneidade. Tema ardente para este livro que, tanto documentado quanto analítico, pragmatista e histórico, propõe um método de investigação vinculando, de forma contínua, detalhes e conceitualizações, dados qualitativos e quantitativos, temporalidades curtas e longas. Um livro mestre!

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. *“Le syncrétisme mystique en Amérique Latine”*. In: Le prochain et le lointain . Paris: L'Harmattan, 1965.

ELIAS, Norbert. **La dynamique de l'Occident**. Paris, 1977.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRIAULE, Marcel. **Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotommêli**. Paris: Fayard, 1948.

LEENHARDT, Maurice. **Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien**. Paris: Gallimard, 1947.

TURNER, Frederick. **The frontier in American history**. Nova York: Holt, 1921.

Recebido em: 05/05/2024* Aprovado em: 03/06/2024* Publicado em: 31/12/2024

“NINGUÉM NUNCA GOVERNOU E NEM VAI GOVERNAR OS TUPINAMBÁ”: UMA ANÁLISE SOBRE AS ESTRATÉGIAS DA SERRA DO PADEIRO DIANTE DE BOLSONARO¹

DANIELA FERNANDES ALARCON²
MUSEU NACIONAL - UFRJ, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0002-7697-478X>

GLICÉRIA JESUS DA SILVA³
MUSEU NACIONAL - UFRJ, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0001-8369-3882>

JÉSSICA SILVA DE QUADROS⁴
ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO, BRASIL
<https://orcid.org/0009-0007-7018-4377>

STHEFANY FERREIRA DA SILVA⁵
UESC, BRASIL
<https://orcid.org/0009-0007-2532-1440>

RESUMO: *Examinar a mobilização política dos Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia, ao longo do mandato presidencial de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) é o principal objetivo deste artigo. Em um quadro de graves violações de direitos, o movimento indígena emergiu como uma das principais forças de resistência ao bolsonarismo. Na análise das estratégias engendradas na Serra do Padeiro, tomaremos como pontos de partida cinco episódios-chave: a descoberta de um plano de extermínio*

¹ Este artigo foi produzido no âmbito do projeto “Resisting Bolsonaro: The Mobilization of the Tupinambá of Serra do Padeiro to Defend Their Territory and Collective Projects amid Violations of Rights and Anti-Indigenous Policies”, coordenado por Daniela Fernandes Alarcon e Glicéria Jesus da Silva. Selecionado pela Fundação Wenner-Gren na primeira edição da linha de pesquisa Engaged Research, foi desenvolvido entre 2022 e 2023 por equipe composta pelas quatro autoras deste trabalho, com apoio da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP). Uma síntese preliminar dos ataques aos Tupinambá no período foi publicada em Alarcon (2023). Versão reduzida deste artigo em inglês está em vias de publicação pela revista *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*. Alguns argumentos aprofundados aqui foram explorados, inicialmente, em pesquisa desenvolvida com financiamento da Mellon Foundation (Just Futures Initiative Grant N-2009-09221), por meio do projeto “Dispossessions in the Americas: The Extraction of Bodies, Land, and Heritage from the Conquest to the Present”, administrado pela University of Pennsylvania, com coordenação de Tulia G. Falletti e co-coordenação de Margaret Bruchac, Ricardo Castillo-Neyra, Ann Farnsworth-Alvear, Michael Hanchard, Jonathan D. Katz, Richard M. Leventhal e Michael Z. Levy. As autoras agradecem os apoios.

² Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenadora-Geral de Formação no Departamento de Mediação e Conciliação de Conflitos Fundiários Indígenas, Ministério dos Povos Indígenas. E-mail: alarcon.df@gmail.com

³ Mestranda em Antropologia Social junto ao Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: gliceliatupinamba@gmail.com

⁴ Bacharel em Direito pela UniFCT. E-mail: jessicaindia2015@gmail.com

⁵ Estudante de Medicina junto à Universidade Estadual de Santa Cruz. E-mail: sthefany0611@gmail.com

visando lideranças, a tentativa de construção de um resort no território tupinambá, retrocessos no procedimento demarcatório da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, a mobilização de forças repressivas contra ações protetivas adotadas pelos indígenas durante a pandemia de Covid-19 e a concessão de liminar em ação de reintegração de posse contra os indígenas. Por meio do exame pormenorizado de um caso concreto, buscamos contribuir com a produção sobre formas de ação coletiva levadas a cabo por povos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: *Mobilização indígena, bolsonarismo, Tupinambá, retomadas de terras, conflito.*

ABSTRACT: *The main objective of this article is to examine the political mobilization of the Tupinambá of Serra do Padeiro (southern Bahia) during the presidential term of Jair Messias Bolsonaro (2019-2022). In a context of grave rights violations, the Indigenous movement emerged as one of the main forces of resistance to Bolsonarismo. Through an analysis of the strategies developed in Serra do Padeiro, we take five key episodes as starting points: the uncovering of a targeted plan to exterminate Indigenous leaders, an attempt to build a resort on Tupinambá territory, setbacks in the demarcation procedures for the Tupinambá de Olivença Indigenous Territory, mobilization of repressive forces against protective measures adopted in Serra do Padeiro during the Covid-19 pandemic, and the granting of an eviction order against the Tupinambá. Through a detailed examination of a specific case, we seek to contribute to the production on forms of collective action carried out by Indigenous peoples.*

KEYWORDS: *Indigenous mobilization, bolsonarismo, Tupinambá, land retakings, conflict.*

“O que alavancou Bolsonaro foi dizer que não demarcaria um centímetro de terra indígena, que levaria à frente o projeto de mineração em terras indígenas e o armamento da sociedade, para atacar quem ocupa terra – para, mais uma vez, nos matarem.” Em entrevista concedida em janeiro de 2023, concluído o mandato presidencial de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022)⁶, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), principal liderança política entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia, analisou nesses termos a ascensão do líder de extrema-direita, complementando:

A sua pauta de campanha era retirar direitos constitucionais de povos originários, que jamais poderiam ter sido tirados. Eleito, ele a colocou em prática imediatamente. Era para ele sair da presidência preso, porque são crimes mortais, contra a democracia, contra a existência de diversos povos. É um projeto genocida. Bolsonaro é um peão dentro de um projeto genocida.

Examinar a mobilização política na Serra do Padeiro ao longo do mandato de Bolsonaro é o principal objetivo deste artigo. O período foi caracterizado por numerosas arremetidas contra os direitos dessa coletividade, viabilizadas pelo governo federal por atuação direta ou omissão. Navegando águas turbulentas, quais estratégias os Tupinambá da Serra do Padeiro conceberam para se proteger e defender seu território? Como resistiram a medidas nocivas dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, e a outras ações que objetivavam solapar seus direitos? Um exame detido dessas questões pode desdobrá-las em ainda mais perguntas. Seria possível identificar, nos últimos anos, mudanças nas dinâmicas da ação coletiva? Que interpretações circulavam na aldeia em torno da conjuntura e como elas se inscrevem em quadros históricos e cosmológicos mais profundos?

A aldeia Serra do Padeiro se situa na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, que se estende por cerca de 47 mil hectares, nos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, abarcando um dos poucos remanescentes de Mata Atlântica do estado⁷. O censo realizado na aldeia em 2016 contabilizou 483 indígenas (ALARCON, 2022)⁸. Desde 2004, ela está profundamente engajada na realização de ações diretas de recuperação territorial, conhecidas como retomadas de terras⁹. Trata-se de reverter um longo processo de esbulho – intensificado a partir de fins do século 19, com o avanço

⁶ Eleito pelo Partido Social Liberal (PSL), Bolsonaro permaneceu sem partido durante metade do mandato, de novembro de 2019 a novembro de 2021, quando se filiou ao Partido Liberal (PL).

⁷ A TI Tupinambá de Olivença compreende ao redor de 20 localidades, distribuídas da costa atlântica, que constitui seu limite leste, à região montanhosa que marca o limite oeste, onde se encontra a Serra do Padeiro.

⁸ Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai/MS) relativos à TI em 2019 apontavam uma população indígena total de 5.038 pessoas.

⁹ Desde 2006, retomadas são realizadas também em outras aldeias da TI. Neste artigo, porém, nos concentraremos no processo de recuperação territorial na Serra do Padeiro.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

da cacauicultura e do turismo – que desencadeou uma aguda diáspora. O procedimento administrativo de demarcação da TI, iniciado também em 2004, ainda não foi concluído, estando pendente a emissão de portaria declaratória e etapas subsequentes¹⁰. Apesar da morosidade na regularização fundiária, que mantém uma situação de precariedade da posse indígena, as transformações socioeconômicas e políticas advindas da recuperação territorial e da reversão da diáspora são profundas – com repercussões de longo alcance nos planos da memória, da história e da cosmologia – que, por vezes, parece até difícil mensurá-las¹¹.

Havendo reconquistado cerca de cinco mil hectares de terras, com a realização de 95 ações de retomada, os Tupinambá da Serra do Padeiro estão em posse de aproximadamente 70% da extensão da aldeia, que abarca em torno de 8,5 mil hectares, incluindo áreas habitadas, roças e matas. Antes das primeiras retomadas, eles detinham aproximadamente 10% da área, restritos aos sítios que mantiveram ao longo das gerações a despeito do esbulho, a maioria dos quais com 20 hectares ou menos¹². O censo recém-referido verificou que 321 indígenas viviam em retomadas e 162 em sítios. O fato de que aproximadamente dois terços da população indígena da Serra do Padeiro habitavam fazendas recuperadas e que, entre os que moravam em sítios, numerosos desenvolviam suas atividades econômicas – notadamente, agricultura e criação de animais em pequena escala, caça, pesca, e coleta de produtos vegetais e animais – em retomadas evidencia a relevância da recuperação territorial para o grupo. Em função da bem-sucedida luta pela terra, a Serra do Padeiro se converteu em alvo preferencial de setores anti-indígenas, observando-se episódios recorrentes de brutalidade policial, mobilização de paramilitares e criminalização de lideranças, entre outros fenômenos, amplamente documentados (ALARCON, 2019, 2022; MAGALHÃES, 2010; UBINGER, 2012; PAVELIC, 2019).

Na próxima seção, apresentaremos uma breve caracterização geral do período Bolsonaro no que concerne às violações de direitos indígenas, a um só tempo inscrevendo-o em um quadro estrutural de violência contra os povos indígenas e deixando ver suas especificidades. Em seguida, tomando como balizas temporais as eleições presidenciais de 2018 e 2022, focalizaremos cinco episódios-chave do conflito em torno da TI Tupinambá de Olivença: a descoberta de um plano de extermínio visando lideranças, a tentativa de construção de um *resort* no território tupinambá, retrocessos no procedimento demarcatório, a mobilização de forças repressivas contra ações protetivas

¹⁰ Tomamos como marco inicial o estabelecimento do grupo de trabalho (GT) para realização dos estudos de identificação e delimitação da área, por meio da Portaria nº 102, emitida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em 22 de janeiro daquele ano (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2004).

¹¹ Para uma discussão detalhada sobre o processo de territorialização e a recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro, ver, entre outros trabalhos, ALARCON (2019, 2022).

¹² Alarcon (2022) produziu informações detalhadas, incluindo dados georreferenciados, sobre cerca de 40 sítios. ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

adotadas pelos Tupinambá durante a pandemia de Covid-19 e a concessão de liminar em ação de reintegração de posse contra os indígenas. Ao tratar desses eventos, não tencionamos delinear uma cronologia de violações, centrando-nos na agência de representantes do Estado e de setores contrários aos direitos dos Tupinambá. Em lugar disso, os processos aqui discutidos são tratados como pontos de partida para a exploração das estratégias políticas engendradas na Serra do Padeiro, que serão descritas e analisadas na seção subsequente.

Antes de prosseguir, uma breve nota teórico-metodológica. A pesquisa que deu origem a este artigo combinou trabalho etnográfico e levantamento documental, visando produzir uma análise detalhada da mobilização contemporânea na Serra do Padeiro. Os trabalhos foram conduzidos por uma equipe composta por três pesquisadoras indígenas e uma não indígena, esta última, antropóloga que desenvolve investigações na Serra do Padeiro com foco em dinâmicas socioterritoriais e ação coletiva, examinando mecanismos de esbulho historicamente empregados contra os Tupinambá, bem como as estratégias por eles desenvolvidas para defender seu território e atualizar seus projetos coletivos. Tais investigações têm se dado em colaboração estreita com as lideranças indígenas, no marco de um engajamento na defesa dos direitos tupinambá. Essas diretrizes informam também o presente trabalho, que, ao contribuir para uma compreensão mais acurada de formas de ação indígenas, busca oferecer um contraponto cientificamente lastreado, em um cenário ainda caracterizado pelos efeitos sociais devastadores de mais de meia década de políticas anti-indígenas, aliadas a uma poderosa retórica discriminatória.

Nos primeiros meses de 2023, realizamos pesquisa de campo intensiva, conduzindo reuniões de equipe, conversações informais, e entrevistas estruturadas e semiestruturadas com sujeitos envolvidos de diferentes formas na mobilização tupinambá, de modo a contemplar, por meio de perspectivas diversas, a complexidade do sujeito coletivo em questão. Tais interações tiveram lugar em sítios e retomadas situados na Serra do Padeiro. A pesquisa documental, por sua vez, foi levada a cabo sobretudo ao longo de 2022 e no primeiro semestre de 2023. Concentrando-nos especialmente em fontes produzidas durante a administração Bolsonaro, guardadas em arquivos públicos e privados, sistematizamos uma ampla gama de documentos elaborados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, seus representantes legais e aliados; por outros segmentos do movimento indígena e entidades civis; e pelo poder público, em nível municipal, estadual e federal. Além disso, compilamos matérias jornalísticas veiculadas no país e no exterior.

Com especial atenção, debruçamo-nos sobre as atas das reuniões ordinárias e extraordinárias realizadas entre 2018 e 2022 pela Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), principal instância organizativa da aldeia¹³. Trata-se de material valioso, em que estão plasmadas percepções

¹³ Para mais informações sobre a AITSP, ver ALARCON (2022). Em relação ao período considerado aqui, o registro de presença nas reuniões é precário, estando ausente da maioria das atas. Considerando-se os dados disponíveis, a frequência oscilou de 72 a 156 pessoas.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. "Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá": uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

políticas partilhadas conforme se desenrolavam os eventos analisados aqui, havendo indicações ainda de ações tomadas pelos Tupinambá em face desses mesmos acontecimentos. Outras fontes que merecem destaque são aquelas contidas no processo administrativo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença, ao qual tivemos acesso integral para os fins desta pesquisa, o que contribuiu decisivamente para a reconstituição das ações governamentais relativas à regularização fundiária e aos direitos dos Tupinambá mais amplamente¹⁴. Ao tempo que nos concentramos, como apontado, em documentação produzida nos últimos anos, pudemos nos valer de um acervo documental mais amplo, que vem sendo compilado há 15 anos, no marco das pesquisas desenvolvidas pela primeira autora deste artigo, Daniela Fernandes Alarcon, contendo aproximadamente 350 horas de entrevistas e diálogos registrados de 2010 a 2017 e integralmente transcritos, além de extensas notas de campo, cerca de 12,5 mil fotografias, mapas, dados georreferenciados e milhares de páginas de reprodução de documentos.

Desconstruindo as políticas indigenistas

Atentando para a centralidade da conquista e da invasão territorial na constituição do Estado-nação brasileiro, caracterizado pela persistência do poder colonial, Cruz (2022) propõe a noção de uma *história indígena do sofrimento*, atravessada pela *letalidade branca*. É nesse sentido, argumenta, que as violações de direitos indígenas não devem ser analisadas como eventos isolados, mas como “expressão de uma teia estruturada para a obliteração da existência indígena”, que tem na dimensão territorial seu eixo comum e que enreda as coletividades indígenas estruturalmente, mesmo em conjunturas mais favoráveis (CRUZ, 2022, p. 27).

Em análise centrada na assim chamada “redemocratização”, Souza Lima e Oliveira (2022) argumentam que a cruenta batalha para destruir os direitos territoriais indígenas, agudizada no presente, é claramente perceptível ao longo de todo o período. Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, numerosas têm sido as tentativas de minar as garantias ali previstas. Como se sabe, durante a Constituinte, grandes esforços foram despendidos, por meios legais e ilegais, para barrar a inclusão dos direitos indígenas na Carta Magna (LACERDA, 2008). Mesmo durante os quatro mandatos presidenciais anteriores do Partido dos Trabalhadores (PT), isto é, as gestões de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2011-2016), políticas orientadas por uma visão hegemônica em torno do *desenvolvimento* e do *crescimento econômico* levaram a “um avanço brutal e violento sobre suas terras [dos indígenas]” (SOUZA LIMA E OLIVEIRA, 2022, p. 66). No que diz respeito ao contexto focalizado aqui, talvez

¹⁴ Trata-se do processo nº 08620.001523/2008-43, ao qual o Ministério dos Povos Indígenas (MPI) nos concedeu acesso externo, atendendo a pedido de acesso à informação (protocolo nº 15001.000196/2023-02).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

baste mencionar que o procedimento administrativo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença – como vimos, iniciado em 2004 – atravessou quatro mandatos presidenciais do PT sem conclusão. A sistemática violação dos prazos determinados pelo Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que regulamenta a regularização fundiária de TIs, levaria o Ministério Público Federal (MPF) a propor uma série de ações civis públicas (ACPs) contra a União (para citar um exemplo, BRASIL, MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, PROCURADORIA DA REPÚBLICA EM ILHÉUS, 2013).

A publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI (VIEGAS E PAULA, 2009) teve lugar em 20 de abril de 2009. Após indeferir todas as contestações à demarcação, em 2 de março de 2012, a então Fundação Nacional do Índio (Funai), hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas, encaminhou o processo ao Ministério da Justiça (MJ), cuja Consultoria Jurídica (Conjur) recomendou, ainda em 5 de abril de 2012, a emissão da portaria declaratória, o que não ocorreu até hoje (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, PRESIDÊNCIA, 2012; BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA JURÍDICA JUNTO AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, COORDENAÇÃO-GERAL DE CONTROLE DE LEGALIDADE, COORDENAÇÃO DE ESTUDOS E PARECERES, 2012). Um itinerário marcado por paralisia e vai e vem administrativo se observaria a partir dali. Em 19 de fevereiro de 2014, o então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, devolveu o processo à Funai, solicitando diligências (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, GABINETE DO MINISTRO, 2014a). Ao fazê-lo, atendia pedido efetuado pela Associação dos Pequenos Agricultores, Empresários e Residentes na Pretensa Área Atingida pela Demarcação da Terra Indígena de Ilhéus, Una e Buerarema¹⁵, que, em 25 de outubro do ano anterior, havia entregado representação ao ministro, por meio do escritório de advocacia Vinícius Briglia Pinto, questionando o RCID (ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS AGRICULTORES, EMPRESÁRIOS E RESIDENTES NA PRETENSE ÁREA ATINGIDA PELA DEMARCAÇÃO DE TERRA INDÍGENA DE ILHÉUS, UMA [SIC] E BUERAREMA, 2013).

A análise efetuada pelo gabinete do ministro em torno da representação se encontra plasmada em nota emitida em 18 de fevereiro de 2014, que considerou “necessário o exame das fragilidades apontadas no RCID pelos requerentes” e dirigiu à Funai diversas solicitações de “esclarecimento”, inclusive quanto ao “marco temporal da ocupação do território pelos índios Tupinambá de Olivença, bem como a continuidade temporal dessa ocupação” (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, GABINETE DO MINISTRO, 2014b, p. 9, 10)¹⁶.

¹⁵ Em reportagens, documentos judiciais e outras fontes, o nome da associação, estabelecida em 2009, varia.

¹⁶ Vale destacar que a própria nota, elaborada por Edmilson Dias Pereira, especialista em Políticas Públicas e Gestão Governamental, e aprovada por Marcelo Veiga, assessor especial do ministro, ressaltava: “Embora a representação entregue ao Sr. Ministro recorra frequentemente a equívocos do senso comum ao tratar da questão indígena, resultado de um posicionamento ideológico marcado pelo etnocentrismo, não iremos nos ater a essas questões em nossa análise. O foco dessa manifestação será, somente, informar à autoridade competente os questionamentos direcionados ao RCID, com vistas a apresentar subsídios à tomada de decisão” (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, GABINETE DO MINISTRO, 2014b, p. 2).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

Como se vê, encerrado havia muito o período do contraditório, os antagonistas dos Tupinambá logravam incidir nos rumos do procedimento, fazendo vicejar manifestação intempestiva, verdadeiro *lobby* junto ao ministro. Além disso, o ministério aplicava, na condução do processo administrativo, a tese inconstitucional do marco temporal, sobre a qual nos debruçaremos adiante. Essa tese condiciona a garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas à comprovação de sua presença nas terras reclamadas quando da promulgação da Constituição Federal de 1988 ou à ocorrência do assim chamado “renitente esbulho”, isto é, à existência de provas de que os indígenas estavam lutando para recuperar seu território por ação direta ou ingressando em juízo, ainda que essa via não fosse legalmente prevista à época, em razão da vigência jurídica da tutela¹⁷.

Acrescente-se que, além de incidir junto ao ministro, também em 2013, a associação impetrou mandado de segurança (MS) preventivo, solicitando o impedimento da demarcação, sob a alegação de existência de vícios formais¹⁸. Em 5 de abril de 2016, o ministro relator do processo, Napoleão Nunes Maia Filho, do Superior Tribunal de Justiça (STJ), concedeu a medida liminar solicitada (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA, 2016). Alegadamente em defesa da “lisura procedimental necessária ao processo demarcatório”, reviu decisão por ele proferida, em 11 de dezembro de 2013, indeferindo o pedido de liminar (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA, 2013). Com a nova decisão, o procedimento ficou pouco mais de cinco meses paralisado, até que, em 14 de setembro do mesmo ano, os ministros da primeira seção do STJ derrubaram a liminar, por unanimidade (BRASIL, MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, PROCURADORIA-GERAL DA REPÚBLICA, 2016).

O caso tupinambá, no que se refere à violação dos direitos territoriais, não é desviante. Em agosto de 2016, Victoria Tauli-Corpuz, então relatora especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas (ONU), na esteira de missão no Brasil, que teve lugar em março daquele ano e incluiu visita à Serra do Padeiro, alertava para um “retrocesso extremamente preocupante na proteção dos direitos dos povos indígenas” (TAULI-CORPUZ, 2016, p. 19, tradução nossa). É inegável, contudo, que as tensões previamente existentes se agudizariam sobremaneira após o impeachment de Rousseff, em 2016. Analisando a ascensão de Michel Temer (Movimento Democrático Brasileiro - MDB) à presidência da República, à frente da qual esteve até 2018, Carneiro da Cunha defende que se instalou então um “novo nível de violência no Brasil rural”, no contexto de “uma crise política sem precedentes”, com forte predominância de uma frente ruralista orientada para a dissolução dos direitos dos povos indígenas e quilombolas, de outros povos e comunidades

¹⁷ Como observa Amado (2018, p. 182), a adoção do marco temporal “afronta ampla jurisprudência do Sistema Interamericano de Direitos Humanos sobre a demarcação de terras indígenas [...] [e] restringe a ação da Funai impedindo o pleno cumprimento de suas responsabilidades de acordo com a Constituição”.

¹⁸ Processo nº 041083486.2013.3.00.0000.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

tradicionais, e de camponeses em geral (CARNEIRO DA CUNHA *et al.*, 2017, p. 405-406, tradução nossa).

Durante os mandatos de Lula, o Congresso havia levado a cabo uma série de comissões parlamentares de inquérito (CPIs) mirando a reforma agrária e a mobilização dos trabalhadores sem-terra¹⁹. Já a partir de 2010, apontam Terena e Vieira (2021, p. 112), “a força do movimento indígena, das retomadas e do avanço (mesmo que tímido) das demarcações de terras tradicionais” deslocaria o foco ruralista. Em 10 de novembro de 2015, instituiu-se uma CPI alegadamente “destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos”. Em agosto de 2016, ela seria encerrada por decurso de prazo, após duas prorrogações, sem apresentar relatório. Também entre 2015 e 2016, no âmbito da Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul, realizou-se a chamada CPI do Cimi, para apurar a participação do Conselho Indigenista Missionário na “incitação” e viabilização de ações de retomada no Estado.

Em 2 de maio de 2017, no governo Temer, aprovou-se o relatório final da CPI Funai-Incra 2, instalada em 25 de outubro do ano anterior. O intuito central das duas encarnações da CPI era promover alterações administrativas que inviabilizassem a regularização fundiária de territórios indígenas e quilombolas, e barrassem a reforma agrária. A primeira versão do relatório pedia, por exemplo, a extinção da Funai. Contendo um alentado capítulo sobre o contexto indígena do sul da Bahia, analisado em Alarcon (2018), o documento solicitava o indiciamento de 16 pessoas envolvidas com o caso Tupinambá, entre as quais Babau; a cacica Jamapoty (Maria Valdelice de Jesus), que vive na aldeia Itapoan, região costeira da TI; a antropóloga Susana de Matos Doreas Viegas, responsável pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Tupinambá de Olivença; e a primeira autora deste artigo. Como concluem Terena e Vieira (2021, p. 142), ainda que a CPI não tivesse o poder de propor ações penais ou realizar condenações, e que as solicitações de indiciamento não tenham sido atendidas, ela contribuiu para consolidar “uma narrativa criminalizante acerca da atuação das organizações que integram o campo de defesa e implementação de políticas públicas relacionadas aos direitos territoriais indígenas”.

Em um balanço das ameaças aos povos indígenas perpetradas pelos três poderes durante o período Temer, Amado (2018, p. 179) sublinha o fato de que os interesses contrários à garantia dos direitos territoriais indígenas “se articula[ra]m e se arraiga[ra]m nas estruturas do Estado brasileiro”. Após visita

¹⁹ Entre 2002 e 2010, indicam Terena e Vieira (2021, p. 111), a bancada ruralista instituiu as seguintes CPIs com foco na questão agrária: a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) da Terra (2003-2005) e as assim chamadas CPI das ONGs (2007-2010) e CPMI do MST (2009-2011). “As três investigaram movimentos sociais de trabalhadores rurais e a sua forma de atuação, além de recomendar regulações a respeito da reforma agrária. Dessas, apenas a CPMI da Terra teve um relatório votado, enquanto as demais tiveram os prazos vencidos sem relatório e não tiveram nenhum encaminhamento oficial” (TERENA E VIEIRA, 2021, p. 111).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

ao Brasil em novembro de 2018, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA) manifestou forte apreensão: “Aos registros de ameaça de invasão aos seus territórios por não indígenas, somam-se profundos desafios quanto à titulação e proteção de suas terras e, em inúmeros casos, os povos e comunidades indígenas se veem sem a necessária proteção do Estado” (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2021, p. 30).

A agenda anti-indígena posta em marcha por Temer seria aprofundada com Bolsonaro, entrelaçada à desconstituição das políticas ambientais, ambas escalando a patamares inéditos desde a última ditadura (1964-1985), na direção do que propõem Souza Lima e Oliveira (2022). Os efeitos da política indigenista no período só não foram mais nefastos devido à atuação do movimento indígena, inclusive em ações de litigância estratégica. Na mais famosa delas, a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709, que visou proteger a vida dos povos indígenas em face da absoluta inadequação da resposta governamental à pandemia de Covid-19, a mais alta corte do país admitiu a legitimidade ativa da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) para ingressar com ações dessa natureza, constituindo um marco histórico (TERENA, 2022). Em agosto de 2021, a entidade apresentou comunicação ao Tribunal Penal Internacional (TPI), em Haia (Países Baixos), denunciando Bolsonaro por crimes contra a humanidade e genocídio (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2021a). Como aponta Cruz (2022), sob o bolsonarismo, a noção de genocídio ganhou outro alcance, não mais para aludir apenas a contextos específicos dramáticos, como o Guarani e Kaiowa, no sul de Mato Grosso do Sul, mas para caracterizar um traço comum da política indigenista oficial.

Estudo da Apib e da Indigenous Peoples Rights International (Ipri)²⁰, que detalha 11 contextos de criminalização, incluindo o caso Tupinambá, verificou aumento da vulnerabilização dos povos indígenas sob a gestão de Bolsonaro, que atuou para “minar a proteção legal de seus direitos, alimentando o ódio e o discurso racista e apoiando interesses velados, de investimentos privados a missionários fundamentalistas” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL E INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS INTERNATIONAL, 2021, p. 11). De par com o Executivo, o Legislativo foi outro locus de intensa arremetida contra os direitos indígenas. Conforme indicam Batista, Jucá e Guetta (2023, p. 77), a legislatura do período, capitaneada pela Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), conhecida como “bancada ruralista”²¹, tramitou grande volume de

²⁰ Entidade fundada por Tauli-Corpuz e Joan Carling, que compôs, a última, o Fórum Permanente sobre Assuntos Indígenas da ONU.

²¹ Terena e Vieira (2021, p. 102, 100) definem a FPA, criada em 2002, como “instância de organização suprapartidária do ruralismo no Congresso Nacional”, entendendo este último como um “movimento político de organização e institucionalização dos interesses de frações da classe dominante agrária no Brasil”, associado a “um ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

proposições que “flexibilizam, revogam ou desvirtuam a legislação” de salvaguarda aos direitos indígenas – valendo-se, como regra, de “violações ao devido processo legislativo”.

Papel de destaque na destruição das políticas indigenistas foi desempenhado por Marcelo Augusto Xavier da Silva, ouvidor da Funai durante a gestão Temer e presidente do órgão entre 19 de julho de 2019 e 29 de dezembro de 2022. No âmbito da CPI Funai-Incra 2, ele atuou como “consultor”, a convite da bancada ruralista; nessa função, participou de diligência na Serra do Padeiro em 2016. Delegado da Polícia Federal (PF), com fortes laços com o agronegócio e um histórico de acusações por violações de direitos indígenas, Xavier se notabilizou por criminalizar lideranças, perseguir e assediar servidores, desaparecer profundamente o órgão indigenista e adotar medidas contrárias aos direitos indígenas, conforme amplamente noticiado (LOPES, 2022). No primeiro dia de governo, por meio da Medida Provisória (MP) nº 870/2019, o mandatário tentou extirpar funções da Funai, notadamente a demarcação de TIs, e transferir o órgão para a alçada do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (MMFDH), chefiado por Damare Alves, denunciada por graves violações aos direitos indígenas (BALLOUSSIER E LINHARES, 2018).

Ainda que os planos de Bolsonaro não tenham se concretizado, em função de intensa mobilização em contrário, sua gestão encontrou formas de subverter a atuação do órgão indigenista oficial. “A chegada de Xavier à presidência da Funai consolida as promessas de campanha de Bolsonaro para a política indigenista. [...] Suas ações trouxeram para as entranhas da instituição a agenda da parte mais truculenta do setor ruralista brasileiro” (INDIGENISTAS ASSOCIADOS E INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS, 2022, p. 20). Sob Xavier, tratou-se de impulsionar o que ele chamou de “nova Funai”, “baseada no tripé da promoção da ‘segurança jurídica’, ‘pacificação dos conflitos’ e ‘dignidade e autonomia indígenas’, o que se traduz, no entanto, em colocar a instituição para trabalhar pelo enfraquecimento das garantias territoriais indígenas e pela abertura das TIs à exploração econômica por terceiros” (INDIGENISTAS ASSOCIADOS E INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS, 2022, p. 23).

Em 21 de maio de 2021, Xavier demandou à PF a instauração de inquérito contra Ciro de Lopes e Barbuda, da Procuradoria Federal Especializada junto à Funai (PFE-Funai/AGU), devido à emissão de um parecer jurídico a favor dos Tupinambá (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, PRESIDÊNCIA, 2021 *apud* BRASIL, MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO DISTRITO FEDERAL, DÉCIMO OFÍCIO, 2022)²².

projeto político institucional para inviabilizar a demarcação de terras indígenas e reafirmar a hegemonia e o caráter absoluto da propriedade privada no campo”.

²² Brasil. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Presidência. 2021. Ofício nº 815/2021/PRES/FUNAI. Brasília, DF. Atendendo à solicitação de Xavier, que arremeteu contra Lopes e Barbuda após a elaboração da Informação nº 00042/2021/COAF/PFE-FUNAI-PGU/PGF/AGU, a PF instaurou o Inquérito Policial (IP) nº 1062242-60.2021.4.01.3400-PJE/TRF1.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

De acordo com o então titular da Funai, Lopes e Barbuda teriam incorrido em apologia ao crime, por “defender a retomada de terras indígenas em desconformidade com as previsões legais” (SASSINE, 2021). Saudada por representantes do agronegócio (RURALISTAS, 2021), a iniciativa renderia ao presidente do órgão denúncia por calúnia, apresentada pelo MPF em 18 de maio de 2022 (BRASIL, MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO DISTRITO FEDERAL, DÉCIMO OFÍCIO, 2022)²³. Já em maio de 2023, Xavier foi indiciado pela PF por homicídio com dolo eventual no caso do indigenista Bruno Pereira e do jornalista Dom Phillips, assassinados em junho de 2022, no Vale do Javari, Amazonas (SASSINE *et al.*, 2023). Quatro anos antes, Phillips havia publicado matéria no jornal *The Guardian* repercutindo as preocupações de lideranças indígenas e indigenistas face à nomeação de Xavier (PHILLIPS, 2019).

Na avaliação de Babau, Xavier foi nomeado para a Funai para “desconstruir mesmo”, impedindo a atuação de servidores dedicados a suas atribuições em defesa dos direitos indígenas, e empossando indígenas cooptados, lideranças evangélicas neopentecostais e militares. O titular da Funai, observou o cacique, atuou para impor travas burocráticas ao trabalho indigenista regular, publicando normativas internas que inviabilizavam, entre outras ações, o deslocamento célere de servidores a áreas indígenas para verificação de denúncias, notadamente invasões, e mediação de conflitos. “Quando ele faz isso, é o mesmo que dizer [a setores anti-indígenas]: ‘Eu estou travando os funcionários da Funai para que vocês possam invadir as terras indígenas’.” Além de Xavier, apontou Babau, Bolsonaro se valeu de outros atores em seu ataque aos direitos indígenas, entre os quais Sérgio Moro, à frente do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) entre 2019 e 2020, e Augusto Aras, nomeado procurador-geral da República (PGR) em 2019. Conforme veremos, particularmente ao examinar as atas da AITSP, ao longo de todo o mandato, Babau e outras lideranças se dedicaram a observar atentamente as movimentações do bolsonarismo, tentando compreendê-las e mesmo antecipá-las, com o intuito de traçar suas estratégias.

É importante destacar que, embora haja certa profusão de descrições e análises sobre a política indigenista e as violações dos direitos indígenas sob Bolsonaro, uma arqueologia extensiva da matéria, tendo como lastro o esmiuçamento de mais casos concretos, ainda está por se realizar. Etnografar os processos administrativos que tramitaram à época, por exemplo, pode ser uma via particularmente interessante para esse fim. Não foi nosso propósito, nesta seção, avançar em uma caracterização abrangente e sistemática do período, mas delinear um quadro em grandes linhas, sempre que possível incorporando informações diretamente relacionadas à Serra do Padeiro, de modo a oferecer instrumentos mínimos para a navegação das argumentações que se seguem.

²³ A denúncia foi apresentada no quadro do Procedimento Investigatório Criminal (PIC) nº 1.16.000.003292/2021-50.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

Arremetidas contra a Serra do Padeiro

Hoje, está bem documentado que o pleito eleitoral de 2018, desde a fase de campanha, foi caracterizado por ameaças generalizadas contra povos indígenas e invasões de territórios tradicionalmente ocupados (e.g. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2019; ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2021a, 2021b). Identificando em Bolsonaro um legítimo representante de suas aspirações, setores mobilizados contra a demarcação da TI Tupinambá de Olivença apoiaram entusiasticamente sua candidatura. Já em 2017, Bolsonaro havia declarado publicamente a frase que, em suas variantes, se tornaria famosa ao longo da campanha. “Não terá um centímetro quadrado demarcado”, afirmou o então candidato em visita a Mato Grosso, antecipando os contornos de sua atuação no campo da regularização fundiária de TIs (RESENDE, 2018). Um livreto eleitoral de quatro páginas que circulou no pleito de 2022, intitulado “Alerta ao povo de Buerarema”, firma o nexo entre a mobilização contra os direitos Tupinambá e o apoio a Bolsonaro. Na capa, entre outras imagens, vê-se um retrato de Babau. “Impune, zombando da cara do povo!”, afirma a legenda. Um retrato sorridente de Bolsonaro ocupa a quarta capa, junto a seu número de urna. No miolo, lê-se:

Nosso voto tem memória[,] nós lembramos dos mais de 5 mil pequenos agricultores expulsos de suas terras pelo bandido Babau e sua quadrilha;

[...]

Nosso voto tem memória[,] nós lembramos que essa turma nefasta do PT pagou advogados caríssimos para manter os invasores em nossas terras;

[...]

Por tudo isso não vote em candidatos ligados ao PT.

Carta em memória daqueles que perderam suas terras, seus pertences e suas vidas lutando pelo *direito sagrado da propriedade*, adquirida com o suor do seu rosto. (grifo nosso).

Com população de 14.804 habitantes, conforme dados do Censo Demográfico 2022, Buerarema se cristalizou ao longo dos quatro últimos processos eleitorais como um dos mais visíveis bastiões antipetistas da Bahia. Em 2013, a sede do município, que dista cerca de 16 quilômetros da Serra do Padeiro, foi o epicentro de uma ruidosa ofensiva contra as retomadas, que incluiu destruição de veículos oficiais, queima de casas de indígenas localizadas na área urbana, invasões de prédios públicos, ameaças e espancamentos (ALARCON, 2022). Nas eleições de 2014, Buerarema foi o único município da

Bahia onde Rousseff perdeu já no primeiro turno²⁴. Isso rendeu à localidade um perfil na *Folha de S.Paulo*, em que o resultado é abertamente associado à demarcação da TI (BITTENCOURT, 2014). Os resultados ganham ainda mais relevo quando contrastados aos de 2006, quando Buerarema deu vitória a Lula em ambos os turnos, com significativa margem²⁵. A rejeição ao PT, aguda em Buerarema, é visível também nos demais municípios da região.

Em Buerarema e outros centros urbanos nos arredores da aldeia, a vitória de Bolsonaro foi festejada com fogos de artifício e outras demonstrações públicas. Dos seis municípios da Bahia que o elegeram no primeiro turno em 2018, cinco se localizam no sul ou extremo sul (MAPA, 2018a), onde se situam as maiores TIs do Estado, habitadas pelos Tupinambá, Pataxó Hãhãhã e Pataxó. Entre esses municípios, figuram Buerarema e Itabuna – a última, situada a noroeste da TI, é um dos principais centros regionais do sul da Bahia. Já no segundo turno, caiu para quatro o número de municípios baianos em que a extrema-direita venceu; Buerarema permaneceu na lista (MAPA, 2018b)²⁶. Em 2022, a vantagem de Bolsonaro no município, nos dois turnos, seria ainda maior que a do pleito anterior, consolidando a tendência apontada aqui, pano de fundo dos episódios focalizados neste texto²⁷.

Corriam apenas semanas desde a posse de Bolsonaro, quando, no final de janeiro de 2019, veio a público um plano de extermínio visando lideranças da Serra do Padeiro. Descoberto pelos próprios indígenas, ele foi noticiado na *Folha de S.Paulo* e em *Mongabay*, portal jornalístico com foco socioambiental baseado nos Estados Unidos (VALENTE, 2019; BRANFORD E TORRES, 2019). Depoimentos e evidências audiovisuais reunidos pelos Tupinambá, com auxílio de não indígenas em condição de anonimato, sugeriam o envolvimento de fazendeiros e empresários do setor hoteleiro, bem como de agentes das polícias civil e militar, além de outros servidores públicos. Delineado em reuniões na cidade de Itabuna, o ataque se dirigiria a cinco alvos principais, todos familiares de Babau, incluindo duas de suas sobrinhas, autoras deste texto: Jéssica Silva de Quadros, à época grávida, e Sthefany Ferreira da Silva, então adolescente. Apesar de não ser possível traçar conexões diretas entre o plano de extermínio e a vitória de Bolsonaro, no clima político instaurado no país à época, episódios de violência aberta se tornaram mais frequentes. Em outras palavras, a virulenta

²⁴ No primeiro turno, Rousseff registrou apenas 25,74% dos votos, contra os 66,63% de Aécio Neves (Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB). No segundo, as votações foram, respectivamente, de 30,80% e 69,20% (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL, 2014a, 2014b).

²⁵ Lula e Geraldo Alckmin (então concorrendo pelo PSDB) obtiveram, respectivamente, 52,33% e 40,24% dos votos no primeiro turno, e, no segundo, 63,85% e 36,14% (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL, 2006a, 2006b).

²⁶ No primeiro turno em Buerarema, Bolsonaro obteve 46,46% dos votos e Fernando Haddad (PT), 36,71%; no segundo, respectivamente, 55,26% e 44,74% (MAPA, 2018a, 2018b). Em Itabuna, o resultado no primeiro turno foi de 40,62% para Bolsonaro e 36,57% para Haddad, ao passo que, no segundo, Haddad obteve 51,31% dos votos e Bolsonaro, 48,69%.

²⁷ Bolsonaro obteve, no primeiro turno, 53,37% dos votos e Lula, 38,95%, ao passo que, no segundo, os resultados foram, respectivamente, 59,64% e 40,36% (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL, 2022a, 2022b).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

retórica de extrema-direita de Bolsonaro rapidamente produzia efeitos concretos.

Em outubro de 2019, Gilson Machado Neto, presidente do Instituto Brasileiro de Turismo (Embratur), foi acusado de exercer *lobby* em favor do grupo português Vila Galé²⁸, que, por meio de sua empresa Vila Galé Brasil - Atividades Hoteleiras Ltda., planejava construir um *resort* em área de mangue em porção da TI Tupinambá de Olivença no município de Una. O caso veio à tona quando *The Intercept Brasil* (AUDI, 2019) publicou ofício enviado por Machado Neto para o então presidente da Funai, datado de 26 de julho daquele ano, em que se lê: “a Embratur vem à presença de Vossa Senhoria manifestar seu interesse no encerramento do processo de demarcação de terras indígenas [sic] Tupinambá de Olivença”, afastando-se os óbices legais para a instalação do Vila Galé Costa do Cacau (BRASIL, INSTITUTO BRASILEIRO DE TURISMO, 2019). Para que a região pudesse se transformar em um “Polo Turístico de excelência”, era preciso garantir “segurança jurídica” aos investidores, postulava Machado Neto.

Trata-se de uma área de excepcional potencial de desenvolvimento turístico, tendo inclusive, [sic] o Governo do Estado da Bahia e a Prefeitura Municipal de Una, [sic] firmado com o Grupo Vila Galé, [sic] protocolo de intenções com investimento superior a R\$ 200.000.000,00 (duzentos milhões de reais), gerando mais de 500 empregos diretos e 1.500 empregos indiretos, além da intenção do mesmo Grupo Vila Galé e de outros grupos hoteleiros e investidores de construir na área, [sic] empreendimentos turísticos imobiliários compostos por um aldeamento de casas e condomínios de apartamentos residenciais, com serviços hoteleiros. (BRASIL, INSTITUTO BRASILEIRO DE TURISMO, 2019).

Em 27 de agosto de 2019, o prefeito de Una, Tiago Birschner (Progressistas - PP), oficiou Moro solicitando o arquivamento do processo de demarcação, alegando a existência de “vícios insanáveis que maculam o procedimento demarcatório” (UNA, PREFEITURA MUNICIPAL, GABINETE DO PREFEITO, 2019). No documento, o prefeito advoga pelo empreendimento hoteleiro e defende a aplicabilidade de licenciamento ambiental em nível municipal. Sem qualquer menção à TI, em 4 de dezembro de 2018, a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico, Agricultura e Meio Ambiente de Una havia concedido à Vila Galé licença ambiental prévia (UNA, PREFEITURA MUNICIPAL, SECRETARIA DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, AGRICULTURA E MEIO AMBIENTE, 2018). A sobreposição com a TI só seria trazida ao debate em

²⁸ De acordo com descrição no sítio do grupo, a Vila Galé - Sociedade de Empreendimentos Turísticos S.A., constituída em 1986, detém 31 hotéis em Portugal e dez no Brasil. Seu presidente e fundador é Jorge Afonso Campos Rebelo de Almeida.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

manifestação do Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos da Bahia (Inema) à Funai, em 21 de fevereiro de 2019 (BAHIA, INSTITUTO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS HÍDRICOS, COORDENAÇÃO DE TURISMO E URBANISMO, 2019).

Vizinha à Reserva Biológica (Rebio) de Una, criada em 1980 e ampliada em 2007, e ao Parque Nacional (Parna) Serra das Lontras, estabelecido em 2010, a área em questão é crucial para a conservação ambiental e para a atualização dos modos de vida dos Tupinambá. Nela, realiza-se coleta de caranguejo e outras espécies, prática que remonta aos antepassados dos indígenas. Além disso, caso se concretizasse, o *resort* ficaria a cerca de cinco quilômetros da Lagoa do Mabaço, no limite sul da TI. Os dois corpos d'água que compõem esse complexo são importantes marcos simbólicos para os Tupinambá – relatos aludem a encantos que fazem suas águas mudarem de cor, bem como a aparições da Mãe d'Água e de fachos de luz que, desprendendo-se da superfície, se conectariam ao sol (ALARCON, 2019). Note-se que, durante anos, famílias da região enfrentaram pressões do turismo e tentativas de cercamento, associadas a um hotel de luxo que tinha como sócio Armínio Fraga Neto, antigo presidente do Banco Central (BC).

Em 18 de novembro de 2019, em nota, a Vila Galé declarou à imprensa portuguesa que havia desistido do projeto, na esteira da intensa mobilização Tupinambá (MARTINS, 2019b; VILA GALÉ, 2019)²⁹. O recuo, porém, foi acompanhado de declarações questionando os direitos territoriais tupinambá e mesmo negando sua identidade indígena. Na nota, o grupo hoteleiro qualificou a resistência ao empreendimento como uma “‘guerra’ [...] injusta e sem fundamento”, eivada de “declarações falsas, dramáticas e catastróficas que deveriam envergonhar quem as profere” (*apud* VILA GALÉ, 2019). Em “Nota de esclarecimento” de 29 de outubro, a empresa havia declarado, taxativamente: “Não existem indígenas nesta área nem quaisquer vestígios dos mesmos no local” (VILA GALÉ HOTÉIS, 2019). Já no documento que anuncia o fim do projeto, lê-se: “Não existe qualquer reserva indígena [sic] decretada para esta área, nem previsão de a vir a ser. Passaram três mandatos governamentais anteriores, com vários ministros da Justiça[,] e nenhum deles aprovou a demarcação das terras indígenas [sic]” (*apud* VILA GALÉ, 2019). “Certamente porque não encontraram fundamento legal para o efeito de decretar uma gigantesca área de reserva [sic] de 47 mil hectares.” Em entrevista concedida semanas antes do cancelamento, Jorge Afonso Campos Rebelo de Almeida, presidente e fundador do Grupo Vila Galé, declarou:

Eu, no lugar dele [Bolsonaro], dizia que os indígenas, que estão em vários pontos do país, têm direito a serem *integrados* na sociedade brasileira. Não vamos criar ilhas autônomas [...]. Quando muito, se fosse no interior da Amazônia, uma coisa que não tivesse contato com o exterior, ainda podia fazer sentido.

²⁹ Reprodução da nota na íntegra pode ser lida em LEAL (2019).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

Agora, no litoral sul da Bahia [...], estar a falar de uma reserva indígena [sic] é uma coisa no mínimo caricata. (GOMES, 2019, grifo nosso).

Em 6 de outubro de 2023, em sessão especial na Assembleia Legislativa da Bahia (Alba), Almeida receberia o título de Cidadão Baiano, por proposta do deputado estadual Eduardo Salles (PP), aprovada por unanimidade pelos 63 membros da casa (BAHIA, ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA BAHIA, 2023)³⁰. A outorga vinha compor uma sequência de honrarias análogas. Em 22 de setembro do mesmo ano, ele havia recebido o título de Cidadão Cearense, por iniciativa do deputado estadual Guilherme Bismarck (Partido Democrático Trabalhista - PDT) (VIEIRA, 2023). E, no dia 28 do mesmo mês, o de Cidadão Honorário de Alagoas, atendendo a requerimento dos deputados estaduais Bruno Toledo (MDB) e Cibele Moura (MDB) (ALAGOAS, ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE ALAGOAS, 2023). “Ao agradecer a honraria [concedida pela Assembleia Legislativa do Ceará (Alece)], ele fez uma defesa da questão ambiental como grande trunfo no turismo e que o país só vai perder ‘se continuarmos a destruir a mata atlântica [...]’” (VIEIRA, 2023). Vale notar que “apoiar iniciativas que contribuam para fomentar o bem-estar social e a conservação da natureza” e “adotar processos economicamente viáveis e socialmente justos” figuram entre os “compromissos” da rede hoteleira, apresentados em seu sítio na internet³¹.

Enquanto os Tupinambá ainda celebravam a vitória no embate com o grupo português, em 28 de janeiro de 2020 ações governamentais visando desconstituir seus direitos às escuras – neste caso, levadas a cabo no penúltimo dia do ano – foram reveladas pela imprensa (VALENTE, 2020). Em 30 de dezembro de 2019, a Secretaria Executiva (SE) do MJSP restituiu à Funai o processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença, acatando recomendação de sua Conjur (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, SECRETARIA EXECUTIVA, 2019b; BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA JURÍDICA JUNTO AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, COORDENAÇÃO-GERAL DE ESTUDOS E PARECERES, 2019; BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA JURÍDICA JUNTO AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, GABINETE DA CONSULTORIA JURÍDICA, 2019)³². Tratou-se de uma devolução em bloco, atingindo 17 TIs, 12 das quais aguardando

³⁰ A gravação da sessão está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CWO1X8-R3Gc>>. Acesso em: 1 nov. 2024.

³¹ “Sobre a Vila Galé”. Disponível em: <<https://www.vilagale.com/br/grupo/sobre-a-vila-gale>>. Acesso em: 1 nov. 2024.

³² Note-se que o ofício, exarado por Luana Quitéria Magalhães Hatsumura, chefe de gabinete da SE substituta, faz menção, erroneamente, ao “processo de declaração de posse permanente do povo indígena *Tumbalalá* na Terra Indígena Tupinambá de Olivença” (grifo nosso). A análise jurídica foi realizada por Giselli dos Santos, em atenção ao Despacho nº 5486, de 29 de agosto de 2019, por meio do qual o chefe de gabinete da SE, Eduardo Benevides Bomfim, remetia o processo à Conjur para verificação da legalidade. Já a aprovação da cota coube a João Bosco Teixeira.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

emissão de portaria declaratória e cinco, decreto de homologação. Tal encaminhamento se amparava em normativa infralegal aprovada durante o governo Temer: o Parecer nº 001 da Advocacia-Geral da União (AGU), de 19 de julho de 2017³³.

Esse instrumento determinava o cumprimento das 19 condicionantes fixadas no julgamento da Petição (PET) nº 3.388, referente à TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, julgada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009. Com isso, instituía-se a tese do marco temporal como enquadramento legal para todos os procedimentos demarcatórios em curso, a despeito de, àquela altura, o julgamento pelo STF do Recurso Extraordinário (RE) de Repercussão Geral nº 1.017.365, que analisava a tese, ainda não ter sido concluído. Conforme fica claro, tratava-se de impor através de medida do Poder Executivo entendimento em matéria ainda em apreciação no âmbito do Judiciário – o julgamento foi finalizado em 21 de setembro de 2023, com a rejeição da tese.

Pouco mais de quatro meses antes da devolução do processo à Funai, a assessoria da SE/MJSP havia apontado a conformidade legal dos aspectos formais do procedimento de demarcação da TI (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, SECRETARIA EXECUTIVA, 2019a). Entre outros pontos, destacava-se que as cinco contestações apresentadas no período do contraditório foram indeferidas: “A análise das contestações não se fez acompanhar de qualquer prova capaz de reverter o rumo do procedimento em pauta, tampouco foram apontados vícios ou falhas de natureza técnica ou administrativa”. Além disso, o documento informava que os aspectos jurídicos do procedimento haviam sido avalizados pela PFE-Funai/AGU, o que levou a presidência do órgão indigenista a submeter o processo ao MJSP, propondo a expedição da portaria declaratória. Ainda assim, com base no entendimento da Conjur, conforme observamos, a SE fez o processo retroceder.

Após dois pedidos da Funai, ainda em 2020, para dilação do prazo para as diligências solicitadas pelo MJSP, o processo ficou três anos paralisado. Isso a despeito de, em 6 de maio de 2020, no quadro do RE nº 1.017.365, o ministro Edson Facchin ter suspenso liminarmente todos os efeitos do Parecer nº 001 (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2021b). Vale notar que, antes da devolução, a Funai já havia comprovado a continuidade da

³³ Assinado pelo então consultor-geral da União substituto, André Rufino do Vale, o parecer foi adotado pela advogada-geral da União, Grace Maria Fernandes Mendonça, por meio de parecer emitido na mesma data, subsequentemente aprovado por Temer ((BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO, 2017; BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, 2017). O caráter vinculante do Parecer nº 001 seria firmado em 16 de dezembro de 2019, em documento de autoria do consultor da União Dennys Casellato Hossne, aprovado pelo consultor-geral da União, Arthur Cerqueira Valério, em 20 de dezembro do mesmo ano, e, no mesmo dia, por André Luiz de Almeida Mendonça, advogado-geral da União ((BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA DA UNIÃO, 2019; BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO, GABINETE, 2019; BRASIL, ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO, 2019). Como se sabe, nomeado ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) por Bolsonaro em dezembro de 2021, Mendonça votaria a favor do marco temporal no julgamento do RE nº 1.017.365.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

ocupação tupinambá ao longo do tempo, tornando injustificado o retrocesso no procedimento mesmo em um cenário de validade da Portaria nº 001 (BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, COORDENAÇÃO DE DELIMITAÇÃO E ANÁLISE, 2018). Em março de 2023, finalmente, o processo voltou a avançar³⁴, até que, em 25 de maio, a presidência da Funai o remeteu ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI) para a emissão de portaria declaratória (BRASIL, MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS, FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, PRESIDÊNCIA, 2023). Porém, em 19 de junho, por força da Lei nº 14.600, o MPI perdeu a competência de emissão de portaria declaratória. Em função disso, em 29 de setembro, o processo foi remetido ao MJSP, a quem competem os próximos passos na regularização fundiária da TI (BRASIL, MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS, GABINETE DA MINISTRA, 2023).

Enquanto o processo dormitava, a pandemia de Covid-19 chegou ao Brasil; em sua esteira, as tensões no território se intensificaram novamente. Em 23 de março de 2020 – cinco dias depois de o governo da Bahia determinar a suspensão das aulas em todas as escolas do Estado, visando reduzir o espalhamento do vírus (GOVERNO, 2020), os Tupinambá da Serra do Padeiro estabeleceram barreiras de controle sanitário nas duas principais vias que cortam a aldeia³⁵. Em aliança com sítiantes não indígenas, instalaram um correntão para monitoramento de tráfego na rodovia BA-669 (na altura do km 7, sentido São José da Vitória-Una) e um para bloqueio total na BA-668 (na altura do km 11, sentido Buerarema-Una). Como se sabe, povos indígenas do país todo recorreram a iniciativas dessa natureza para se proteger (ver, por exemplo, RIBEIRO E SALES, 2020). Ainda em conjunto com seus vizinhos, os Tupinambá construíram um protocolo de segurança para a circulação de pessoas, em casos de necessidade básica e urgência, bem como para o transporte de cargas, composto por 11 medidas estabelecidas consensualmente.

No dia 30 de março, contudo, policiais civis e militares de Buerarema se deslocaram até a BA-668 e, conforme os relatos, proferiram ameaças e disparos com arma de fogo, afirmando que buscariam reforços para desfazer a barreira (MILANEZ, 2020). No dia seguinte, o prefeito, Vinicius Ibrann Dantas Andrade Oliveira (Democratas - DEM), remeteu ofício à Secretaria de Infraestrutura do Governo do Estado da Bahia (Seinfra), solicitando o desbloqueio da via, “interditada pelos supostos ‘índios’” (BUERAREMA, PREFEITURA MUNICIPAL,

³⁴ No dia 24, o coordenador-geral de Identificação e Delimitação (CGID) atestou a higidez técnica do processo e a ausência de impedimento administrativo para sua continuidade (BRASIL, MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS, FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL, COORDENAÇÃO-GERAL DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO, 2023), tendo seu despacho aprovado pela diretora de Proteção Territorial (DPT) quatro dias depois (BRASIL, MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS, FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL, 2023a). Após a reanálise dos aspectos jurídicos pela PFE-Funai/AGU, que não detalharemos, em 23 de maio, novo despacho da DPT recomendou o envio do processo ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI) (BRASIL, MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS, FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL, 2023b).

³⁵ Para uma análise detalhada da resposta da Serra do Padeiro à pandemia, ver ALARCON E SILVA (2022). ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

2020). Em 3 de abril, policiais estiveram na barreira novamente, pressionando os indígenas. Porém, denúncias efetuadas pelos Tupinambá, inclusive junto ao Executivo estadual, puseram fim ao assédio. No dia 14, por decisão dos indígenas e não indígenas envolvidos na ação, o bloqueio total da BA-668 no km 11 foi substituído por um correntão de controle no km 15. Já em 4 de junho, as barreiras foram desfeitas, em favor de outras estratégias de controle do contágio.

O último episódio a que nos dedicaremos teve lugar em 30 de março de 2021, quando o juiz federal Wilton Sobrinho da Silva, da Subseção Judiciária de Itabuna, determinou a expedição de mandado de reintegração de posse em desfavor dos Tupinambá da Serra do Padeiro (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, SUBSEÇÃO JUDICIÁRIA DE ITABUNA-BA, 1ª VARA FEDERAL CÍVEL E CRIMINAL DA SSJ DE ITABUNA-BA, 2021)³⁶. A decisão favorecia o empresário José Ferreira de Almeida Matos, que, em 2013, havia ingressado com ação possessória com pedido de liminar em face da União, da Funai e dos Tupinambá (MATOS, 2013). No pedido, ele reivindicava a propriedade de aproximadamente 33 hectares e a posse de cerca de 50 em terras do Estado, constituindo o Conjunto São Marcos, segundo ele, situado em Arataca, na Bahia. Ocorre que a TI não incide em Arataca e os indígenas não ocupam áreas neste município. Ainda que as inconsistências da ação possessória tenham sido reiteradamente apontadas pela União, pela Funai, pelo MPF e pelos próprios Tupinambá, o processo motiva desde 2015 tentativas de reintegração de uma área efetivamente em posse dos Tupinambá da Serra do Padeiro, retomada em 11 de agosto de 2013, nos municípios de Una e São José da Vitória.

O despacho exarado por Silva violava decisão tomada pelo ministro Fachin em 6 maio de 2020, suspendendo todas as ações de reintegração de posse em face de coletividades indígenas até a conclusão do julgamento do RE nº 1.017.365 ou o fim da pandemia, o que ocorresse depois (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2021b). Em 23 de abril, a reintegração de posse foi suspensa pela ministra Rosa Weber, que concedeu medida liminar em reclamação ajuizada pela Defensoria Pública da União (DPU) em favor dos Tupinambá (BRASIL, JUSTIÇA FEDERAL, SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL 2021A; BRASIL, DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO, GABINETE DO DEFENSOR REGIONAL DE DIREITOS HUMANOS NA BAHIA, 2021). Ao que se tem notícia, foi a segunda ocasião durante a pandemia em que um juiz determinou o despejo de um grupo indígena no estado da Bahia. Em agosto de 2020, os Pataxó da TI Ponta Grande (situada nos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia) foram surpreendidos por decisão do juízo federal em Eunápolis determinando a reintegração de posse da aldeia Novos Guerreiros (SANTANA, 2020). No bojo de uma campanha com visibilidade nacional, a ação foi barrada por decisão liminar tomada pelo Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF-1) em setembro de 2020 (SANTANA E MIOTTO, 2020).

³⁶ Processo nº 0003915-29.2013.4.01.3301 (Ação possessória com pedido de liminar).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

A reconstituição apresentada aqui deixa ver que as investidas contra a Serra do Padeiro durante o período Bolsonaro começaram cedo, antes mesmo da vitória da extrema-direita, intensificando-se já no primeiro mês de mandato. A velocidade na deterioração do quadro foi rapidamente percebida. Em reunião ordinária da AITSP em 2 de dezembro de 2018, como se depreende da ata, realizaram-se previsões quanto ao cenário político que se instalaria após a eleição. Remonta a 17 de fevereiro de 2019 o primeiro balanço em ata “das implicações causadas já nesse início de mandato”. A leitura de todos os registros de reunião em ordem cronológica revela a percepção de um crescendo. Transcorrido quase um ano de governo e na esteira do caso Vila Galé, a ata de 26 de novembro de 2019 indica: “Babau pede para se preparar para os tempos mais difíceis”. Na mesma linha, em 5 de janeiro de 2020, previa-se “um ano de poucas portas abertas”. Menos de um mês depois, viria a público o retrocesso no procedimento demarcatório. Acompanhando a conjuntura atentamente e partilhando avaliações conforme os acontecimentos se desenrolavam, os Tupinambá da Serra do Padeiro traçaram estratégias efetivas para se proteger, como observaremos na próxima seção.

Estratégias tupinambá

Mesmo antes do impeachment de Rousseff, da eleição de Bolsonaro ou da pandemia, os Tupinambá da Serra do Padeiro sabiam que tempos difíceis se avizinhavam. Informados por profecias e avisos trazidos pelos encantados, entidades não humanas, eles vinham se preparando para contextos de instabilidade e deterioração das condições de vida³⁷. Em 19 de janeiro de 2019, a aldeia remeteu uma contundente carta a agentes públicos do Brasil e entidades supraestatais, assinada pelo pajé da Serra do Padeiro, seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), e por Babau³⁸. Escrita a pedido dos encantados, ela foi difundida na principal data do calendário político e religioso da aldeia, a festa de São Sebastião, quando são compartilhadas previsões para o ano que se inicia e se acordam as principais estratégias coletivas a serem adotadas. Com traduções para inglês e francês, e replicada pela imprensa, a carta tornava pública a posição da Serra do Padeiro.

“Em sua campanha, Bolsonaro atacou constantemente as comunidades indígenas, nos tratando de forma hostil e afirmando que, a partir do início de seu mandato, mais nenhum centímetro de terra seria demarcado para os indígenas”, pontua o documento. “Após eleito, ele começou a cumprir suas promessas, por medidas provisórias e por decretos presidenciais, revogando

³⁷ Para uma análise dessas profecias, ver ALARCON E SILVA (2022).

³⁸ A carta, que pode ser lida em Holanda (2019), se dirigia, nominalmente, a José Antonio Dias Toffoli, presidente do STF e do Conselho Nacional de Justiça (CNJ); Raquel Dodge, procuradora-geral da República; Eunício Oliveira, presidente do Senado Federal; Rodrigo Maia, presidente da Câmara dos Deputados; João Cravinho, embaixador da União Europeia (UE) no Brasil; Tauli-Corpuz; e Luis Almagro, secretário-geral da OEA.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

direitos indígenas adquiridos no decorrer de anos de luta.” Segue-se, então, um relato histórico de cinco séculos a partir da perspectiva da aldeia, demarcando a determinação de não deixar o território em hipótese alguma. O texto continua, aludindo às medidas anti-indígenas que, naquele curto lapso, ele já havia tentado implementar, e conclui:

Que vocês fiquem sabendo: ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá da Serra do Padeiro. [...] Com esta nova carta³⁹, nós, Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, queremos deixar informadas as autoridades brasileiras e internacionais que não concordamos com a atitude do novo presidente.

Por meio de práticas cotidianas e extraordinárias, a aldeia se manteve intensamente mobilizada durante o período em análise – das deliberações nas frequentadas reuniões mensais da AITSP à interpretação de sonhos, da proposição de ações judiciais à interação com parentes mortos manifestados em momentos definidores da luta. Uma leitura detida das atas da AITSP desvela tanto avaliações políticas sobre o governo Bolsonaro, em particular as análises de Babau, descritas em maior detalhe, como algumas das principais linhas de estratégia da aldeia. Nesse quadro, os ganhos materiais e organizativos acumulados nas últimas duas décadas, com o avanço decisivo da recuperação territorial – que ampliou a posse da terra e a renda econômica, desestabilizando relações assimétricas de poder –, combinados à criatividade e à abertura para experimentar vias políticas ainda pouco exploradas pelo grupo, revelaram-se cruciais.

A resposta Tupinambá ao desvelamento do plano de extermínio constitui oportunidade para enfatizar a habilidade não apenas das lideranças indígenas, mas da aldeia como um todo, na construção de alianças. As primeiras informações sobre o plano foram transmitidas aos Tupinambá por não indígenas de cidades vizinhas que tinham acesso a espaços de ação dominados por membros das elites locais e vedados aos indígenas. Mantendo relações amigáveis com camponeses, comerciantes, um pequeno número de vereadores e outros indivíduos – e, ao mesmo tempo, esforçando-se por construir uma reputação sólida como uma comunidade organizada, trabalhadora e confiável –, os Tupinambá da Serra do Padeiro valorizam essas redes de relações locais como um importante mecanismo de defesa (ALARCON, 2022).

Mencione-se ainda que seu Lírio é considerado um poderoso rezador, procurado não apenas por indígenas, mas por uma ampla gama de indivíduos, constituindo-se laços de confiança duradouros. Alguns não indígenas, inclusive, fecharam trabalho com o pajé, isto é, submeteram-se a um processo de iniciação ritual, compondo uma mesma comunidade religiosa. Por sua vez, no âmbito do Colégio Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (CEITSP) –

³⁹ Alusão a carta da Serra do Padeiro de 15 de maio de 2016, denunciando a decisão liminar de Nunes Maia Filho que suspendeu o procedimento de demarcação da TI.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

que atende não indígenas, muitos dos quais trabalhadores rurais sem-terra, safreiros, meeiros e outros –, a convivência cotidiana também fortalece relações entre segmentos distintos da sociedade local. Essas e outras interações têm colaborado para desfazer estereótipos sobre os Tupinambá que circulavam mesmo entre indivíduos de classes baixas (QUADROS, 2016). Se é fato que a eleição de Bolsonaro abalou ou pôs fim a algumas relações locais, ela não as minou completamente, sendo notável o esforço despendido pelos indígenas para cultivar alianças nesse plano.

No quadro de tais relações, os Tupinambá receberam não apenas o alerta inicial sobre o plano de extermínio, mas também elementos de comprovação – entre os quais, imagens em vídeo e depoimentos de testemunhas⁴⁰ –, que os municiaram para oferecer denúncias à imprensa, entidades civis, e autoridades públicas em nível estadual, federal e supranacional. Entre 31 de janeiro e 15 de fevereiro de 2019, Babau realizou missões em Salvador, na Bahia, e em Brasília, no Distrito Federal, reunindo-se com representantes do governo do Estado, notadamente da área de segurança pública; do Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, Comunicadores e Ambientalistas (PPDDH); da Sexta Câmara de Coordenação e Revisão do MPF (6CCR/MPF); do Cimi; e do Escritório Brasileiro da União Europeia (UE), entre outros. A preparação das viagens começou tão logo o plano foi descoberto. Como nos mostra a ata da reunião da AITSP de 17 de janeiro de 2019, naquela data Babau informou os presentes sobre as providências que estavam sendo tomadas para viabilizar a ida a Brasília. Relatos sobre os encaminhamentos acordados na capital federal seriam compartilhados em encontros subsequentes, em 3 de fevereiro e 3 de março.

No que diz respeito à apresentação de denúncias ao poder público, particularmente em um caso em que agentes do Estado estariam implicados, cabe atentar para o protocolo de relações com essa esfera delineado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro no quadro da luta pela terra. Se, como indicamos, numerosos atropelos contra essa coletividade têm sido cometidos pelo próprio Estado, ele certamente não deve ser visto como um corpo homogêneo. Para citar apenas um exemplo, setores do MPF têm sido vocais na defesa dos direitos Tupinambá – a ponto de o relatório final da CPI Funai-Incra 2 ter inicialmente proposto o indiciamento de procuradores da República em Ilhéus por supostos desvios de conduta⁴¹. Ao longo dos anos, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm logrado estabelecer importantes alianças táticas com agentes do Estado, que, entre outros efeitos, vêm contribuindo para a legitimação das retomadas de terras.

Não se deve perder de vista, porém, que a ocupação do governo federal pela extrema-direita trouxe preocupações, por exemplo, quanto à defesa jurídica da comunidade, em que, tradicionalmente, a PFE-Funai/AGU tinha papel

⁴⁰ Para garantir a segurança dos Tupinambá e dos não indígenas que os auxiliaram na ocasião, não oferecemos detalhes sobre outros aspectos da descoberta e das denúncias.

⁴¹ O relatório seria posteriormente emendado, sem os pedidos de indiciamento dos procuradores.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

de destaque. É fato que, em função da intensa criminalização, há duas décadas a comunidade mantém também um advogado privado, cujos honorários são pagos pela AITSP, por meio de um fundo coletivo abastecido por parte do lucro do trabalho agrícola. Sob Bolsonaro, porém, os Tupinambá da Serra do Padeiro passaram a se sentir mais dependentes do advogado. Para lidar tanto com o retrocesso do processo demarcatório quanto com a reintegração de posse, eles o acionaram, além de contar com a atuação da assessoria jurídica da Apib. Em ata da AITSP de 5 de janeiro de 2020, a relação entre autonomia financeira e capacidade de defesa jurídica é explícita:

O importante é proteger nosso território. Se a Funai não tiver [estiver] a [à] frente da situação da[s] áreas de retomada [atuando juridicamente em ações possessórias], nós mesmos aqui na comunidade [estaremos]. Mas, para isso, temos que ter dinheiro em caixa para nos proteger por meios próprios.

Como vimos, os planos do grupo Vila Galé só se tornariam mais conhecidos em outubro de 2019. Porém, à altura das viagens efetuadas por Babau no primeiro semestre, a aldeia já detinha informações preliminares sobre o caso, que também compôs a pauta de algumas reuniões. Foi o que ocorreu, por exemplo, em agenda realizada em Brasília em 14 de fevereiro, coordenada pelo subprocurador-geral da República, Antônio Carlos Bigonha, com a presença de representante do PPDDH. Após se debruçarem sobre o plano de extermínio, os presentes discutiram a tentativa de construção do *resort* (BRASIL, MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, SEXTA CÂMARA DE COORDENAÇÃO E REVISÃO, 2019). Ainda no dia 14, em carta à Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), então executora do PPDDH na Bahia, e ao Comitê Brasileiro de Defensores de Direitos Humanos (CBDDH), os Tupinambá da Serra do Padeiro solicitaram medidas protetivas (QUADROS, 2019).

Duas outras comunicações na mesma direção haviam sido expedidas na véspera, em 13 de fevereiro. A primeira, uma carta aberta assinada por 25 pesquisadores de diferentes áreas disciplinares e filiações acadêmicas com trabalhos junto ao povo Tupinambá, incluindo a primeira autora deste artigo, exigia a “urgente investigação das ameaças e planos de extermínio contra indígenas do povo Tupinambá, com a consequente responsabilização de todos os envolvidos”, bem como “a adoção imediata de medidas protetivas eficazes para os indígenas”⁴². Por sua vez, a Apib e o Indian Law Resource Center⁴³ remeteram ao então secretário-executivo da CIDH, Paulo Abrão, memoriais com informações complementares à apresentação oral realizada em audiência durante o 171º Período Ordinário de Sessões da CIDH, que teve lugar de 7 a 16 de fevereiro na Bolívia, ocasião em que o caso Tupinambá foi referido

⁴² Difundida em português, inglês, espanhol e francês, a carta pode ser lida em CARVALHO (2019).

⁴³ Entidade de assessoria jurídica e litigância estratégica composta por advogados indígenas; sediada nos Estados Unidos, foi fundada em 1978.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

(ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL E INDIAN LAW RESOURCE CENTER, 2019). Finalmente, em 25 de fevereiro, a Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia (AATR) remeteu carta sobre o caso a Tauli-Corpuz e Michel Forst, relator especial sobre a Situação dos Defensores dos Direitos Humanos da ONU (ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE TRABALHADORES RURAIS NO ESTADO DA BAHIA, 2019).

Esse breve apanhado dá ideia da ampla gama de relações locais e extralocais acionadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, analogamente ao que ocorreria no segundo semestre de 2019, quando o caso Vila Galé alcançou a imprensa internacional e o Parlamento português, entre outras esferas. O entendimento de que o cultivo dessas relações cria alianças de longo alcance, constituindo uma forma importante de defesa, aparece também em atas da AITSP. Na reunião de 2 de dezembro de 2018, Babau estabeleceu uma conexão entre o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas com foco na aldeia e o incremento da visibilidade do grupo. Nesse sentido, instou os presentes a receber bem os pesquisadores que os procurassem, posto que esse tipo de atividade contribuiria para revelar aspectos positivos da aldeia à sociedade em geral, atuando em direção contrária à difusão de imagens distorcidas e informações falsas, associadas a tentativas de criminalização dos indígenas. Por meio da luta, frisou o cacique, e com a participação de diversos apoiadores, a Serra do Padeiro firmou seu reconhecimento, inclusive no plano internacional.

Já na reunião de 6 de outubro de 2019, Glicéria Jesus da Silva, liderança de destaque na aldeia e uma das autoras deste texto, discorreu sobre a concessão pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb) do título de *doutor honoris causa* a Babau, que se oficializaria em cerimônia realizada apenas em 30 de junho de 2021 (LISBOA, 2021)⁴⁴. Assim como havia ocorrido em 2018, quando a Alba o condecorou com a Comenda 2 de Julho, ou em 2017, por ocasião do recebimento da 29ª Medalha Chico Mendes de Resistência, oferecida pelo Grupo Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro (GTNM/RJ), a iniciativa da Uneb foi respondida com ampla movimentação de setores contrários aos Tupinambá, ensejando manifestações na imprensa e articulações de bastidores que visavam impedir sua concretização⁴⁵. Ao mesmo tempo, tratou-se de atos de reconhecimento público que contribuíram, na perspectiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro, para elevar a imagem da aldeia como um todo, abrindo novas relações e solidificando algumas já existentes.

Conforme vimos, reportagens sobre o plano de extermínio foram publicadas na *Folha de S.Paulo* e em *Mongabay*, ambas contendo entrevistas com Babau. Também como parte do esforço de fazer frente ao plano tornando-o visível – e, assim, custoso para os perpetradores –, as lideranças indígenas participaram da gravação de um vídeo de denúncia intitulado *Tupinambá – Pelo*

⁴⁴ A concessão foi aprovada por unanimidade pelo Conselho Universitário da Uneb em 17 de julho de 2019.

⁴⁵ A cerimônia de outorga da comenda ocorreu em 30 de novembro de 2018 (ver BAHIA, ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA BAHIA, 2018). A medalha, por sua vez, foi entregue em 3 de abril de 2017 (GRUPO TORTURA NUNCA MAIS/RJ, 2017).

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

*Direito de Viver*⁴⁶. Produzido pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e pelo Cimi, o vídeo foi lançado na internet em 11 de março de 2019, com legendas em inglês, espanhol, francês e alemão. Chegou-se, ainda, a articular a publicação de um texto em *The Guardian*, o que, porém, não se concretizou. O depoimento concedido por uma das implicadas para o jornal, Jéssica Silva de Quadros, dá pistas da análise efetuada pelos Tupinambá no correr dos fatos. Primeiro, ela estabeleceu uma ligação direta entre a incitação à violência pelo então presidente e as ameaças: “O discurso preconceituoso e violento de Bolsonaro vem nos afetando diretamente. Suas falas reforçaram o ódio que algumas pessoas têm de nós. [...] Bolsonaro precisa se calar” (QUADROS, *mimeo*). Depois, apontou uma camada menos evidente da desarticulação do plano: “Os encantados não deixam que nada aconteça com a gente. Antes que aconteça, a gente acaba descobrindo, o plano acaba se destruindo, eles não deixam nada acontecer de fato. Se não fosse isso, eu não sei o que seria da gente”. Na mesma direção, em reunião da AITSP de 14 de setembro daquele ano, Babau frisou que a força da Serra do Padeiro na resistência contra Bolsonaro provinha dos encantados.

Assim, ao apontarmos o papel das relações no delineamento das estratégias tupinambá, certamente não devemos nos limitar à ordem das relações humanas. Cultivando cotidianamente suas conexões com os encantados, os Tupinambá da Serra do Padeiro contam com a atuação dessas entidades. Na análise de nossos interlocutores, a proteção da aldeia durante a pandemia foi garantida não apenas pelas barreiras sanitárias e por outras medidas adotadas pelos indígenas, mas, sobretudo, pela ativação de conexões cosmológicas para fechar espiritualmente os corpos e a aldeia. Vale referir que também as relações com os mortos entram na equação. Nesse sentido, Alarcon (2022) analisa um episódio conflitivo ocorrido em 2016, no Areal Bela Vista, na faixa costeira da TI, quando dois parentes mortos se manifestaram, por meio de incorporação física, para auxiliar os vivos na ação direta contra as atividades minerárias em seu território – entre eles, João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), pai do pajé e considerado o primeiro rezador da aldeia. Já sob Bolsonaro, em 2021, ele se manifestou novamente. Antes disso, ao que temos notícia, só havia se manifestado uma vez, em 1982, no leito de morte de uma filha. Que o mais proeminente antepassado da aldeia se tenha feito presente duas vezes em cinco anos, após um hiato de mais de 30, é digno de nota. Ao que parece, a gravidade da conjuntura fez com que ele julgasse necessário se comunicar diretamente com os parentes, em ambas as ocasiões, ensinando-os novas estratégias.

Tornando ao caso Vila Galé, deve-se atentar ainda para a articulação da Serra do Padeiro com as demais aldeias, o movimento indígena mais amplo e outros segmentos sociais mobilizados. Em 16 de junho de 2019, Babau

⁴⁶ Tupinambá – Pelo Direito de Viver. Roteiro: Daniela Alarcon e Thomas Bauer. Fotografia, som direto e edição: Thomas Bauer. Prod. Conselho Indigenista Missionário e Comissão Pastoral da Terra. Brasil, 2019, 8’55. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/03/tupinamba-pelo-direito-de-viver/>>. Acesso em: 11 mar. 2019.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

aproveitou a reunião extraordinária de posse da direção da AITSP para dar retorno sobre articulações com duas associações pesqueiras representativas de populações que também seriam atingidas. No mesmo dia, realizou-se reunião ampliada, reportada na ata de 7 de julho, na aldeia do Mamão, interior da TI, envolvendo diversos caciques, assim como representantes do Cimi, para traçar linhas de ação contra o projeto. Em 29 de outubro, a Apib solicitaria à Procuradoria-Geral da República (PGR) a instauração de inquérito civil público (ICP) para apurar eventual improbidade administrativa no âmbito da Funai e a proposição de ação civil pública (ACP) face o presidente da Embratur (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2019). Já em 14 de novembro, o Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH) expediu recomendação ao MJSP, governo da Bahia, Funai, Embratur e Inema, demandando, entre outras ações, a conclusão do processo de demarcação da TI e o fim das interferências externas no andamento regular do procedimento, visando favorecer o grupo hoteleiro (BITTENCOURT, 2019).

Em relação ao *resort*, ficam claras a ampliação de esfera de mobilização tupinambá e a construção de um caso com maior visibilidade. O período Bolsonaro marca o início da participação direta dos Tupinambá da Serra do Padeiro em viagens internacionais para incidência política. A primeira delas foi em 2019, quando Glicéria discursou na 40ª Sessão do Conselho de Direitos Humanos da ONU, em Genebra, na Suíça. No mesmo ano, ela representou a Apib em audiências públicas durante o 172º Período de Sessões da CIDH em Kingston, na Jamaica. Note-se que, nos últimos anos, Glicéria passou a ser reconhecida como uma das principais artistas indígenas brasileiras – para citar um exemplo, figurou como o nome principal da representação oficial do país na 60ª Mostra Internacional de Arte da Bienal de Veneza, em 2024. Sua inserção nesse circuito e nos debates sobre processos de restituição de artefatos indígenas que se encontram em museus no exterior a têm levado a muitos outros destinos, que também vêm servindo de palco para intervenções em favor dos direitos tupinambá.

Acrescente-se que a nacionalidade do grupo Vila Galé contribuiu para atrair a atenção pública em Portugal, estimulada ainda pela atuação direta de Susana Viegas – como vimos, responsável pelos estudos de identificação e delimitação da TI –, professora na Universidade de Lisboa. Além de conceder entrevistas a meios portugueses de grande circulação, como o *Expresso* e a agência Lusa⁴⁷, ela fez gestões junto ao Parlamento português, onde o caso se tornou prioritário para o deputado José Soeiro (Bloco de Esquerda - BE) e outros parlamentares do mesmo agrupamento. Além disso, articulando-se com Daniela Fernandes Alarcon, Viegas atuou para a circulação de uma petição conjunta, proposta pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e pela Associação Portuguesa de Antropologia (APA)⁴⁸. Essas e outras ações tornaram o caso

⁴⁷ Para um exemplo, ver MARTINS (2019a).

⁴⁸ A petição, dirigida ao MJSP e ao grupo Vila Galé, foi lançada em 31 de outubro de 2019 e assinada por mais de 88 mil pessoas. Ver:

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

visível junto à sociedade civil, tanto no Brasil quanto em Portugal, o que fez com que as redes sociais do grupo Vila Galé fossem inundadas por mensagens contra o *resort*. O fato de o grupo hoteleiro ter concluído pela inviabilidade de avançar com o projeto, em função dos riscos de dano permanente a sua imagem pública, mostra a efetividade dessa via de ação.

Na Serra do Padeiro, acredita-se que recuperar o território e cuidá-lo constitui uma obrigação em face dos encantados. Na condição de donos da terra, os encantados demandam o engajamento dos indígenas em sua defesa, ao tempo que os protegem e fortalecem, em uma relação íntima, carregada de repercussões políticas e cosmológicas. É nesse sentido que se pode afirmar que a resistência tupinambá ao bolsonarismo, para além do fim evidente e mais imediato de garantir a persistência da coletividade ao longo do tempo, deriva de razões profundas e, como indicado, beneficia-se de conhecimentos e táticas que emanam de entidades não humanas e dos mortos. A compilação de exemplos de ação no quadro das investidas descritas aqui deixa ver como, recorrendo a estratégias contextuais e complementares, os Tupinambá da Serra do Padeiro encontraram caminhos eficazes para a defesa da aldeia, enraizados no território, articulados com o movimento indígena, e conectados aos encantados e aos antepassados.

Considerações finais

Nosso trabalho se inscreve em uma vertente que se dedica à análise da atuação dos povos indígenas como sujeitos históricos, focalizando aspectos cotidianos da mobilização política, o trabalho incessante de construção de coletividades e os modos como as estratégias por elas engendradas se ancoram em perspectivas cosmológicas mais profundas. Nas últimas décadas, essa orientação de pesquisa se fortaleceu, diretamente influenciada pela agenda estabelecida pelos próprios povos, por seus intelectuais e pelo movimento indígena, animada pelo incremento da presença indígena nas universidades. É sabido que, desde a invasão portuguesa, os povos indígenas no Brasil têm forjado estratégias variadas para enfrentar o genocídio e o poder colonial. Contudo, por muito tempo, a agência e a criatividade desses sujeitos receberam pouca atenção acadêmica. “Durante cinco séculos, tanto pensadores sociais como agentes políticos se ocuparam sobretudo da temática da destruição e desaparecimento dos povos indígenas”, assinalou incisivamente Monteiro (2012, p. 27, tradução nossa), destacando a essência etnocida da historiografia hegemônica até bem avançado o século 20. “Mesmo os antropólogos sociais [...] tendiam ao pessimismo no que diz respeito aos efeitos do ‘contato’.”

Tal deformação é ainda mais evidente em determinados contextos indígenas, entre os quais o Nordeste, devido a uma suposta ausência ou baixa

<https://www.change.org/p/ministerio-da-justica-brasil-pelo-cancelamento-de-projeto-hoteleiro-no-territorio-tupinamba-2951fed5-9091-4402-8e2c-b664f016b9ac>>. Acesso em: 1 nov. 2024.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

intensidade de contrastividade cultural, em função da antiguidade da intrusão não indígena (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; CARVALHO E REESINK, 2018). A marginalização dos povos indígenas do Nordeste pela antropologia começou a ceder na década de 1970, verificando-se uma ruptura mais acentuada apenas a partir dos anos 1990. Como pontua Pacheco de Oliveira (2022, p. 20), em comentário sobre pesquisas recentes desenvolvidas no Nordeste e em outras regiões do país sobre processos de territorialização e mobilização indígena, quando compreendemos que “são as comunidades indígenas mobilizadas que delimitam e fazem respeitar seus territórios”, temos oportunidade de desvelar não apenas processos circunscritos de luta pela terra, mas também “as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo, bem como a construção de novas sagas e utopias”.

A partir do exame pormenorizado das respostas dos Tupinambá da Serra do Padeiro à violência, é nosso propósito contribuir com a produção sobre formas de ação política contemporâneas levadas a cabo por povos indígenas no Brasil, compondo com uma agenda de pesquisa política e academicamente relevante não apenas para esse grupo em específico. Entre outros aspectos, procuramos demonstrar como a mobilização Tupinambá é um processo dinâmico, no âmbito do qual estratégias são transformadas cotidianamente, informadas tanto por razões profundas quanto circunstanciais, indissociáveis da recuperação territorial em curso.

Fontes

ALAGOAS. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE ALAGOAS. **Empresário Jorge Rebelo é agraciado com o título de Cidadão Honorário de Alagoas.** Sítio eletrônico da Assembleia Legislativa de Alagoas. Maceió, 28 set. 2023. Disponível em: <<https://www.al.al.leg.br/comunicacao/noticias/empresario-jorge-rebelo-e-agraciado-com-o-titulo-de-cidadao-honorario-de-alagoas>>. Acesso em: 11 out. 2023.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Representação à Procuradoria-Geral da República em face de Gilson Machado Guimarães Neto, presidente do Instituto Brasileiro do Turismo - Embratur.** Brasília, DF, 29 out. 2019.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Communication to the Prosecutor [International Criminal Court] requesting a preliminary examination of genocide and crimes against humanity perpetrated against the Indigenous peoples of Brazil committed by President Jair Messias Bolsonaro.** Brasília, DF, 9 ago. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2021/08/APIB_ICC_.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2021a.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Dossiê internacional de denúncias dos povos indígenas do Brasil.** Brasília, DF, 2021b.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL; INDIAN LAW. **Memoriais.** Ref. Audiência Temática Nacional – Situação de Direitos Humanos dos Povos Indígenas no Brasil. Ao Exmo. Sr. Dr. Paulo Abrão, Secretário-Executivo da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Brasília, DF/ Washington, DC, 13 fev. 2019.

ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE TRABALHADORES RURAIS NO ESTADO DA BAHIA. **Carta à Exma. Sra. Victoria Tauli-Corpuz, Relatora Especial das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, e ao Exmo. Sr. Michel Forst, Relator Especial sobre a Situação dos Defensores/as dos Direitos Humanos.** Salvador, 25 fev. 2019.

ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO. **[Atas das reuniões ordinárias e extraordinárias da AITSP].** Aldeia Serra do Padeiro: AITSP, 2018-2022.

ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS AGRICULTORES, EMPRESÁRIOS E RESIDENTES NA PRETENSE ÁREA ATINGIDA PELA DEMARCAÇÃO DE TERRA INDÍGENA DE ILHÉUS, UMA [SIC] E BUERAREMA. **Representação em face do Ministro de Estado da Justiça, Senhor Doutor José Eduardo Cardozo.** Ilhéus, 25 out. 2013.

AUDI, A. **Lobby amigo.** The Intercept Brasil. São Paulo, 27 out. 2019. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/10/27/documento-revela-pessao-da-embratur-sobre-a-funai-para-transformar-terra-indigena-em-hotel-de-luxo-na-bahia>>. Acesso em: 28 out. 2019.

BAHIA. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA BAHIA. **Alba concede título de cidadão baiano ao empresário português Jorge Rebelo**. Sítio eletrônico da ALBA. Salvador, 6 out. 2023. Disponível em: <<https://www.al.ba.gov.br/midia-center/noticias/59405>>. Acesso em: 11 out. 2023.

BAHIA. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA BAHIA. **Assembleia homenageia Cacique Babau com a Comenda 2 de Julho**. Sítio eletrônico da ALBA. Salvador, 30 nov. 2018. Disponível em: <<http://www.al.ba.gov.br/midia-center/noticias/32357>>. Acesso em: 1 dez. 2018.

BAHIA. INSTITUTO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS HÍDRICOS. COORDENAÇÃO DE TURISMO E URBANISMO. **Ofício nº 4627617/2019 - INEMA/DG/DIRRE/COTUR**. À Ilma. Sra. Rosane Amaral Alves da Silva, Coordenadora-Geral de Licenciamento Ambiental da Fundação Nacional do Índio. Salvador, 21 fev. 2019.

BALLOUSSIER, A. V.; LINHARES, C. **ONG de ministra é acusada de incitar ódio a indígenas e tirar criança de mãe**. Folha de S.Paulo. São Paulo, 15 dez. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ong-de-ministra-e-acusada-de-incitar-odio-a-indigenas-e-tirar-crianca-de-mae.shtml>>. Acesso em: 2 out. 2022.

BITTENCOURT, M. **Única cidade baiana onde Aécio venceu culpa PT por invasões de índios**. Folha de S.Paulo. São Paulo, 7 out. 2014. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/10/1528527-unica-cidade-baiana-onde-aecio-venceu-culpa-pt-por-invasoes-de-indios.shtml>>. Acesso em: 10 out. 2014.

BITTENCOURT, M. **Grupo português desiste de construir hotel em área indígena na Bahia**. Correio. Salvador, 18 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/bahia/grupo-portugues-desiste-de-construir-hotel-em-area-indigena-na-bahia-1119>>. Acesso em: 24 nov. 2019.

BRANFORD, S; TORRES, M. **Brazil sees growing wave of anti-Indigenous threats, reserve invasions**. Mongabay. Menlo Park, CA, 19 fev. 2019. Disponível em: <<https://news.mongabay.com/2019/02/brazil-sees-growing-wave-of-anti-indigenous-threats-reserve-invasions/>>. Acesso em: 21 fev. 2019.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. **Parecer GMF nº 005/2017**. Processo nº 00400.002203/2016-01. Brasília, DF, 19 jul. 2017.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. **Despacho do Advogado-Geral da União nº 760**. Processo nº 08620.018565/2017-12. Brasília, DF, 20 dez. 2019.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA JURÍDICA JUNTO AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. COORDENAÇÃO-GERAL DE CONTROLE DE LEGALIDADE. COORDENAÇÃO DE ESTUDOS E PARECERES. **Parecer nº 76/2012/CEP/CONJUR-MJ/CGU/AGU**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 5 abr. 2012.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO. **Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU**. Processo nº 00400.002203/2016-01. Brasília, DF, 19 jul. 2017.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO. **Parecer nº 00057/2019/CONSUNIAO/CGU/AGU**. Processo nº 08620.018565/2017-12. Brasília, DF, 16 dez. 2019.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA JURÍDICA JUNTO AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. COORDENAÇÃO-GERAL DE ESTUDOS E PARECERES. **Cota nº 02820/2019/CONJUR-MJSP/CGU/AGU**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 26 dez. 2019.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA JURÍDICA JUNTO AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. GABINETE DA CONSULTORIA JURÍDICA. **Despacho de Aprovação nº 02891/2019/CONJUR-MJSP/CGU/AGU**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 27 dez. 2019.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. CONSULTORIA-GERAL DA UNIÃO. GABINETE. **Despacho nº 00132/2019/GAB/CGU/AGU**. Processo nº 08620.018565/2017-12. Brasília, DF, 20 dez. 2019.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO DESTINADA A INVESTIGAR FATOS RELATIVOS À FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI) E AO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA) NOS TERMOS QUE ESPECIFICA. **Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito Funai-Incra 2**. Brasília, DF, 2 maio 2017.

BRASIL. DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO. GABINETE DO DEFENSOR REGIONAL DE DIREITOS HUMANOS NA BAHIA. **Reclamação constitucional, com pedido de medida liminar, contra decisão proferida pelo Juízo da Vara Federal da Subseção Judiciária de Itabuna-BA**. Processo nº 0003915-29-2013.4.01.3301. Salvador, 16 abr. 2021.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE TURISMO. **Ofício nº 185/2019/PRESI-EMBRATUR**. Ao Senhor Marcelo Augusto Xavier da Silva, Presidente da Fundação Nacional do Índio. Processo nº 72100.001005/2019-51. Brasília, DF, 26 jul. 2019.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. SUBSEÇÃO JUDICIÁRIA DE ITABUNA-BA. 1ª VARA FEDERAL CÍVEL E CRIMINAL DA SSJ DE ITABUNA-BA. 2021. **Despacho**. Processo nº 0003915-29-2013.4.01.3301. Itabuna, 30 mar. 2021.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. **Decisão**. Mandado de Segurança nº 20.683-DF (2013/0410834-0). Relator Ministro Napoleão Nunes Maia Filho. Brasília, DF, 11 dez. 2013.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. **Decisão**. Mandado de Segurança nº 20.683-DF (2013/0410834-0). Relator Ministro Napoleão Nunes Maia Filho. Brasília, DF, 5 abr. 2016.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Decisão**. Medida Cautelar na Reclamação nº 46.980 Bahia. Relatora Ministra Rosa Weber. Brasília, DF, 23 abr. 2021a.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Decisão liminar**. Recurso Extraordinário 1.017.365. Relator Ministro Edson Facchin. Brasília, DF, 6 maio 2021b.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Votação no município/país 2006**: Buerarema: presidente: primeiro turno. Brasília, DF, 2006a. Disponível em:
<<https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-antiores/eleicoes-2006/candidaturas-e-resultados/votacao-no-municipio-pais-2006>> Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Votação no município/país 2006**: Buerarema: presidente: segundo turno. Brasília, DF, 2006b. Disponível em:
<<https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-antiores/eleicoes-2006/candidaturas-e-resultados/votacao-no-municipio-pais-2006>>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Estatísticas de eleição 2014**: estatística de votação: Buerarema: presidente: primeiro turno. Brasília, DF, 2014a. Disponível em:
<https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/r/seai/sig-eleicao-resultados/home?p0_municipio=BUERAREMA&p0_uf=BA&session=3558872931531>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Estatísticas de eleição 2014**: estatística de votação: Buerarema: presidente: primeiro turno. Brasília, DF, 2014b. Disponível em:
<https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/r/seai/sig-eleicao-resultados/home?p0_turno=2&session=3558872931531>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Estatísticas de eleição**: resultados: votação nominal: Buerarema: presidente: primeiro turno. Brasília, DF, 2022a. Disponível em:
<https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/r/seai/sig-eleicao-resultados/resultados-da-eleicao?p0_municipio=BUERAREMA&p0_uf=BA&session=4913027978841>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Estatísticas de eleição**: resultados: votação nominal: Buerarema: presidente: segundo turno. Brasília, DF, 2022b. Disponível em:

<https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/r/seai/sig-eleicao-resultados/resultado-da-elei%C3%A7%C3%A3o?p0_turno=2&session=4913027978841>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Portaria nº 102/PRES**. Brasília, DF, 22 jan. 2004.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. COORDENAÇÃO DE DELIMITAÇÃO E ANÁLISE. **Informação Técnica nº 33/2018/CODAN/CGID/DPT-FUNAI**. Processo nº 08620.001523/08. Brasília, DF, 25 maio 2018.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. PRESIDÊNCIA. **Despacho nº 037/PRES/2012**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 2 mar. 2012.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. GABINETE DO MINISTRO. **Memorando nº 90-GM**. Processo nº 08620.001523/08. Brasília, DF, 19 fev. 2014a.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. GABINETE DO MINISTRO. **Nota nº 03/2014/GM-MJ**. Processo nº 08620.001523/08. Brasília, DF, 18 fev. 2014b.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. SECRETARIA EXECUTIVA. **Informação nº 42/2019/SE**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 29 ago. 2019a.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. SECRETARIA EXECUTIVA. **Ofício nº 2740/2019/SE/MJ**. Ao Senhor Marcelo Augusto Xavier da Silva, Presidente da Fundação Nacional do Índio. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 30 dez. 2019b.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL. **Despacho - DPT/2023**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 28 mar. 2023a.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL. **Despacho - DPT/2023**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 23 maio 2023b.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL. COORDENAÇÃO-GERAL DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO. **Despacho - CGID/2023**. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 24 mar. 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. PRESIDÊNCIA. **Ofício nº 798/2023/PRES/FUNAI**. À Senhora Sonia Guajajara, Ministra dos Povos Indígenas. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 25 maio 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. GABINETE DA MINISTRA. **Ofício nº 2957/2023/MPI**. A Sua Excelência o Senhor Flávio Dino. Processo nº 08620.001523/2008-43. Brasília, DF, 29 set. 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA DA REPÚBLICA EM ILHÉUS. **Ação Civil Pública com pedido de liminar contra a União**. Processo nº 0003186-70.2013.4.01.3311. Ilhéus, 27 set. 2013.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO DISTRITO FEDERAL. DÉCIMO OFÍCIO. **Denúncia**. Referência: PIC nº 1.16.000.003292/2021-50. Brasília, DF, 18 mai. 2022.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA-GERAL DA REPÚBLICA. **STJ mantém processo de demarcação da Terra Indígena Tupinambá, na Bahia**. MPF – Notícias. Brasília, DF, 15 set. 2016. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/stj-mantem-processo-de-demarcacao-da-terra-indigena-tupinamba-na-bahia>>. Acesso em: 20 set. 2016.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. SEXTA CÂMARA DE COORDENAÇÃO E REVISÃO. **Ata de reunião**. Tema: Reunião com representante do Programa de Proteção de Defensores de Direitos Humanos e Cacique Babau, para tratar das ameaças ao Cacique e seus familiares. Brasília, DF, 14 fev. 2019.

BUERAREMA. PREFEITURA MUNICIPAL. **Ofício nº 027/2020 – Gabinete do Prefeito**. À Secretaria Estadual de Infraestrutura. Assunto: Solicitação de Desbloqueio da BA 668 Rodovia Buerarema/Una (Zona Rural). Buerarema, 31 mar. 2020.

CARVALHO, I. **Especialistas no povo Tupinambá apontam em nota “planos de extermínio” contra indígenas**. De Olho nos Ruralistas. São Paulo, 18 fev. 2019. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2019/02/18/especialistas-no-povo-tupinamba-apontam-em-no-ta-planos-de-exterminio-contra-indigenas/>>. Acesso em: 18 fev. 2019.

GOMES, P. Z. **Vila Galé e a polêmica na Bahia: “Os indígenas são uma bola de arremesso no meio disto tudo”**. Exame. Lisboa, 5 nov. 2019. Disponível em: <<https://visao.pt/exame/2019-11-05-vila-gale-e-a-polemica-na-bahia-os-indigenas-sao-uma-bola-de-arremesso-no-meio-disto-tudo/>>. Acesso em: 5 nov. 2019.

GOVERNO da Bahia suspende aulas da rede estadual e particular e funcionamento do transporte intermunicipal como medida ao coronavírus. G1 BA. Salvador, 18 mar. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/03/18/governo-da-ba-suspende-aulas-em-escolas-pa>

[rticulares-e-funcionamento-dotransporte-intermunicipal-como-medida-ao-coronavirus.ghtml](#)>.

Acesso em: 12 jun. 2020.

GRUPO TORTURA NUNCA MAIS/RJ. **29ª Medalha Chico Mendes de Resistência**. Grupo Tortura Nunca Mais/RJ – Notícias. Rio de Janeiro, GTNM/RJ, 2017. Disponível em: <<https://www.torturanuncamais-rj.org.br/29a-medalha-chico-mendes-de-resistencia/>>. Acesso em: jul. 2019.

HOLANDA, V. **Povo Tupinambá de Olivença reafirma resistência às medidas do governo Bolsonaro**. Conselho Indigenista Missionário – Notícias. Brasília, DF, 4 fev. 2019. Disponível em:

<<https://cimi.org.br/2019/02/povo-tupinamba-de-olivenca-reafirma-resistencia-as-medidas-do-governo-bolsonaro/>>. Acesso em: 4 fev. 2019.

LEAL, J. **Vila Galé desiste de resort na Bahia após polêmica sobre área indígena**. O Povo. Fortaleza, 19 nov. 2019. Disponível em:

<<https://mais.opovo.com.br/colunistas/jocelioleal/2019/11/19/vila-gale-desiste-de-resort-na-bahia-apos-polemica-sobre-area-indigena.html>>. Acesso em: 19 nov. 2019.

LISBOA, L. **Uneb concede título Doutor Honoris Causa ao Cacique Babau Tupinambá**. Correio. Salvador, 1 jul. 2021. Disponível em:

<<https://www.correio24horas.com.br/bahia/uneb-concede-titulo-doutor-honoris-causa-ao-cacique-babau-tupinamba-0721>>. Acesso em: 1 jul. 2021.

LOPES, R. **Presidente da Funai acumula pedidos de investigação contra indígenas**. Folha de S.Paulo. São Paulo, 21 jun. 2022. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/06/presidente-da-funai-acumula-pedidos-de-investigacao-contra-indigenas.shtml>>. Acesso em: 16 ago. 2023.

MAPA da apuração por estado: Bahia: primeiro turno. G1. Salvador, 2018a. Disponível em: <<https://especiais.g1.globo.com/ba/bahia/eleicoes/2018/apuracao-estado-presidente/1-turno/>>.

Acesso em: 8 out. 2018.

MAPA da apuração por estado: Bahia: segundo turno. G1. Salvador, 2018b. Disponível em: <<https://especiais.g1.globo.com/ba/bahia/eleicoes/2018/apuracao-estado-presidente/2-turno/>>.

Acesso em: 2 fev. 2019.

MARTINS, C. **Antropóloga portuguesa lidera luta contra resort da Vila Galé em terra indígena no Brasil**. Expresso. Lisboa, 29 out. 2019a. Disponível em:

<<https://expresso.pt/sociedade/2019-10-29-Antropologa-portuguesa-lidera-luta-contra-resort-da-Vila-Gale-em-terra-indigena-no-Brasil>>. Acesso em: 29 out. 2019.

MARTINS, C. **Vila Galé cancela projeto em terra indígena no Brasil (mas arrasa as críticas)**. Expresso. Lisboa, 18 nov. 2019b. Disponível em:

<<https://expresso.pt/economia/2019-11-18-Vila-Gale-cancela-projeto-em-terra-indigena-no-Brasil-mas-arrasa-as-criticas>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

MATOS, J. F. A. **Ação possessória de reintegração de posse, com pedido de liminar inaudita altera pars, contra a Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença, por seu representante legal[,] a Funai - Fundação Nacional do Índio, e contra a União Federal.** Ao Excelentíssimo Senhor Doutor Juiz Federal da Vara Única da Subseção Judiciária de Ilhéus-BA. Ilhéus, 26 out. 2013.

MILANEZ, F. **Bolsonaristas tentam quebrar quarentena de indígenas com tiros.** CartaCapital. São Paulo, 3 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/bolsonaristas-tentam-quebrar-quarentena-de-indigenas-com-tiros>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Situação dos direitos humanos no Brasil.** OEA/Ser.L/V/II. Doc. 9. Washington, DC, 12 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.oas.org/pt/cidh/relatorios/pdfs/brasil2021-pt.pdf>>. Acesso em: 18 mar. 2021.

PHILLIPS, D. **Bolsonaro pick for Funai agency horrifies indigenous leaders.** The Guardian. Londres, 21 jul. 2019. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2019/jul/21/bolsonaro-funai-indigenous-agency-xavier-da-silva>>. Acesso em: 19 jul. 2023.

QUADROS, J. S. **Carta à Sociedade Maranhense de Direitos Humanos e ao Comitê Brasileiro de Defensores de Direitos Humanos.** Aldeia Tupinambá Serra do Padeiro, 14 fev. 2019a.

QUADROS, J. S. [Entrevista concedida a Daniela Fernandes Alarcon para texto não publicado em *The Guardian*]. Aldeia Tupinambá Serra do Padeiro, 18 fev. 2019b.

RESENDE, S. M. **“No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena”, diz Bolsonaro a TV.** Folha de S.Paulo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>>. São Paulo, 5 nov. 2018.

RIBEIRO, M. F.; SALES, Y. **Bloqueios de indígenas para garantir isolamento já atingem 12 estados e 23 etnias.** De Olho nos Ruralistas. São Paulo, 14 abr. 2020. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2020/04/14/bloqueios-de-indigenas-para-garantir-isolamento-ja-atingem-12-estados-e-23-etnias/>>. Acesso em: 14 abr. 2020.

RURALISTAS saem em defesa de presidente de Funai em denúncia contra procurador. A Tarde. Salvador, 28 out. 2021. Disponível em: <<https://atarde.com.br/bahia/ruralistas-saem-em-defesa-de-presidente-de-funai-em-denuncia-contra-procurador-1177084>>. Acesso em: 27 set. 2023.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

SANTANA, R. **Justiça Federal determina despejo de aldeia Pataxó mesmo após decisão do STF que suspende reintegrações durante a pandemia.** Conselho Indigenista Missionário – Notícias. Brasília, DF: Cimi, 26 ago. 2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/08/justica-federal-determina-despejo-de-aldeia-pataxo-mesmo-apos-decisao-do-stf-que-suspende-reintegracoes-durante-a-pandemia/>>. Acesso em: 10 out. 2023.

SANTANA, R.; MIOTTO, T. **Após intensa mobilização, despejo contra aldeia Pataxó foi suspenso pelo TRF-1.** Conselho Indigenista Missionário – Notícias. Brasília, DF, Cimi, 5 set. 2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/09/apos-intensa-mobilizacao-despejo-contralaldeia-pataxo-suspenso/>>. Acesso em: 10 out. 2023.

SASSINE, V. **Presidente da Funai provoca investigação da PF contra servidor que defendeu indígenas.** Folha de S.Paulo. São Paulo, 22 out. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/10/presidente-da-funai-provoca-investigacao-da-pf-contra-servidor-que-defendeu-indios.shtml>>. Acesso em: 27 set. 2023.

SASSINE, V.; GABRIEL, J.; TAVARES, J.; SERAPIÃO, F. **PF indíca ex-presidente da Funai, Marcelo Xavier, no caso Bruno e Dom.** Folha de S.Paulo. São Paulo, 19 maio 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/05/pf-indicia-ex-presidente-da-funai-marcelo-xavier-no-caso-bruno-e-dom.shtml>>. Acesso em: 1 nov. 2024.

TAULI-CORPUZ, V. **Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples on her Mission to Brazil.** Genebra, 8 ago. 2016. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/847079>>. Acesso em: 2 mar. 2017.

UNA. PREFEITURA MUNICIPAL. GABINETE DO PREFEITO. **Ofício nº 078/2019/G.P.** A Sua Excelência o Senhor Ministro Sérgio Fernando Moro. Una, 27 ago. 2019.

UNA. PREFEITURA MUNICIPAL. SECRETARIA DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, AGRICULTURA E MEIO AMBIENTE. **Licença ambiental prévia - 003/2018.** Una, 4 dez. 2018.

VALENTE, R. **Líder indígena na BA pede proteção à família e apuração de suposto plano de mortes.** Folha de S.Paulo. São Paulo, 10 fev. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/02/lider-indigena-na-ba-pede-protecao-a-familia-e-a-puracao-de-supostoplano-de-mortes.shtml>>. Acesso em 10 fev. 2019.

VALENTE, R. **Moro usa parecer de Temer e trava demarcação de 17 terras indígenas no país.** Folha de S.Paulo. São Paulo, 28 jan. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/moro-usa-parecer-de-temer-e-trava-demarcacao-de-17-terras-indigenas-no-pais.shtml>>. Acesso em: 28 jan. 2020.

VIEGAS, S. M.; PAULA, J. L. **Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença**. Brasília, DF: Fundação Nacional do Índio, 2009.

VIEIRA, Lincoln. **Alece entrega Título de Cidadão Cearense a Afonso Campos Rebelo de Almeida**. Sítio eletrônico da Alece. Fortaleza, 21 set. 2023. Disponível em: <<https://www.al.ce.gov.br/noticias/43969-alece-entrega-titulo-de-cidadao-cearense-a-afonso-campos-rebelo-de-almeida>>. Acesso em: 11 out. 2023.

VILA GALÉ cancela construção de resort em área reclamada por indígenas no Brasil. Público. Lisboa, 18 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2019/11/18/economia/noticia/vila-gale-cancela-construcao-resort-area-reclamada-indigenas-brasil-1894172>>. Acesso em: 18 nov. 2019.

VILA GALÉ HOTÉIS. Nota de esclarecimento. Lisboa, 29 out. 2019.

Referências bibliográficas

ALARCON, D. F. **“Ditadura dos antropólogos”: considerações sobre o Relatório Final da CPI FUNAI-INCRA 2.** Vukápanavo – Revista Terena, v. 1, n. 1, p. 47-61, 2018.

ALARCON, D. F. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.** São Paulo: Elefante, 2019.

ALARCON, D. F. **O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.** Rio de Janeiro: Laced/E-Papers, 2022.

ALARCON, D. F. **Da CPI da Funai ao governo Bolsonaro: os Tupinambá sob ataque.”** In: RICARDO, F.; KLEIN, T.; SANTOS, T. M. (org.). Povos indígenas no Brasil: 2017-2022. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 705-707, 2023.

ALARCON, D. F.; SILVA, G. J. **Das profecias à cura do mundo: território, autonomia e a mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia, em face da Covid-19.** In: ALARCON, D. F.; PONTES, A. L. M.; CRUZ, F. S. M.; SANTOS, R. V. (org.). “A gente precisa lutar de todas as formas”: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. São Paulo: Hucitec/ Abrasco, p. 131-165, 2022.

AMADO, L. H. E. **Povos indígenas e o Estado brasileiro: a luta por direitos em contexto de violações.** Vukápanavo – Revista Terena, v. 1, n. 1, p. 174-188, 2018.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL; INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS INTERNATIONAL. **Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena:** relatório sobre criminalização e assédio de lideranças indígenas no Brasil. Brasília, DF/ Baguio City; Apib/ Ipri, 2021.

BATISTA, J. P.; JUCÁ, K.; GUETTA, M. **O maior ataque legislativo aos direitos indígenas da história.** In: RICARDO, F.; KLEIN, T.; SANTOS, T. M. (org.). Povos indígenas no Brasil: 2017-2022. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 77-80, 2023.

CARNEIRO DA CUNHA, M. C. *et al.* **Indigenous people boxed in by Brazil’s political crisis.** HAU: Journal of Ethnographic Theory, v. 7, n. 2, p. 403-426, 2017.

CARVALHO, M. R.; REESINK, E. **Uma etnologia do Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações.** BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, v. 87, n. 3, p. 71-104, 2018.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2018.** Brasília, DF: Cimi, 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2022.

ALARCON, Daniela Fernandes; JESUS DA SILVA, Glicéria; SILVA DE QUADROS, Jéssica; FERREIRA DA SILVA, Sthefany. “Ninguém nunca governou e nem vai governar os Tupinambá”: uma análise sobre as estratégias da Serra do Padeiro diante de Bolsonaro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 231-272, set./dez. 2024.

CRUZ, F. S. M. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio**. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2022.

INDIGENISTAS ASSOCIADOS; INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. **Fundação anti-indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro**. Brasília, DF: INA/ Inesc, 2022.

LACERDA, R. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988**. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 2008.

MAGALHÃES, A. M. **A luta pela terra como “oração”: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” tupinambá**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MONTEIRO, J. M. **Rethinking Amerindian resistance and persistence in colonial Portuguese America**. In: GLEDHILL, J.; SCHELL, P. A. (org.). *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*. Durham, Duke University Press, p. 25-43, 2012. **PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos índios “misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura**. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo*. Rio de Janeiro: Laced/ E-Papers, p. 11-36, 2022.

PAVELIC, N. L. B. **Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)**. 2019. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, Salvador/ Paris, 2019.

QUADROS, J. S. **“Nem cabelo liso você tem”: uma análise sobre os estereótipos em relação ao povo Tupinambá da Aldeia Serra do Padeiro**. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Gestão de Pessoas) – Faculdade de Tecnologia e Ciências da Bahia, Itabuna, 2016.

SOUZA LIMA, A. C.; OLIVEIRA, B. P. **Do reconhecimento de direitos à luta em torno de sua destruição: estado, povos indígenas, mercado e violência – Brasil, séculos XX e XXI**. In: ZUCARELLI, M. C.; SOUZA LIMA, A. C.; ALARCON, D. F.; OLIVEIRA, B. P.; RAUBER, M. A. (org.). *Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de desenvolvimento” em territórios sociais*. Rio de Janeiro: E-papers/ Laced, p. 40-104, 2022.

TERENA, L. E **Povos indígenas e o judiciário no contexto pandêmico: a ADPF 709 proposta pela articulação dos povos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Laced/ Mórula, 2022.

TERENA, L. E.; VIEIRA, A. C. A. **Criminalização e reconhecimento incompleto: obstáculos legais à mobilização indígena no Brasil**. Rio de Janeiro: Autografia/ Laced, 2021.

UBINGER, H. C. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

Recebido em: 09/08/2024* Aprovado em: 07/11/2024* Publicado em: 31/12/2024

SOBRE TROCAS E COSMOVISÕES: A REPRESENTAÇÃO DO GARIMPO NA POESIA INDIGENISTA DE DEVAIR FIOROTTI

SUÊNIA KDIDIJA DE ARAÚJO FEITOSA¹

UFRR, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0009-0553-5163>

ROBERTO MIBIELLI²

UFRR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-4171-3280>

SONYELLEN FONSECA FERREIRA FIOROTTI³

UFRR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5790-7274>

RESUMO: *O percurso que se deseja traçar é uma reflexão sobre as trocas e transferências literárias entre Urihi: nossa terra, nossa floresta, de Devair Fiorotti (2017), escritor capixaba radicado em Roraima e o livro A Queda do Céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). O livro de Devair foi publicado em contexto local, no ano de 2017 e retrata uma forte realidade vivida em Roraima: a violência sofrida pelos indígenas Yanomami em virtude do garimpo, atividade ilegal que, infelizmente, é muito comum em alguns municípios roraimenses. Dessa maneira, esta caminhada delimita-se na busca por indícios que nos revelem elementos de representação a partir de uma narrativa local com temática indigenista. No que concerne ao método utilizado para o desenvolvimento deste estudo, este trabalho se configura enquanto uma pesquisa de natureza exploratória, interpretativa e comparativa.*

PALAVRAS-CHAVE: *Poesia, Yanomami, Garimpo.*

ABSTRACT: *The path we wish to trace is a reflection on the literary exchanges and transfers between Urihi: our land, our forest, by Devair Fiorotti (2017), a writer from Espírito Santo based in Roraima, and the book A Queda do Céu, by Davi Kopenawa and Bruce Albert (2015). Devair's book was published in a local context in 2017 and portrays a strong reality experienced in Roraima: the violence suffered by the Yanomami indigenous people due to mining, an illegal activity that is unfortunately very common in some municipalities in Roraima. In this way, this journey is limited to the search for evidence that reveals elements of representation based on a local narrative with an indigenous theme. Regarding the method used to develop this study, this work is configured as research of an exploratory, interpretative and comparative nature.*

KEYWORDS: *Poetry, Yanomami, Garimpo.*

¹ Professora da Universidade Federal de Roraima. Doutoranda em Estudos de Literatura- POSLIT/UFF.

² Professor Dr. da graduação e pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima – PPGL/UFRR.

³ Poeta indígena, da etnia makuxi. Pós-doutoranda em Estudos de Literatura – PPGL/UFRR. Doutora em Estudos de Literatura - POSLIT/UFF.

FEITOSA, Suênia Kdidijsa de Araújo; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Sonyellen Fonseca Ferreira. Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 273-297, set./dez. 2024.

Introdução

Para este artigo, pretendemos traçar uma reflexão sobre as trocas e transferências literárias entre *Urihi: nossa terra, nossa floresta*, de Devair Fiorotti (2017), escritor capixaba radicado em Roraima e o livro *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Como foco desse trabalho comparativo, analisaremos a representação do garimpo na narrativa poética de Devair, tendo em vista a necessidade de fomentar cada vez mais discussões e pesquisas sobre as consequências do garimpo para os povos indígenas, especialmente a população Yanomami, que sofre há muito tempo com essa atividade ilegal e impiedosa. Isso posto, circulação, incorporação e locução são alguns dos aspectos que permeiam as análises da escrita indigenista de Fiorotti.

Devair Antônio Fiorotti nasceu no Espírito Santo, na pequena cidade de Itarana. Boa parte de sua formação acadêmica foi realizada na Universidade de Brasília, instituição na qual concluiu mestrado e doutorado em Literatura. No ano de 2006, mudou-se para Roraima, onde foi professor das duas principais universidades do estado: a Universidade Estadual de Roraima (UERR) e a Universidade Federal de Roraima (UFRR). Além de atuar na graduação em Letras, Devair também foi professor de mestrado nas referidas universidades, sendo inclusive um dos fundadores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRR (PPGL).

Devair Fiorotti desenvolveu diversos estudos nas seguintes áreas: artes verbais ameríndias, identidade, crítica literária, linguagem poética e letramento literário. Desde 2007, desenvolvia pesquisas, financiadas pelo CNPq, sobre poéticas orais na Terra Indígena São Marcos e na Raposa Serra do Sol (RR) (FEITOSA; MIBIELLI, 2023). Além de *Urihi: nossa terra, nossa floresta* (2017), Devair Antônio Fiorotti também publicou: *Panton Pia' – Eremukon do Circum-Roraima* (2018), *Panton Pia' – a história do Timbó* (2019), *Cantos e Encantos – Meriná Eremu* (2019), *Panton Pia' – a história de Makunaima* (2020), *30 poemas e solidão* (2012), *Livro dos Amores* (2014) e *Paio* (2015).

O livro de Devair Fiorotti reúne poesia e imagem. O leitor é agraciado com mais de 40 poemas e ilustrações do artista makuxi Jaider Esbell. Versos e cenas contam a história parcialmente real de um indígena Yanomami que foi retirado de sua comunidade para trabalhar e morar com um não-indígena, um garimpeiro. “Na narrativa escrita em verso livre, ficamos diante do sofrimento do protagonista, que não tem nome, e se vê levado para longe de seu povo, distante de suas origens, tradições e costumes” (FEITOSA, MIBIELLI, 2023). Com o passar do tempo, o Yanomami é abandonado pelo homem branco após o término da era profícua do diamante. Depois do abandono, tenta retornar para sua comunidade e encontra inúmeros obstáculos no meio do caminho, perdido na natureza e em pensamentos, lembranças e alucinações.

Para analisar e comparar as representações que Devair construiu em torno das consequências do garimpo para os povos Yanomami, vamos trabalhar com *A Queda do Céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015). O livro nos apresenta o relato de Davi Kopenawa, Xamã Yanomami, que fala sobre a sua

trajetória, sobre a cultura do seu povo e, principalmente, relata a violência vivida pelos Yanomami em meio à destruição ambiental nas terras indígenas. O relato de Davi foi gravado e transcrito pelo etnólogo Bruce Albert.

No prólogo do livro, Bruce Albert insere informações sobre o povo Yanomami, seus territórios e seu primeiro contato com os “brancos” no Brasil:

Os Yanomami constituem uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores de coivara que ocupa um espaço de floresta tropical de aproximadamente 230 mil quilômetros quadrados, nas duas vertentes da serra Parima, divisor de águas entre o alto Orinoco (no sul da Venezuela) e a margem esquerda do rio Negro (no norte do Brasil). Formam um vasto conjunto linguístico e cultural isolado, subdividido em várias línguas e dialetos aparentados. Sua população total é estimada em mais de 33 mil pessoas repartidas em cerca de 640 comunidades, o que faz deles um dos maiores grupos ameríndios da Amazônia que conservam em larga medida seu modo de vida tradicional [...] No Brasil, o território yanomami, homologado em 1992 com o nome de Terra Indígena Yanomami, estende-se por 96.650 quilômetros quadrados no extremo norte da Amazônia, ao longo da fronteira com a Venezuela. Conta com uma população de aproximadamente 21.600 pessoas, repartidas em pouco menos de 260 grupos locais. Cada uma dessas comunidades é em geral formada por um conjunto de parentes cognáticos cujas famílias estão idealmente unidas por laços de intercassamento repetidos por duas ou mais gerações, e que reside em uma ou várias casas comunais de forma cônica ou troncônica [...] Os primeiros contatos, esporádicos, dos Yanomami do Brasil com os brancos, coletores de produtos da floresta, viajantes estrangeiros, militares das expedições de demarcação de fronteiras ou agentes do SPI datam do início do século XX. Entre as décadas de 1940 e 1960, algumas missões (católicas e evangélicas) e postos do SPI se instalaram na periferia de suas terras, abrindo assim os primeiros pontos de contato regular, fontes de obtenção de bens manufaturados e também de vários surtos de epidemias letais. No início da década de 1970, esses primeiros avanços da fronteira regional seriam bruscamente intensificados, primeiro pela abertura de um trecho da Perimetral Norte ao sul das terras yanomami em 1973 e, passados dez anos de trégua, com a irrupção de uma corrida pelo ouro sem precedentes em sua região central, em 1987. A construção da estrada foi abandonada em 1976, e a invasão dos garimpeiros relativamente contida a partir de meados da década de 1990. Entretanto, intensas atividades de garimpo foram retomadas nestes últimos anos e, além disso, a integridade da Terra Indígena Yanomami vem sofrendo novas ameaças, tanto de companhias mineradoras como da frente

agropecuária local, interessadas em expandir suas atividades no oeste do estado de Roraima (ALBERT, 2015, p. 44 *In* KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A partir da citação acima, verificamos que Bruce Albert, no ano de 2015, evidenciou as “intensas atividades de garimpo” que “foram retomadas nestes últimos anos”. Dessa forma, o etnólogo chama atenção para a integridade dos povos Yanomami, ameaçados tanto pelo garimpo quanto pelo avanço do agronegócio no oeste de Roraima.

No que concerne ao contexto do garimpo, Eduardo Viveiros de Castro detalha no prefácio do livro *A Queda do Céu* as terríveis consequências desta atividade exploratória para os povos Yanomami no Brasil:

As invasões das terras dos Yanomami por garimpeiros — e suas consequências em termos de epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena — se sucedem com monótona frequência, seguindo a oscilação das cotações do ouro e de outros minerais preciosos no mercado mundial. No dia mesmo em que escrevo este parágrafo (7 de maio de 2015), leio a notícia de que uma “organização criminosa de extração de ouro” em território yanomami, que movimentou cerca de 1 bilhão de reais nos últimos dois anos, foi desmantelada pela Polícia Federal (em um acesso inédito de eficiência que deve ter lá seus motivos) [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21 *In* KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Assim, no decorrer deste artigo, pretendemos traçar uma relação entre *Urihi* e *A Queda do Céu* no que tange à descrição das consequências do garimpo nas terras Yanomami, nesse sentido, analisar como Devair representou em sua narrativa poética os efeitos dessa atividade ilegal nas referidas reservas indígenas.

Sobre trocas e transferências

Se vamos pensar na circulação e nas transferências literárias dentro e para além de sistemas estabelecidos, a apresentação de algumas concepções fundamentais da Circulação Literária e Cultural se faz necessária. Para tanto, vamos trazer aqui alguns apontamentos teóricos, a começar pelo livro *Literatura Comparada e Literatura Brasileira: circulações e representações* (2020), de José Luís Jobim. Sobre as transferências e incorporações, o autor afirma que:

[...] alinho-me entre os que consideram que uma transferência literária e cultural não é determinada predominantemente pelo sentido que o elemento “importado” tinha no seu suposto local de origem, mas, isto sim, pela conjuntura do local em que este elemento

vai se inserir. É esta conjuntura que vai explicar não somente por que este (e não outro) elemento foi “importado” mas também que sentido ele terá no contexto novo (JOBIM, 2020, p. 42).

Isso posto, devemos reconhecer os diversos enredamentos inerentes ao trabalho de pesquisar as transferências literárias e culturais e, como destaca Jobim (2020), não considerar somente os sentidos que os elementos importados tinham em seus locais de origem, e sim enfatizar os significados que tais elementos constroem em seus novos contextos. É nesse sentido que vamos analisar *Urihi*, de Devair Fiorotti, pelo viés das incorporações e da sua relação com o livro *A Queda do Céu*, levando em consideração esse aspecto da construção de novos significados.

Ainda em *Literatura Comparada e Literatura Brasileira: circulações e representações*, Jobim (2020) discute a questão da circulação das ideias evidenciando um importante ponto a favor da quebra de fronteiras locais, nacionais e regionais:

Querer estabelecer fronteiras locais, nacionais ou regionais para a discussão de ideias, hoje em dia, é ainda mais problemático do que foi no passado, já que os meios digitais fornecem uma facilidade sem precedentes para a circulação de ideias. Por outro lado, sempre que os meios digitais são acessados, isso ocorre em um lugar específico, no qual já existem determinados sentidos circulando: é a partir de, com ou contra esses sentidos que a discussão de ideias acontece (JOBIM, 2020, p.83).

Desse modo, o autor destaca o importante papel dos meios digitais para a circulação de pensamentos, porém, enfatiza que, mesmo em meio aos avanços e à facilidade de comunicação, determinados sentidos preexistentes nos espaços sociais de trocas influenciam o trânsito das ideias e, principalmente, a produção de (novos) sentidos.

Diante do exposto, para darmos início à análise da narrativa poética de Devair Fiorotti, precisamos continuar nossas discussões sobre circulação, trocas e transferências, mas também precisamos debater sobre influência. Em *O original e o próprio, o derivado e o impróprio: Mário de Andrade e as teorizações sobre trocas e transferências literárias e culturais*, Jobim (2011) expõe definições para influência:

Influência é um termo de destaque no âmbito da Literatura Comparada, e tem uma grande tradição de uso nos estudos literários. Quando observamos obras como *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (1973), de Harold Bloom, podemos dizer que ela é uma tentativa de explicar como um poeta lida com o seu precursor forte, apropriando-se e desviando-se deste referente, ampliando com novos sentidos a obra anterior e rompendo com ela, para encontrar sua própria forma e significação. [...] O mesmo vale para imitação, fonte e outros termos de âmbito de

sentido assemelhado, também empregados para descrever fenômenos de trocas e transferências culturais: eles podem ser usados em circunstâncias delimitadoras de casos mais restritos (um poeta em relação ao seu “precursor”, “modelo” etc.) ou em contextos mais amplos (um conjunto de autores e textos de um período de uma literatura nacional, em relação a outra literatura nacional, por exemplo). Já se afirmou que um poeta imita, influi ou é fonte de outro poeta, como também já se asseverou que determinada literatura nacional imitou, foi influenciada ou teve como fonte outra literatura nacional (JOBIM, 2011, p.152).

Mais adiante, o autor aponta tendências um pouco mais recentes em torno do debate sobre trocas e transferências literárias:

Dentro das tendências mais contemporâneas de teorização sobre trocas e transferências culturais, a afirmativa de Mário poderia corroborar a perspectiva de que as apropriações devem ser entendidas também pelo viés dos interesses que presidiram o próprio ato histórico e determinado de apropriação, e não apenas pelo sentido que supostamente, no seu contexto de origem, teria o elemento que foi apropriado. Isto explicaria a significação de “apropriar-se do que é da gente”: o poeta apropria-se de elementos que se transformam em seus, porque foram escolhidos a partir de seus interesses e porque ganham contexto e sentido diferente na sua obra — transmutando-se em outra coisa, diferente da que era no contexto em que se inseria antes. A “revelação da gente própria”, que pode surgir de uma leitura, é exatamente esta captação do que, na obra do outro, pode ser incorporado ao projeto próprio do leitor, por relacionar-se com o projeto de quem a lê, e iluminar um sentido que já estava presente na vida do leitor, mas que ainda não havia ganhado uma verbalização que o configurasse de forma a tornar-se claro para este leitor, desvelando o próprio dele através do texto alheio (JOBIM, 2011, p. 156).

Destarte, Jobim (2011) enfatiza a questão do interesse no jogo das circulações, trocas e transferências. Nas palavras do autor, os interesses que levam a determinadas apropriações literárias têm mais relevância para as tendências mais contemporâneas que o sentido no contexto original do elemento que foi apropriado, pois, como salienta o autor, “trata-se de um modo de ver conforme a ideia de que as ‘importações’ literárias e culturais guardam relação direta com os interesses e o contexto de quem fez a importação — e não necessariamente com os do contexto de onde se retiraram estas importações” (JOBIM, 2011, p. 160). É justamente nessa direção apontada por Jobim (2011) que pretendemos caminhar, pois nossa proposta é analisar as representações do garimpo construídas por Devair

Fiorotti em *Urihi*. Assim, os novos significados tecidos pelo poeta estão em jogo e não o contexto das importações.

Uma terceira leitura bastante relevante para a nossa discussão é o artigo *O Campo Literário Transnacional entre e (Inter)-Nacionalismo e Cosmopolitismo*, de Gisèle Sapiro (2021). Neste artigo, a autora apresenta alguns conceitos fundamentais para o trabalho com a circulação literária, tais como o conceito de regionalismo, globalização, nacional e transnacional. Sobre regionalismo, a autora destaca o caráter recente deste conceito dentro da literatura e evidencia sua relação com o nacional e o internacional:

Regionalização é uma tendência atual que veio para desempenhar um papel crescente nas relações internacionais e tem criado uma nova escala intermediária entre o nacional e o internacional, o que interfere em acordos bilaterais de uma forma que ainda está por ser analisada [...] Em uma escala menor (abaixo da do Estado-nação), regionalismo também designa um movimento que promoveu o renascimento das culturas regionais após unificação nacional. Também valorizou dialetos (como o bretão) nos quais uma literatura periférica foi produzida, uma literatura que foi rebaixada como menor pela nacionalização da cultura (SAPIRO, 2021, p. 24).

Ao abordar o regionalismo, a autora reforça o caráter de renascimento que a literatura considerada regional promoveu dentro das culturas, destacando principalmente a questão linguística, ou seja, os dialetos representados em tais obras literárias.

No que tange à globalização, Sapiro (2021) aponta problemáticas para o uso do termo, visto que muitos países periféricos são, ainda, excluídos do campo literário global:

O uso do conceito de globalização também interroga as fronteiras geográficas deste mercado. Enquanto, como vimos, as áreas linguísticas constituem mercados onde os livros podem circular sem serem traduzidos se as fronteiras políticas estão abertas, o mercado de tradução para a literatura contemporânea que se desenvolveu depois de 1850 foi circunscrito principalmente à Europa e aos Estados Unidos até a década de 1950. Embora essas fronteiras tenham sido ampliadas desde então, como veremos, algumas áreas como a África ainda estão excluídas dessas trocas. Sob quais condições, então, podemos falar de um campo literário global? Enquanto a unificação de um mercado global de livros favoreceu a circulação de obras literárias no mundo, autoridades específicas são necessárias para que um campo literário autônomo global emergja, como a crítica literária, os prêmios literários e os festivais literários. Poderemos ver como tais autoridades específicas aparecem ao nível nacional, internacional, supranacional e transnacional. No entanto, como a noção de “global”

suporia que este campo unificaria todas as culturas, prefiro falar de campo literário transnacional (ou transcultural) (SAPIRO, 2021, p. 27).

Assim, ao comparar os termos global e transnacional, a autora faz sua escolha, pois a ideia de “‘global’ suporia que este campo unificaria todas as culturas”. E, no que concerne ao nacional e ao transnacional, Sapiro (2021) afirma que:

Transnacional designa organizações, redes e campos que não dependem de Estados-nação, como campos religiosos (católico, judeu, muçulmano), e, assim, criam configurações concorrentes de circulação e mecanismos de aumento ou redução de escalas [...] Essas relações de poder são constantemente desafiadas, mas o transnacional também pode ser instrumentalizado nas lutas nacionais, seja por converter capital simbólico transnacional localmente, ou por rejeitá-lo como “estrangeiro”, “ocidental”, “inautêntico” etc. (SAPIRO, 2021, p. 24-25).

Nota-se que Gisèle Sapiro traça uma relação entre o transnacional e o nacional ao evidenciar que, embora os campos transnacionais não dependam de Estados-nação, o transnacional também pode contribuir para as “lutas nacionais”. Mais adiante, Sapiro (2021) ratifica essa aproximação ao salientar que:

Como tentei mostrar, o nacional não é sistematicamente contrário ao internacional, ao transnacional, ao supranacional, ou ao cosmopolita. Pode-se distinguir noções mais ou menos essencialistas de identidade dos conceitos de identidade como múltipla, como um produto da socialização, e como sendo suscetível à evolução graças especialmente a encontros interculturais. Enquanto a nacionalização favoreceu a subida de patamar de autores nacionais de países diversos para um espaço internacional, as condições de acesso permaneceram desiguais: a maioria dos autores do cânone recém-formado tem origem nos países europeus mais antigos, excluindo autores não-ocidentais e sua inclusão nesse cânone ocidental, ainda confiando em um modelo internacional. O enquadramento nacional foi desafiado pela ideologia da globalização, cosmopolitismo e métissage cultural, que promoveram as minorias e a diversidade cultural. Contudo, autores de países “periféricos” ainda precisam ser publicados ou traduzidos em locais centrais por editoras dotadas de grande capital simbólico, o que significa que precisam ter um agente ou editora ocidental dominante, para que ganhem visibilidade na escala do campo literário transnacional (SAPIRO, 2021, p. 38).

Na perspectiva defendida por Sapiro (2021), a nacionalização favorece o fortalecimento de escritores nacionais mais proeminentes economicamente e seus deslocamentos para um cenário internacional, entretanto, autores de países subdesenvolvidos continuam sem essa visibilidade, dessa forma, a autora enfatiza a necessidade da adoção de estratégias para que obras advindas de nações periféricas consigam alcançar a almejada inserção no campo literário transnacional. Temos assim uma explicação concisa da relação entre o transnacional e o nacional trazida por Gisèle Sapiro (2021). Nesse sentido, ao analisar autores locais, que ainda não atingiram grandes espaços de circulação fora de suas regiões de origem, precisamos de discussões como essa promovida por Sapiro, para que possamos compreender questões como condições de acesso e visibilidade no campo literário.

Outra das possíveis estratégias de promoção de jovens autores literários periféricos, no cenário internacional, é a inserção de sua obra em pesquisas acadêmicas no campo literário. Essa era a forma, até bem pouco tempo, de canonização mais comum, pelo uso e análise escolar desses textos, a partir de críticos acadêmicos de circulação internacional, pertencentes aos cânones disciplinares ou técnicos. Mas esse modelo, pela via indireta de acesso ao público que perfaz, via escola/academia, tende a ser um caminho mais demorado para que se possa ter o pretendido acesso internacional à obra desses autores periféricos.

Há autores, especialmente a partir dos anos 2000, como sinaliza Heloísa Buarque de Holanda, na introdução do livro *Esses poetas 90*, que são, ao mesmo tempo, escritores/poetas e professores universitários com assento nos cursos de Letras. Devair Antônio Fiorotti, embora tenha nascido no interior do Espírito Santo, migrou para Brasília, onde se tornou doutor em Letras, indo mais tarde viver em Roraima, terra de Makunaima, na qual se tornou professor de duas universidades: a Estadual (UERR) e a Federal (UFRR), tendo atuado como pesquisador e orientador de dissertações, na pós-graduação, em ambas instituições.

Urihi, sua obra mais conhecida, obteve reconhecimento local quase imediato, tendo sido tema, inclusive, do vestibular da UFRR. A identificação do público leitor com um tema local pode ter sido o motivo pelo qual a obra caiu nas graças dos estudantes, que acorriam às explicações e palestras do autor nas escolas que visitava. Sem querer tirar o mérito que o vestibular teve na acolhida do tema, a própria questão das tensões em torno de uma sociedade em eterno conflito deve ser levada em consideração na hora de dimensionar a relevância que o texto adquiriu para a sociedade local. Ademais, o fator qualidade literária, do ponto de vista estético, é um aspecto da obra do poeta Devair Fiorotti que não pode ser ignorado.

Necessário dizer que essa fluência de público ocorria mesmo em meio a uma sociedade extremamente preconceituosa, como afirma o poeta Eliakin Rufino⁴, numa entrevista em 2009, em que fala sobre as elites locais de Roraima: “O grupo *Roraimeira*⁵ vai reconhecer na cultura indígena a

⁴Poeta, compositor, cantor e um dos fundadores do *Movimento Roraimeira*.

⁵Movimento cultural roraimense que buscou representar e valorizar a diversidade cultural de Roraima nas mais diversas artes, tendo destaque na poesia e na música.

FEITOSA, Suênia Kdidiya de Araújo; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Sonyellen Fonseca Ferreira. Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 273-297, set./dez. 2024.

nossa cultura mais ancestral, nossa base, porque a elite local é racista, é anti-índio, eles passaram 300 anos escravizando os índios” (Revista Acta Geográfica, ano III, N°6, Jul./Dez. de 2009. p.29).

Sobre Urihi: nossa terra, nossa floresta

Conhecendo a vida e a obra de Devair Fiorotti, podemos afirmar que o poeta contribuiu de forma bastante efetiva e afetiva para a divulgação das culturas e das artes indígenas, sobretudo das comunidades localizadas no estado de Roraima, especialmente na Terra Indígena São Marcos e na Raposa Serra do Sol. Livros publicados, relatórios de pesquisas, registros de eventos de extensão, teses, dissertações e uma infinidade de memórias contam a história do homem que trabalhava a partir das alianças afetivas e das propostas interculturais.

Como relatado no início deste texto, Fiorotti tinha muitos projetos de pesquisa, infelizmente não conseguiu concluir alguns, devido ao seu prematuro falecimento, aos 48 anos, em março de 2020. Um dos trabalhos interrompidos pela sua partida foi a pesquisa financiada pelo CNPq, intitulada *Do Diamante ao Carvão*. No desenrolar desse estudo, que resultaria num livro, Devair entrevistou dezenas de garimpeiros que trabalharam na Serra do Tepequém⁶, localizada no município de Amajari, RR. O período de coleta das entrevistas foi entre 2006 e 2007. Sobre esse projeto, Sony Ferseck (nome artístico da poeta Makuxi Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti), viúva de Devair, forneceu algumas informações e falou das histórias tristes e violentas que Fiorotti ouviu dos garimpeiros daquela região:

Ele chegou a visitar um garimpo e conheceu um dono de maquinário. Em entrevista com os garimpeiros, um deles relatou a história de um colega de trabalho que saía à tarde com um facão decapitando crianças indígenas, retalhando, porque para esse homem, essas crianças não eram gente. [...] Devair entrevistou um garimpeiro que contou sua história de vida: quando ele morava em Mato Grosso, foi contratado por um fazendeiro para destruir uma aldeia. Invadiu a aldeia, matou todo mundo, em seguida, viu um balaio de cipó se mexendo, quando chegou perto, viu que era uma criança indígena, uma menina de mais ou menos seis anos de idade. O garimpeiro disse as seguintes palavras para Devair: “nossa, parecia gente, quando ela me viu, juntou as mãos pedindo para que eu não a matasse”. Mesmo assim, o homem matou a criança (FERSECK, 2024. Entrevista)⁷.

⁶ “Região disputada por um modelo econômico intenso, descontrolado, predatório e concentrador de riquezas nos anos 50, 60 e 70, tendo como principal atividade o garimpo”. In RODRIGUES; VIEIRA. *TEPEQUÉM, DO GARIMPO AO TURISMO, TEPOKING (REI DOS TEPUIS)*.

⁷ Entrevista cedida pela poeta Sony Ferseck (pseudônimo de Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti) no dia 02 de março de 2024, especialmente para a realização deste artigo.

FEITOSA, Suênia Kdidija de Araújo; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Sonyellen Fonseca Ferreira. Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 273-297, set./dez. 2024.

Segundo Sony, o poeta ouviu e transcreveu inúmeros relatos que evidenciam as tragédias pelas quais muitas comunidades indígenas passaram no Estado de Roraima, entre as décadas de 1950 e 1990. Ferseck revelou ainda que todo esse material coletado está arquivado e que pretende fazer a publicação póstuma do livro com o material oriundo do projeto *Do Diamante ao Carvão*.

Num segundo momento da entrevista com Sony Ferseck, o processo criativo do livro *Urihi* foi comentado, destacando a relação do livro com a pesquisa *Do Diamante ao Carvão*:

Numa outra conversa com um grupo de garimpeiros, um homem disse para Devair que um garimpeiro conhecido seu havia adotado um adolescente yanomami. No momento desta afirmação, um segundo garimpeiro interrompeu a conversa e disse: "adotou não, o menino era escravo dele". Foi a partir daí que Fiorotti começou a escrever *Urihi* (FERSECK, 2024. Entrevista)⁸.

De acordo com Ferseck, a ideia inicial para *Urihi* não seria uma narrativa poética, seria uma exposição de poemas. Devair queria fazer uma parceria com o artista plástico Hamilton Gondim Filho, assim, seria uma exposição com os textos de Devair e quadros do artista. Porém, o projeto não deu certo. Mais tarde, numa entrevista com o artista indígena Jaider Esbell, na Rádio Monte Roraima, Jaider mostrou um pequeno caderno com alguns desenhos para Devair, que ficou encantado com as imagens e o convidou para ilustrar o livro *Urihi*. A parceria teve êxito, o livro foi publicado pouco tempo depois.

É importante mencionar que, além das entrevistas com os garimpeiros da Serra de Tepequém, o processo criativo e de embasamento teórico para a escrita de *Urihi* foi composto por muitas leituras. De acordo com Sony, Fiorotti fez um estudo aprofundado sobre a etnia Yanomami, dedicando-se à leitura de dezenas de textos, dentre eles o livro *Yanomami Pey Këyo*, de Luís Laudato (1998).

Em *Yanomami Pey Këyo*, Laudato (1998) descreve cenas de extrema violência cometida contra indígenas Yanomami na Amazônia, principalmente durante o ciclo da borracha:

Todo sadismo e todo tipo de tortura eram permitidos contra os índios, tratados como "bestas". As crianças índias eram mortas e cortadas em pedaços, para serem jogadas como comida aos cachorros. As moças eram vendidas e usadas nos prostíbulos. Nas horas de descanso, eram organizadas, contra os índios renitentes, macabras competições de tiro ao alvo. O que se devia acertar, nesses tiros ao alvo, eram o nariz, um dedo, o pênis ou o testículo do índio. Outras vezes, os mercantes de índios, quando encontravam aberta resistência deles ou a fuga, ao alcançá-los cortavam as

⁸Entrevista cedida pela poeta Sony Ferseck (pseudônimo de Sonnyellen Fonseca Ferreira Fiorotti) no dia 02 de março de 2024, especialmente para a realização deste artigo.

FEITOSA, Suênia Kdidija de Araújo; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Sonnyellen Fonseca Ferreira. Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 273-297, set./dez. 2024.

cabeças, levavam as orelhas ou o pênis e enrolavam estes órgãos em folhas de bananeiras e levavam-nos para os patrões e regatões.

Até os seringueiros assaltavam os índios, matavam os pais e adultos, abusavam das filhas e mulheres e frequentemente levavam-nas para se embrutecerem nos prostíbulos dos centros de colheita de borracha. O estupro era uma rotina diária, muitas vezes os maridos eram encerrados nas jaulas e obrigados a assistir às violências praticadas contra suas mulheres e filhas (LAUDATO, 1998, p. 25).

Além das brutalidades cometidas contra os indígenas durante a época da borracha, Laudato (1998) também trata das fortes consequências do garimpo para as populações indígenas da Amazônia:

A praga ameaçadora dos brancos, como um vírus, se torna mais violenta e destruidora no URIHI⁹ yanomami¹⁰. Os xabonos se vêem invadidos, cercados e agredidos por uma multidão de homens sem escrúpulos e só movidos e impulsionados pela cobiça do ouro: os garimpeiros.

Que esquisita situação e que contradição de uma estrutura social que marginaliza, oprime e explora os mais pobres! Não posso, aqui, não mostrar toda a solidariedade com os excluídos que são "pintados" e expostos como os responsáveis pelo extermínio dos Yanomami. A um olhar mais crítico e objetivo, são marionetes de poderosas e agressivas forças econômicas, que investem na fome, na pobreza, na desocupação, na violência e na corrupção, para explorar todos os instintos mais sádicos do ser humano e para dobrar essas forças, a fim de conseguir o poderio do lucro e do prestígio social (LAUDATO, 1998, p. 31).

Após narrar esses eventos cruéis e traumáticos, Laudato (1998) afirma que "as populações indígenas da região amazônica ficaram reduzidas, horrível e tragicamente" (1998, p. 25).

O livro *Yanomami Pey Këyo*, além de evidenciar os verdadeiros processos de extermínio realizados contra os povos indígenas no contexto amazônico, também é um rico e detalhado trabalho sobre a cultura dos povos Yanomami. O autor, missionário salesiano, viveu entre os Yanomami de 1978 a 1991 e transformou em escrita todas as suas vivências e reflexões acerca deste período de sua vida.

⁹ URIHI - A palavra *urihi* remete à floresta e à terra que a suporta, ao passo que *maxita* designa o solo, a terra no sentido pedológico (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce., 2015, p.679).

¹⁰ *Hurihi Yanomami*, nesse contexto, é uma expressão que pode designar uma festa de conagração, na qual são trocados presentes entre diferentes comunidades Yanomami. Essas festas, quase sempre envolvem dança, canto, entre outras atividades desportivas e culturais. *Xabonos* ou *Shabonos*, também grafados como *Yano* ou *Sapono*: são as casas comunitárias dos Yanomami, nas quais cada família ocupa um espaço, também utilizadas para festejos e cerimônias comunitárias importantes (Nota dos Autores).

Sobre garimpo e silenciamento

A partir das entrevistas realizadas com garimpeiros e dos estudos e leituras intensas sobre a etnia Yanomami, Devair escreveu sua primeira narrativa poética. O livro *Urihi: nossa terra, nossa floresta* retrata os sofrimentos de um jovem indígena Yanomami, após ser levado de sua comunidade por um garimpeiro:

Poema XIII

quando vi o primeiro branco
chorei de medo
os que vi eram brancos
peludos & diferentes
sua língua
: um fantasma

eu, criança
eu ali & o medo
eu ali pra ser levado
não fui

fiquei escondido num grande cesto de cipó
arrodado por minha mãe, por seus braços
: meninos
como um cipó a envolver a árvore
como um nó a proteger o dia

não compreendia & mal compreendo o que diziam
ou dizem até hoje

depois, não me escondi
fui dado & fui

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 31

O Yanomami tece ainda uma comparação entre o antes e o depois do garimpo nas terras indígenas. Nos versos em que apresenta esse paralelo, observamos as consequências destacadas por Viveiros de Castro (2015) acerca do garimpo, ao afirmar que essa atividade ilegal gerou “epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena” (2015, p. 21).

Poema XX

antes havia mais o silêncio
antes havia somente o voar dos pássaros
hoje, os pássaros pousam em pistas clandestinas sobre corpos de garimpeiros
mortos
trazem doença aos rios, por causa do ouro

dizem que não há mais garimpo
dizem que não houve massacre
dizem que não existo

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 31

As consequências do garimpo também estão intensamente descritas em *A Queda do Céu* (2015). Em diversos trechos do livro, o Xamã Yanomami Davi Kopenawa descreve as terríveis amarguras advindas dessa atividade impiedosa:

Quando essa fumaça densa e pegajosa nos atinge pela primeira vez, é muito perigosa para nossas crianças, nossas mulheres e nossos idosos. Eles têm uma carne que ainda desconhece sua força maléfica e, assim, ela consegue matá-los quase todos de uma vez. Foi o que aconteceu com meus parentes, no passado, com a epidemia de sarampo de Toototobi, aquela que por pouco não matou a mim também! Agora, é a malária dos garimpos, também muito agressiva, que tememos. Assim é. O sopro vital dos habitantes da floresta é frágil diante dessas fumaças de xawara. Leva muito tempo até que nossa carne aprenda a endurecer e a resistir a elas. Mas não é à toa. Nossos antigos jamais tinham respirado esses eflúvios de morte. Seu corpo tinha permanecido frio na floresta das terras altas. Quando essas fumaças surgiram, não tiveram forças para se defender. Todos arderam em febre e logo ficaram como fantasmas. Faleceram rapidamente, em grande número, como peixes na pesca com timbó. Foi assim que os primeiros brancos fizeram desaparecer quase todos os nossos antigos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 364).

Kopenawa fala da fumaça de *xawara*, que, nesse contexto, pode significar epidemia. O Xamã relata que o sopro vital dos povos da floresta é frágil diante dessa fumaça trazida pelo garimpo e afirma que é necessário muito tempo para que a carne de seu povo “aprenda a endurecer e a resistir” a essas fumaças. Dessa forma, Kopenawa mostra o único caminho para o qual a devastação e as doenças oriundas do garimpo levam: à dizimação de seu povo.

Mais adiante, Davi Kopenawa evidencia que a coexistência entre garimpo e comunidades indígenas é impossível.

A atividade predatória dos garimpeiros exclui, a longo prazo, qualquer possibilidade de coexistência com as comunidades ameríndias em cujo território se instala, especialmente quando as comunidades atingidas têm pouca experiência de contato. O garimpo amazônico moderno, altamente mecanizado e dispendioso de uma mão de obra tão inesgotável quanto motivada, não tem, em geral, nenhum interesse na força de trabalho dos índios. De modo que os garimpeiros consideram os Yanomami, na melhor das hipóteses, um inconveniente e, na pior, uma ameaça. Se os índios não morrerem de malária ou pneumonia, se não for possível mantê-los à distância com presentes e promessas, resta apenas tentar intimidá-los ou, se não funcionar, exterminá-los (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 573).

Diante do exposto, Davi reforça que o garimpo sempre será uma ameaça para as populações indígenas, pois trata-se de um jogo de interesses no qual as comunidades ameríndias são vistas como empecilhos, como obstáculos que precisam ser destruídos.

Além das consequências do garimpo, o poema XX do livro *Urihi*, na segunda estrofe, também traz a tona a questão do silenciamento:

(...) dizem que não há mais garimpo
dizem que não houve massacre
dizem que não existo

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 31

É importante ressaltar o fato de que a voz pertence e não pertence ao indígena, embora a narrativa venha dele. É uma narrativa cuja voz não é própria; forma encontrada pelo autor para contrastar o narrador com a opressão que lhe tolheu a voz. Observamos assim uma denúncia de silenciamento, o sujeito poético expõe intenções de invisibilidade e cita tentativas de ocultamento de massacres sofridos por tantas comunidades ameríndias em razão do garimpo. Em *A Queda do Céu*, também encontramos relatos de Davi sobre o silenciamento:

Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

O Xamã afirma que precisou usar a língua dos brancos para ser ouvido, para tentar impedir o apagamento de seu povo, e dessa forma evitar que os seus morram em silêncio, como “jabutis no chão da floresta”.

Assim, em *A Queda do Céu*, Kopenawa precisou usar a língua dos brancos para denunciar o sofrimento dos povos Yanomami. Em *Urihi*, o poeta Devair traça o caminho inverso, com a mesma intenção de denúncia e revela sua consciência em relação ao fato de ser um homem branco incorporando a voz de um indígena:

Poema XXIV

minha voz é negada é dita por outro sou outro?

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 53

Então, o poeta se mostra inteirado da complexidade existente no universo das diferenças de pessoalidades¹¹ entre indígena e não indígena ao questionar o próprio ato de apropriação da voz do Yanomami: “é dita por outro/ sou outro?”. Da mesma forma, ao tornar indistinta a voz (que não se sabe se é dele ou do personagem indígena, que narra sem voz, “sem existir”), Devair investe nesse dizer do outro, fundido ao próprio indígena, como que para representar o deslugar/entrelugar que ambos ocupam nesse momento, como que para frisar a distinção com a qual os dois são marcados: um por representar o seu trajeto de volta aos seus costumes ancestrais, o outro, o eu poético, por não aceitar a forma como o mundo dos não indígenas trata os habitantes da floresta.

Parece haver um deslizamento, uma troca entre universos, na qual cada um dos dois (o indígena sem nome que já não se sabe, e o eu poético tomado de empatia) ocupa parcialmente a condição do outro. Isso implica numa variação estética incorporada na narrativa do poema, que permite uma dissonância¹² entre as vozes do eu poético e da personagem no mesmo verso, como se cada um dos dois se apropriasse da frase dita a seu modo e com sua própria significação, no seu contexto. Nesse caso, a dissonância está na possibilidade de produção dupla de sentidos que esses três versos propõem.

Desse modo, para o indígena Yanomami, as frases contidas nos versos acima referidos: “minha voz é negada/ é dita por outro/sou outro?”, representa a visão de si nesse momento de sua vida, pelo outro eu, de outrora, que não reconhece nesse eu atual, que narra, o que preexistiu, seu

¹¹Termo usado aqui a partir dos apontamentos de Viveiros de Castro, em *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

¹²“Dissonância” é um termo que pode ter diferentes significados dependendo do contexto em que é empregado. Em geral, pode referir-se a uma falta de harmonia ou concordância entre elementos, ideias ou conceitos. Por exemplo, na música, a dissonância é a combinação de notas que produz um som instável e tenso, em oposição à consonância, que produz um som estável e harmonioso. Em outros contextos, como na psicologia, a dissonância cognitiva refere-se à sensação de desconforto que surge quando uma pessoa mantém crenças, ideias ou valores que entram em conflito entre si. Nesse caso, a pessoa pode sentir a necessidade de mudar suas crenças ou justificar suas ações para reduzir o desconforto causado pela dissonância (Nota dos Autores).

FEITOSA, Suênia Kdidiya de Araújo; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Sonyellen Fonseca Ferreira. Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 273-297, set./dez. 2024.

eu indígena. A dor expressada aí aponta a transição entre culturas e os conflitos pessoais daí provenientes. A consciência de não ser mais o mesmo. De não possuir a felicidade de sua vida anterior. Isso caracterizaria, certamente, o conflito da dissonância psicológica, assim como em termos rítmicos, o conflito poético entre as duas vozes. Já para o homem não-indígena, autor empírico da obra, talvez indique uma mudança de perspectivas de como compreender a sociedade e o mundo à sua volta. Reconhece na obra, junto com os povos indígenas, em especial os Yanomami, toda a violência, exploração e imposição de necessidades causadas pela colonização e pelo contato com os *napepê*, assim como compartilha com o protagonista ficcional uma relação diferenciada com o cosmos em que os espíritos são percebidos, as pedras e a floresta são pessoas tal como ele próprio. Cabe lembrar aqui, que talvez o que reúna sob um mesmo solo autor empírico e eu-poemático seria a relação que ambos teriam com a terra. Devair Fiorotti, em muitos de seus livros e textos, apresentava-se como agricultor, primordialmente. Pequeno agricultor, filho de uma comunidade interiorana do Espírito Santo, que vive até hoje do cultivo da terra majoritariamente para viver. Parcela esta da população que ainda sofre com a falta de terra e espera a reforma agrária, assim como muitos povos indígenas ainda esperam pelas demarcações e lutam pela derrubada de projetos de lei que pretendem estabelecer o marco temporal de 1988 para o reconhecimento do direito à ocupação das terras em que vivem. Duas parcelas da população em território brasileiro que estabelecem uma relação com a terra de forma diferenciada, porém empobrecidas, exploradas e ainda pouco reconhecidas como importantes para a manutenção da vida em sociedade: uma por garantir a produção alimentar e a outra por garantir a manutenção da biodiversidade brasileiras.

Sobre a questão do silenciamento denunciada em *A Queda do Céu* e também representada em *Urihi*, encontramos em Orlandi (2007), no livro *As formas do silêncio*, uma ampla discussão teórica sobre o assunto:

Com efeito, a política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada.

A diferença entre o silêncio fundador e a política do silêncio é que a política do silêncio produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo.

Determinado pelo caráter fundador do silêncio, o silêncio constitutivo pertence à própria ordem de produção do sentido e preside qualquer produção de linguagem. Representa a política do silêncio como um efeito de discurso que instala o anti-implícito: se diz "x" para não (deixar) dizer "y", este sendo o sentido a se descartar do dito. E o não-dito necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de uma "outra" formação discursiva, uma "outra" região de sentidos (ORLANDI, 2007, p. 73).

Então, é possível inferir que tanto Davi quanto Devair denunciam em seus livros a política do silenciamento imposta aos povos indígenas. E, para fazer essas denúncias, Davi precisou usar a “a língua dos brancos” e Devair precisou fazer uma apropriação da voz do indígena.

Ademais, sobre a questão das vozes negadas citada no poema XXIV, o filósofo indígena Ailton Krenak, em *A vida não é útil* (2020), afirma que: “ou você ouve a voz de todos os outros seres que habitam o planeta junto com você, ou faz guerra contra a vida na Terra” (2020, p. 38). Desse modo, Krenak aponta para a necessidade da real efetivação de políticas interculturais que respeitem de fato o direito de fala dos povos ameríndios.

Talvez, aí, resida uma das questões centrais do poema de Devair, ao problematizar a própria inserção da voz de seu eu poético, um não indígena, como interlocutor de uma narrativa cujo personagem principal é um indígena, cuja história de vida é plena de silenciamentos e anulações da identidade. O que, a princípio pode ser lido como um ato de consciência e problematização desse mundo não-indígena que “(...) faz guerra contra a vida na Terra”, sendo ele mesmo um legítimo representante (catedrático) desse mundo: que direito teria, ele mesmo, ao “lugar de fala” no qual se coloca como autor da trama?

A dúvida/dívida para com sua condição, incorpora uma posição empática rara e necessária ao trato respeitoso, solidário e consciente do tema central do poema: o apagamento de uma identidade e o trajeto inverso na tentativa de voltar a ser. O que não é mais possível. É-se outro. Um que já vivenciou a dor, o desespero, a interculturalidade, o entrelugar.

Sobre silêncio e solidão

O protagonista de *Urihi: nossa terra, nossa floresta* não tem seu nome revelado, podemos, também, compreender esse não-dito a partir de um costume da própria cultura Yanomami, a qual nos é explicada por Davi Kopenawa (2015):

Não gostamos de ouvir nosso nome, nem mesmo nosso apelido de criança. Isso nos deixa furiosos de verdade. E se alguém o pronunciar em voz alta, vingamo-nos em seguida, fazendo o mesmo. É assim que trocamos insultos, expondo nossos nomes aos ouvidos de todos. De modo que aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós. São os outros que os usam, sem que saibamos. Mas acontece às vezes de apelidos de infância serem pronunciados na presença das crianças. Porém, assim que elas começam a crescer, isso deve acabar (KOPENAWA, 2015, p. 71 *In* KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Nesse sentido, como o sujeito poético de *Urihi* está imerso em suas lembranças, sozinho, seu nome não é pronunciado e, mesmo que o personagem tivesse companhia, ainda assim seu nome não poderia ser dito em voz alta, principalmente na sua presença.

Além disso, em *A Queda do Céu*, Kopenawa detalha a forte relação entre o nome que se escolhe para as crianças Yanomami e a convivência em família:

Antes de os brancos aparecerem na floresta, distribuindo seus nomes a esmo, tínhamos os apelidos que nos davam nossos familiares. Porém, entre nós, não são nem as mães nem os pais que dão nome às crianças. Estes só se dirigem a seus filhos pequenos com o termo "õse!" [filho/filha], os quais chamam ambos de "napa!" [mãe]. Mais tarde, quando crescerem, chamarão ao pai de outro modo: "hwapa!" [pai!]. São os membros da família, tios, tias ou avós, que atribuem o apelido à criança. Em seguida, as outras pessoas da casa que o escutaram começam a usá-lo. Depois, a criança cresce com esse apelido e aos poucos ele se espalha de casa em casa. Quando se torna adulta, o nome acaba ficando associado a ela. Assim, chamaram a um dos irmãos de minha mulher de Wari, porque quando era pequeno resolveu plantar de brincadeira uma árvore wari mahi atrás de sua casa. Minha mulher foi apelidada Rããsi, "Doentia", pois ficava enferma a maior parte do tempo. Outros de nós se chamam Mioti, "Dorminhoco", Mamoki prei, "Olhos grandes", ou Nakitao, "Fala alto" (KOPENAWA, 2015, p. 70 *In* KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A partir dessa lógica, inerente à cultura Yanomami, o poema mantém a dissonância como uma expressão estética, pois ao mesmo tempo em que o poema faz uma denúncia de apagamento do indígena, pela cultura não-indígena (nos momentos em que narra sua presença ao lado do garimpeiro, quando deveria ter um nome, pela lógica das culturas ocidentais, onde "existir" significa ser nominado, desde o mito adâmico, na Bíblia, de denominação das coisas), a cultura originária do personagem central justifica como identitária a ausência de um nome.

Podemos inferir também que o protagonista de *Urihi* foi levado para longe de sua família ainda muito jovem, dessa maneira, as vivências e os laços com seus parentes lhe foram roubados e junto com eles a criação orgânica de um possível apelido.

Ainda sobre a questão do silêncio em relação ao nome na cultura Yanomami, Laudato (1998), a partir de suas vivências como missionário, tece uma explicação para esse costume:

Na cultura Yanomami, o nome está intimamente ligado ao espírito humano. Chamar ou pronunciar alto o nome de um presente ou de um ausente significa, para o yanomami, pôr a nu ou, mais ainda, pôr em perigo a vida dele, porque se chegar esse nome ao ouvido de um pajé inimigo, este poderá, com facilidade, aprontar um despacho, um feitiço contra ele e, assim, poderá causar uma doença ou um castigo, para vingar o seu grupo ou alguém do clã que tem

inimizade contra o tal nomeado em voz alta (LAUDATO, 1998, p. 90).

A autora Orlandi (2007), em *As formas do silêncio*, discorre sobre os vários significados que o silêncio pode assumir:

Silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas, ou que indica que o sentido pode sempre ser outro, ou ainda que aquilo que é mais importante nunca se diz, todos esses modos de existir dos sentidos e do silêncio nos levam a colocar que o silêncio é "fundante" (ORLANDI, 2007, p. 14).

Nesse contexto, podemos inferir que o costume Yanomami de não pronunciar os nomes tenha uma relação de proteção, ou seja, "aquilo que é mais importante nunca se diz" (ORLANDI, 2007, p. 14).

Também existem muitos não-ditos sobre a relação entre o Yanomami e o garimpeiro, não há representação de diálogos entre ambos, o possível nome que recebeu de "seu dono" também não se apresenta no enredo. Tudo isso valida a essência da solidão presente em *Urihi*, o sujeito poético está de fato só, perdido em seus pensamentos e lembranças:

Poema II

só & só continuar
completamente derrotado
vago na floresta
ainda é dia
procuro ao menos um olhar familiar
antes que a noite me possua
antes que os espíritos se agitem

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 09

Nesse sentido, há um duplo abandono sofrido pelo indígena, o primeiro é relatado por ele com resignação, quando sua família o entregou para o garimpeiro: "depois, não me escondi, fui dado & fui" (FIOROTTI, 2017, p. 31). O segundo é retratado com indícios de indignação, pois o eu poético se mostra descontente com o abandono e afirma que poderia ter fugido, mas não o fez:

Poema IX

não fugi
depois de 8 anos o
garimpeiro se foi
: disse que não voltava mais
que não iria me levar

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 23

Poema X

antes ele falava
:vou
volto depois de duas
três luas
quando ele chegava
eu estava lá:
era dele

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 25

Diante desses cenários desenhados na narrativa de Devair, observamos mais uma vez a justificativa para a ausência do nome do indígena, pois um nome precisa ser evocado (ainda que na sua ausência) e o sujeito poético do texto se vê isolado, imerso em solidão e ansioso por “um olhar familiar, antes que a noite me possua, antes que os espíritos se agitem”.

Sobre oposições e desencontros

Além de retratar o silenciamento e a solidão advindos do contato entre o Yanomami e o não-indígena, o texto de Fiorotti traz inúmeras representações acerca da oposição branco *versus* indígena e enfatiza a contradição desses dois mundos a partir da voz do indígena:

Poema VII

tinha 16 anos quando fui roubado
pescava & assava peixe
na folha de banana brava

ele me trouxe sapato
uma rede
uma camisa
uma bermuda
sob a rede encontrei

meu corpo assustava a todos
a pele do pênis amarrada com embira
: trouxeram outra roupa

Fonte: FIOROTTI, 2017, p. 19

Sobre esse conflito, Davi Kopenawa (2015) reforça a problemática que permeia a adoção de costumes que não fazem parte da cultura de seu povo:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles

mesmos se transformarem em Yanomami. Sei também que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva (KOPENAWA, 2015, p. 75 *In* KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Davi fala em sentimentos de tristeza e de raiva ao refletir sobre a hipótese de viver longe da floresta, longe de suas tradições, pois assim a infelicidade tomaria conta de seu povo. O Xamã propõe ainda uma inversão de papéis: “A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami”, indicando assim a falta de empatia inerente a essas relações de poder entre colonizado e colonizador.

Algumas considerações

A partir das leituras e análises feitas para o desenvolvimento deste artigo, podemos pensar que Devair fez incorporações em *Urihi: nossa terra, nossa floresta* inspiradas talvez em *A Queda do Céu*, mas não para reproduzir os mesmos efeitos e significados abordados por Davi Kopenawa, pois Davi é Yanomami e em seu livro fala da dor Yanomami em meio à destruição provocada pelo garimpo, dor que vivenciou e que, a partir da “língua dos brancos”, denunciou, mas com sua voz indígena.

Um exemplo dessa diferença pode ser pensado a partir da escolha do título do livro: *Urihi: nossa terra, nossa floresta*. É lícito pensar que Devair tenha buscado a palavra *Urihi* para encimar seu texto não apenas pelo seu significado imediato, de “suporte de vida”, de “floresta”, como está registrado nas notas do livro de Bruce Albert e Davi Kopenawa. Mas pelo fato da palavra que reaparece ao longo do texto *A Queda do Céu* em, pelo menos, 42 diferentes notas de rodapé (das 67 vezes em que a palavra é mencionada) com diferentes sentidos, ocasionados pela adição de uma desinência ou complemento. É polissêmica, portanto, embora utilize de um subtítulo que delimita o termo à “nossa terra, nossa floresta”, a intenção traçada por Devair ao trazer à baila o termo Yanomami. Nesse caso, embora apoiado no texto de Kopenawa e Albert, Devair aposta na leitura polissêmica que o termo acrescenta ao sentido de casa, de retorno ao lar, de lugar protegido e identitário.

Devair, homem branco, não viveu o sofrimento do garimpo, bem como diversas outras dores impostas aos indígenas, mas, ainda assim, fala de uma dor, a dor que vem do laço afetivo, ao se colocar no lugar do outro, ao pensar sobre o outro, sobre a riqueza polissêmica e polimórfica presente na diversidade da cultura alheia, e, principalmente, ao defender as políticas interculturais e os direitos dos povos ameríndios.

Do ponto de vista estético, isso representa um ganho no poema em relação à representação das vozes nele contidas, posto que o eu poético, que representa o autor, não se oculta por detrás da voz da personagem, nem se

funde, ou confunde, com a voz dele. O jogo de vozes dissonantes, ocupando o mesmo espaço na estrutura dos versos do poema é um achado que permite vislumbrar ambas como existências simultâneas e dissonantes. Quase polifônica a justaposição/apropriação simultânea de alguns versos por ambos, permite criar um clima de solidariedade e de mútua compreensão de uma temática tão delicada, ao mesmo tempo em que aponta no sentido de um estranhamento.

Para o autor, que além de poeta, professor, artista plástico, pesquisador, também era músico, o efeito dissonante permitia ler o poema em chave sinfônica, uma vez que, a exemplo da música sinfônica, apresentava duas vozes em diálogo, por vezes dissonantes, mas harmônicas no todo, a partir de pautas diferentes, que somadas, do ponto de vista rítmico, contribuíam para o todo da sinfonia ou do canto em coro.

Essa, no entanto, não é a única variação estética inovadora que o poema apresenta. A pontuação, criando novos ritmos, que precedem o próprio verso, aponta às vezes para conclusões prévias, como, por exemplo, em: “meu corpo assustava a todos/a pele do pênis amarrada com embira/: trouxeram outra roupa”. Aqui, os dois pontos que abrem o último verso do terceto e precedem a frase conclusiva, oferecem ao leitor o efeito de reforçar a conclusão, mas, também, de apontar um conceito prévio (portanto, um pré-conceito), posto que os dois pontos precedem a frase, fato incomum, na gramática da língua portuguesa.

É como se a forma como os versos são distribuídos na página apontasse a existência de conclusões prévias sobre o “corpo” indígena à mostra. E a “embira” que “amarrava a pele do pênis” não fosse considerada roupa suficiente nos dogmas preexistentes nessa outra cultura (do ocidente). O efeito de colocação dos dois pontos na abertura do verso não parece perceptível, exceto pelo estranhamento que causa, mas, na verdade, trata-se de um problema estético a ser resolvido por quem deseje declamar o poema, posto que, implica na adoção de um ritmo de leitura diferenciado.

Outro elemento estético que quase passa despercebido pelos que desconhecem o universo indígena no qual Devair, como pesquisador, esteve, ao longo de sua breve vida inserido, é a repetição de alguns termos e versos apontando para uma monotonia típica da rítmica das canções indígenas que geralmente ocorre nos *taréns*, *toré*, cantos sagrados e *areruia*¹³, por exemplo.

Por fim, além da relação de deslizamento entre as vozes implicadas na trama, da estranha marcação de ritmos contida nos versos, dos elementos gráficos diversificados como “&” e números dispostos nos versos, além da disposição gráfica, moderna, que caracterizam variações estéticas que agregam valor ao poema, o texto tem a vantagem de trazer a angústia da vivência intercultural, a partir do efeito dissonante que apresenta, na apropriação dos versos pelas vozes nele contidas, ampliando as

¹³ *Taréns*, *toré*, cantos sagrados e *areruia* são diferentes formas de expressão musical das comunidades indígenas do Circum-Roraima, que podem envolver danças e são, quase sempre, empregados no campo místico, como processo de cura ou de conexão com a ancestralidade. Têm grande força simbólica e são, geralmente, acompanhados de cantos monótonos, batidas de mãos e pés, e instrumentos musicais tradicionais, como maracás, flautas, tambores e chocalhos. (Nota dos Autores)

FEITOSA, Suênia Kdidja de Araújo; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Sonyellen Fonseca Ferreira. Sobre trocas e cosmovisões: a representação do garimpo na poesia indigenista de Devair Fiorotti. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 273-297, set./dez. 2024.

possibilidades de sentidos que o leitor possa construir quando mergulha em *Urihi*.

Referências bibliográficas

FEITOSA, Suênia Kdidija de Araújo; MIBIELLI, Roberto. **A circulação literária e cultural em Urihi: nossa terra, nossa floresta, de Devair Fiorotti**. Revista Igarapé, UNIRR, v 16, n. 01, 2023.

FIOROTTI, Devair. **Urihi: nossa terra, nossa floresta**. São Paulo: Patuá, 2017.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Esses Poetas 90: uma antologia dos anos 90**. 2. ed. Campinas: Aeroplano, 2001.

JOBIM, José Luís. **O original e o próprio, o derivado e o impróprio: Mário de Andrade e as teorizações sobre trocas e transferências literárias e culturais**. In: NITRINI, Sandra. Tessituras, interações, convergências. São Paulo: Hucitec: Abralic, 2011.

_____. **Literatura comparada e literatura brasileira: circulações e representações** [livro eletrônico]- Rio de Janeiro: Makunaima; Boa Vista, RJ: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do céu: Palavras de um xamã yanomami** / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAUDATO, LUÍS. **Yanomami Pey Këyo**. Brasília: Universa, 1988.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, E. D. S.; VIEIRA, J. G. Tepequém, do Garimpo ao Turismo, Tepoking (Rei Dos Tepuis). **Textos e Debates**, [S. l.], v. 1, n. 16, 2012. DOI: 10.18227/23171448ted.v1i16.744. Disponível em: <<https://revista.ufr.br/textosedebates/article/view/744>>. Acesso em: 27 mar. 2024.

SAPIRO, Gisèle. **O Campo Literário Transnacional Entre O (Inter)- Nacionalismo e Cosmopolitismo**. Revista Mulembo. Rio de Janeiro: UFRJ, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em: 27/03/2024* Aprovado em: 24/004/2024* Publicado em: 31/12/2024

AS RESSONÂNCIAS COMO METODOLOGIA DA INVESTIGAÇÃO ETNOGRÁFICA EM AMÉRICA: APORTE DESDE KUSCH, MELIÀ E SABERES ORIGINÁRIOS

ANA MARIA MELO DE PINHO¹

UNISC, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-0082-7337>

SEBASTIAN DANIEL CASTIÑEIRA²

UNIVERSIDAD NACIONAL TRES DE FEBRERO, ARGENTINA

<https://orcid.org/0009-0002-0801-5912>

RESUMO: *A palavra ressonâncias nesta escrita busca uma aproximação para nomear uma metodologia de investigação etnográfica situada na América, buscando propor uma perspectiva decolonial para a pesquisa com os povos indígenas. Brota a partir de experiências de diálogos interculturais em espaços de ensino, extensão, pesquisa e internacionalização universitária, que integram territórios do Brasil e da Argentina, em aproximações com as geoculturas ameríndias e com territórios da etnia Mbyá Guaraní. Desde estes espaços, vêm emergindo inúmeras proposições de pesquisa de cunho etnográfico-colaborativo. Buscamos, assim, refletir, aprofundar, evidenciar e propor alguns princípios para fazer ressoar aspectos epistemológicos implicados num modo de investigação etnográfica que ressalta sentidos dialógicos ético-relacionais entre intersubjetividades e interculturalidades situadas na vivência da espiritualidade e das cosmogonias ameríndias. Seguimos um ensaio de composição que busca interligar ecos de vibrações dessas experiências com saberes originários e com aportes de pesquisadores desses povos, particularmente, as ressonâncias em Rodolfo Kusch e em Bartomeu Melià.*

PALAVRAS- CHAVE: *Ressonâncias; metodologia etnográfica; saberes originários.*

ABSTRACT: *The word resonances in this writing seeks an approach to naming an ethnographic research methodology located in America, seeking to propose a decolonial perspective for research with indigenous peoples. It arises from experiences of intercultural dialogue in teaching, extension, research and university internationalization spaces, which integrate territories in Brazil and Argentina, in proximity to Amerindian geocultures and territories of the Mbyá Guaraní ethnic group. From these spaces, numerous ethnographic-collaborative research proposals have emerged. We seek, therefore, to reflect, deepen, highlight and propose some principles to resonate epistemological aspects involved in a mode of ethnographic investigation that highlights ethical-relational dialogical meanings between intersubjectivities and interculturalities situated in the experience of spirituality and Amerindian cosmogonies. We follow a composition essay that seeks to interconnect echoes of vibrations from these experiences with original knowledge and contributions from researchers of these peoples, particularly the resonances in Rodolfo Kusch and Bartomeu Melià.*

KEYWORDS: *Resonances; ethnographic methodology; original knowledge.*

¹ Doutoranda em Educação pelo PPGEdu/UNISC- RSI; Mestre em Psicologia-Universidade Federal do Ceará (2010) e especialização em Arteterapia pela Universidade Nacional de Artes de Buenos Aires (2003). Facilitadora de Biodança, graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (1993). Membro do grupo de pesquisa e extensão PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade. E-mail: anamaria3@mx2.unisc.br

² Doutor em Filosofia pela Universidade do Salvador (USAL); realizou pós-doutorado entre UNTREF (Argentina) e CRESUR (México); pesquisador e professor da Faculdade de Artes e Design da UNaM; co-diretor dos cursos de Especialização e Mestrado em Cultura Guaraní-Jesuítica; professor da Universidade Nacional de Tres de Febrero e responsável pelo Projeto Pensar em Movimento. E-mail: scastineira@untref.edu.ar

PINHO, Ana Maria Melo de; CASTIÑEIRA, Sebastián Daniel. As ressonâncias como metodologia da investigação etnográfica em América: aporte desde Kusch, Melià e saberes originários. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 298-321, set./dez. 2024.

Ressonâncias iniciais

felices ustedes

*quienes desconfían de la letra uniforme y militarmente
ordenada en columnas quienes quieren ver la cara del que
dice la palabra*

porque de ustedes es el reino de la palabra

*el reino de la palabra dada y recibida guardada como se
guarda la semilla en la madre tierra la palabra junto al fuego
–lengua de fuego– en la mañana del mate en la noche del
velorio*

felices ustedes

*cuando les persiguen por decir la verdad
aquella verdad no aprendida en ninguna escuela*

*aquella verdad no escrita en ningún libro y nadie se explica
de dónde la sacaron ustedes*

Bartolomeu Melià, 1972

Ressoar! Palavra que etimologicamente vem do latim *resonare* e tem o significado de ecoar novamente; de soar com força, com intensidade, retumbar, fazer ouvir, repercutir; tem ainda o sentido de *produzir som, cantar, entoar, instrumento que ressoava o som do mar* (Ferreira, 2004). Iniciando por essa *palavra-alma* (Chamorro, 2008); como palavra-fundamento (Rattes, 2017), trazida aqui como uma metáfora para nomear aproximações de sentidos emergentes - e talvez insurgentes - em pesquisa que se propõe a estabelecer diálogos interculturais e colaborativos com os povos originários ameríndios.

Como investigar a partir dessa perspectiva? Por quais territórios, lugares, pessoas, afetos, *sons* e dimensões da realidade, essa *palavra-alma* torna possível transitar? O *quê ressoa* em nós, a partir das experiências investigativas de autores que se pautaram na convivência com os povos originários? *Como* ressoa em nós a vivência do contato com uma sabedoria ancestral, que nos (des)coloca em outros espaços e modos de pensamento, de construção do conhecimento e da investigação científica?

Essa é uma escrita que busca ressoar um saber indígena que é constituído necessariamente *em relação*: em ritualidade, sacralidade e espiritualidade; ao som das músicas, ao calor do fogo, ao movimento das danças, à inspiração da fumaça que circula no ar através do *petyngua*³, a sacralidade da floresta e ao movimento da Lua e do Sol, ao canto dos

³ É um cachimbo que pode ser constituído com argila, madeira ou nó de pinho, que tem um uso considerado sagrado para os Guaraní Mbya. Através da fumaça, o *petyngua* possibilita uma concentração e comunicação com Ñe'ẽ, a palavra-alma segundo Vherá Poty (2015, p. 29).

PINHO, Ana Maria Melo de; CASTIÑEIRA, Sebastián Daniel. As ressonâncias como metodologia da investigação etnográfica em América: aporte desde Kusch, Melià e saberes originários. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 298-321, set./dez. 2024.

pássaros, que une a pessoa-coletividade nas aldeias em meio a toda a abundância de manifestações da espiritualidade na natureza. São dimensões de uma totalidade cósmica da qual todos nós fazemos parte, vividas pelos indígenas - como o dizem Gerônimo e Vherá Poty, intelectuais indígenas Guaranis⁴ - e que nos atravessam ao estarmos juntos, imersos nessa rica paisagem de uma América Profunda (Kusch, 2000), solo desde o qual sentimos ecoar e (re)vitalizar um impulso vital para o plantio de novas sementes e germinação de saberes e práticas.

Pretendemos elaborar reflexões epistemológicas a partir da compreensão das *ressonâncias* como uma perspectiva de método etnográfico, cujos princípios possam vir a referenciar, orientar e contribuir para um diálogo intercultural e em intersubjetividade, a partir da escuta vivencial em América. Ao mesmo tempo, para fazer ressoar o que emerge ao transitarmos entre universidades, comunidades e dimensões do território e dos modos de ser indígena e não-indígena que se entrelaçam dialogicamente.

Nos situamos em espaços de ambiguidades, afirmações, contradições, resistências, tensões, mestiçagem, diálogos, interações, mas, sobretudo, de potência seminal criativa sudamericana, que “entre el afa de ser alguien” e o “mistério de estar no más” (Kusch, 2000, tomo III, p. 438), reconhecemos a necessidade de fazer crescer e florescer, dentro de um contexto de produção de conhecimento científico-acadêmico, aportes decoloniais em pesquisa. Seguimos nas trilhas dos grupos de pesquisa dos quais fazemos parte: PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade que integra caminhos entre as Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC e Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS e do Programa de Pensamiento Americano de la Universidad Nacional de Tres de Febrero- UNTREF.

Desde estes contextos, vivenciamos experiências interculturais de ensino, extensão e pesquisa universitária, inclusive de internacionalização entre Brasil e Argentina, realizando aproximações com as geoculturas americanas mais amplas (KUSCH, 2000) e com territórios da etnia Mbyá Guaraní. É destes lugares de onde vêm emergindo inúmeras proposições e abordagens de inserção comunitária de cunho etnográfico-colaborativo, que neste artigo, objetivamos aprofundar e evidenciar em princípios, para fazer ressoar.

Consideramos que esta é uma questão de pesquisa que mobiliza ambos os autores, respectivamente: primeiro, em um projeto de doutorado em andamento, inserido na linha de Pesquisa Linguagem, Experiência Intercultural, cujo o tema de investigação é *a estética ameríndia como vivência do tekoa na educação Guaraní*; segundo, em uma tese de doutorado, publicada em livro (Castiñeira, 2017), que abordou o tema *don y reciprocidad desde Bartomeu Melià a la filosofía contemporánea*. Em consonância com um plano de pesquisa realizado no exterior, que prevê ações de intercâmbio em internacionalização, seguiremos aqui um trabalho de composição conjunta que busca interligar ecos de vibrações dessas experiências com os saberes

⁴ Gerônimo, vice-cacique na Tekoá Yvy Poty (Flor da Terra) em Barra do Ribeiro e Vherá Poty, cacique na Tekoá Sepe Tiaraju (O Grande Guerreiro), ambos intelectuais indígenas da etnia Mbya Guaraní e professores das escolas situadas no estado do Rio Grande do Sul - Brasil.

PINHO, Ana Maria Melo de; CASTIÑEIRA, Sebastián Daniel. As ressonâncias como metodologia da investigação etnográfica em América: aporte desde Kusch, Melià e saberes originários. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 298-321, set./dez. 2024.

indígenas e com os aportes de pesquisadores desses povos, particularmente, trazendo as ressonâncias de Rodolfo Kusch (2000) e Bartomeu Melià (1991, 1992, 2010, 2011, 2013).

Em *ressonância* com os povos originários na pesquisa

Sabemos o quanto é naturalizado na sociedade como um todo, e mais especificamente em contextos acadêmicos, o fato de que, na relação entre o saber científico, as epistemologias ocidentais e as epistemologias do sul, sejam sustentadas posições de desigualdades de poder, onde os saberes próprios da América Profunda e dos povos originários são muitas vezes desvalorizados e desqualificados (Kusch, 2000).

É como também evidência Santos (2002) em sua perspectiva teórica-filosófica, trazendo à tona problematizações epistêmicas, políticas e éticas necessárias para tornar possível visibilizar uma amplitude e variedade de experiências em todo o mundo, inclusive de outros modos de existência, para além do que nos é oferecido pela versão hegemônica e dominante na cultura ocidental. Este autor considera que há um desperdício da riqueza sociocultural, sendo esta oprimida, dominada e colonizada de diversas maneiras, dentre essas: a de torná-las invisibilizadas, dadas como inexistentes ou inválidas, eliminando e negando a possibilidade de sua existência no contexto global dos campos de saberes dominantes.

Assim, para assegurar a capacidade de dar o legítimo valor e a possibilidade de compreensão desses *outros* saberes e formas de viver e de ser, torna-se imprescindível realizar uma revisão profunda no campo do conhecimento, indo além do que tradicionalmente a filosofia e a ciência moderna consideram importante e válido (Santos, 2002), ressaltando a necessidade de reconhecer e dar credibilidade às alternativas de saberes possíveis, que estão para além dos modelos propostos pela racionalidade ocidental.

Na intenção de nos comprometermos com a tarefa de superar perspectivas colonialistas e imperialistas (Smith, 2018), propósito cada vez mais atual e urgente, especialmente no âmbito das ciências humanas, faz-se imprescindível (re)visar modos de pesquisar com os povos indígenas, afirmando uma prática a partir do respeito, que seja colaborativa e intercultural, partindo para a travessia dessa *linha abissal* (Santos, 2019, p. 3) que torna possível contribuir para a construção de metodologias investigativas decoloniais.

Mas como superar posturas que reproduzem modos colonizadores? Como se configuram, explícita e implicitamente, tais modos? Como legitimar o pensamento indígena em âmbitos nos quais imperam uma lógica racionalista, utilitarista, positivista e tecnicista?

Pensamos que o primeiro passo é, como o fez Melià (2010), humildemente despir-se das *roupas civilizatórias* da cultura ocidental, para passar a *escutar*, mesmo em face de todo temor que essa experiência na prática implica. *Mas escutar de que modo?* Como alguém que tem uma autêntica atitude de valorização da complexidade das culturas aborígenes e

uma sincera vontade de conhecê-las, mas sobretudo, vivenciá-las para compreendê-las. Assim também o experienciou Kusch (2000) em relação aos povos andinos, ao perceber a riqueza e os mistérios dos seus modos de pensar, sentir, ser, viver e relacionar-se, que em sua totalidade, estão fundamentados em uma cosmologia e cosmogonia que nos brindam uma abertura para muitos novos interrogantes que, especialmente aqui, nos (re)direcionam e (re)dimensionam para outros possíveis caminhos de investigação.

Essa escrita é, portanto, um dos tantos convites que os indígenas nos instigam a empreender, mediante um comprometimento ético com mudanças, tanto no campo das ciências humanas e da educação, como ainda de forma mais ampla e profunda, visando a transformação dos indivíduos e sociedades, em dimensões da interioridade e exterioridade respectivamente.

Entendemos a convocação de Smith (2018), ao pressupor a importância das implicações ético-políticas de todo saber, de modo que o pesquisar com os povos indígenas - por tanto tempo oprimidos pela atitude colonizadora e imperialista - possa também encontrar na academia seus “*espaços de fala, de luta e resistência*”, onde as *belas-palavras* possam *sonorizar* outras finalidades do saber, sobre como se pode chegar a conhecer e para quê; definindo temas que devem ser priorizados. Como ressalta Smith (Smith, 2018, p. 226): “*Nossas questões são importantes. A pesquisa nos ajuda a respondê-las*”.

Assim, nomear o fenômeno das *ressonâncias* (Castiñeira, 2017) na proposição de um método etnográfico de investigação com os povos originários na América, busca contribuir para o campo da pesquisa a partir de princípios epistemológicos que ressaltam qualidades ético-relacionais, partindo da fenomenologia e da etnografia colaborativa como base de inserção no campo, mas adentrando em perspectivas ameríndias mais amplas e profundas. É uma tentativa de aproximação das consideradas Epistemologias do Sul (Santos, 2013), tomando por principais referência autores que se dispuseram a vivenciar essa realidade e que, a partir dos próprios modos de pensar dos povos originários, puderam revisar seus parâmetros eurocêntricos, ousando realizar inversões em certos fundamentos; dispondo-se a (re)aprender sobre aquilo que é verdadeiramente válido conhecer para o viver e conviver em América.

Seguindo aqui um trabalho de *composição*, buscamos interligar ecos de vibrações de experiências com os saberes e práticas indígenas com aportes de pesquisadores desses povos, particularmente, trazendo as ressonâncias de Rodolfo Kusch e Bartomeu Melià. Considerar a noção das *ressonâncias* no pesquisar, é um intento de evidenciar sentidos sobre outros modos de *estar-sendo-com* (Kusch, 2000), em convivência e diálogo, em escuta vivencial e em reciprocidade com essas palavras ancestrais, para que estas sabedorias possam ressoar!

Desafios metodológicos do pesquisar em *ressonâncias* na América

A proposição de *outros* modos de conhecimento exige redimensionar não somente o *método* (a *técnica*) que se pretende utilizar para acessar e *coletar dados*, os instrumentos e os modos desde os quais se irá abordar os informantes (Kusch, 2000); as formas de inserção e relacionamento no campo de pesquisa; os referenciais de análise do material coletado que permitirão posteriormente interpretá-los, analisá-los, compreendê-los, para sistematizá-los e dar-lhes sentidos e significação. Estes aspectos são, sim, muito importantes! Mas antes, exige considerar uma série de fundamentos a serem tratados em complexidade, devendo apontar para algumas premissas e princípios epistêmicos, explícitos ou implícitos, subjacentes nos referenciais teóricos-conceituais e nas proposições metodológicas investigativas que vão sendo escolhidas.

Desde logo, o estudo e a aproximação com saberes e práticas indígenas, nos (des)colocam de imediato, pois a exigência para uma autêntica abertura intercultural faz-se, sobretudo, num esforço de compreensão de uma nova *ordem de fenômenos*, de uma outra *lógica de pensamento* (Kusch, 2000) que se abre como um *algo a mais* na construção de um saber complexo (Morin, 2003) que integra e põe em *relação* muitas outras dimensões e totalidades da realidade (Kusch, 2000).

Torna-se indispensável resgatar questões que são, desde há muito, desqualificadas e negligenciadas pela cultura ocidental, consideradas, muitas vezes, como meras crendices folclóricas e supersticiosas, tais como: as mitologias e narrativas ancestrais, os simbolismos, os rituais; a percepção sensível, poética e profética da realidade; a sacralidade e a espiritualidade da natureza que fundamentam as cosmogonias e cosmologias desses povos (Bergamaschi; Menezes, 2015; Pinho; Menezes, 2016). Por isso, pressupõe-se que para lidar com fenômenos que estão para além da compreensão puramente racional, da lógica cartesiana e dos seus critérios de validade do real, da verdade e do conhecimento, deve-se pôr em andamento novas indagações que possam nos dirigir para outros modos de realização de pesquisa.

No debate sobre a etnografia contemporânea, segundo Fonseca (1999), atualmente segue sendo revisados conceitos, elementos, categorias e pressupostos fundamentais que visam definir a metodologia etnográfica, enfocando aportes próprios desta perspectiva para dar suporte a abordagens e trabalhos de campo nas ciências humanas como um todo, incluindo psicologia e educação. Historicamente, desde o campo da antropologia, esse método busca oferecer possibilidades para se trabalhar com pequenos grupos e para o estudo de aspectos socioculturais, considerando novas *soluções* para algumas problematizações que ainda são atuais. Segundo Fonseca (1999), representa uma espécie de resgate de um *elo perdido* que ajudaria a abordar certas lacunas existentes entre teoria e realidade, indivíduo e sociedade, sujeito e coletividade, transpassando aspectos da comunicação, da linguagem, da aprendizagem, do diálogo intercultural, à medida que enriquece a “compreensão intelectual do mundo” (Fonseca, 1999, p. 58).

Eleger a etnografia como método investigativo requer, então, demarcar alguns pressupostos (Fonseca, 1999). Deve-se rejeitar soluções pré-formuladas, hipóteses já pré-estabelecidas fixamente, indagando-se sobre com quais instrumentos vamos tentar apreender e compreender a realidade diante de nós, entretanto, deve haver uma relação invertida, pois é através do contato com o campo que o investigador passa a formular suas hipóteses, sem que haja previamente um planejamento rígido.

Um eixo fundamental desse método é a interação entre o pesquisador e seus “interlocutores” que, dentro de uma inserção concreta, busca garantir que o diálogo intercultural possa acontecer de fato, pois o sucesso da coleta de dados e da construção do conhecimento depende da relação que pode vir a se estabelecer entre o agente e o interlocutor. Insistindo na importância do contato pessoal como condição para acessar o estudo da subjetividade (Fonseca, 1999, p. 63), ressalta que o subjetivo, a partir de uma perspectiva antropológica, sempre deve ser entendido como *fatos sociais totais e padrões da coletividade*, estando inseridas num sistema simbólico histórico e sociocultural.

Criar dúvidas é indispensável, considerando que também é possível existir, para além do modo de *ver* do investigador, *outras maneiras de ver as coisas*, sendo este um dos compromissos teóricos-metodológicos exigidos para entender o que está sendo dito, o sentido de realidade ou de como são as outras experiências da realidade, em seus enquadres socioculturais, político e histórico.

A natureza qualitativa desse método se refere, assim, ao tipo de vínculo que se dispõe a construir e a estabelecer, como uma atitude de abertura inicial, considerando que daí possa emergir expressões mais amplas, íntimas, autênticas, espontâneas e inusitadas, a partir das quais, para além das opiniões e pontos de vista pautados em racionalizações, possam também ser integradas impressões a partir do sensível, dos sentimentos, das emoções, dos conflitos, das tensões etc.

Nessa direção, no contexto acadêmico, especialmente nos âmbitos das ciências humanas e da educação, ainda há uma necessidade de ampliar as proposições metodológicas. Refletir sobre perspectivas de pesquisa etnográfica decolonizadoras, para que os indígenas não sejam apenas *objeto de estudo* (Smith, 2018), implica apontar para metodologias que não sigam reduzidas à compreensões cientificistas, mas que busquem se relacionar com complexidades maiores. Quer dizer, não se deixando enquadrar em recortes de uma objetividade positivista, que em função da busca por atingir objetivos pré-estabelecidos, ao final, terminam por demarcar um distanciamento com realidades que ultrapassam os limites dessa redução (Díaz, 2010). É como indaga Santos (2013, p. 11): “*Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização; São hoje possíveis outras epistemologias?*”

Ultrapassar perspectivas racionalistas, utilitaristas, positivistas e colonizadoras surge como possibilidade de legitimar saberes outros que, no processo de colonização como um todo, também foram negados como

existentes por um poder opressor, que se deu em diversos âmbitos, inclusive no campo do saber, onde outros critérios cobram legitimidade. Esse posicionamento, não trata de negar os conhecimentos já produzidos no ocidente, mas revisá-los, para poder incluir e integrar saberes ancestrais que vêm agora emergindo a partir da luta por direitos, respeito e legitimação, já que por tanto tempo foram excluídos de forma radical e mantidos invisibilizados por estarem do outro lado das *linhas abissais*, enfrentando os *abismos* a serem superados para se tornarem relevantes e reconhecidos (Santos, 2013).

Segundo Oliveira (2022), no campo epistêmico existem tarefas desafiadoras para o desenvolvimento de pesquisa, pois afirma-se a necessidade de superar o entendimento pautado unicamente na racionalidade, considerando o *império* do cognitivo, que defende a cisão entre sujeito-objeto e razão-corção. Reinventar novas metodologias, pressupõe recuperar outras formas de saberes *pós-abissais*, considerando a possibilidade de realizar um processo de conhecimento que revolucione a teoria e a epistemologia, articulando ecologias de saberes, intelectualidade de retaguarda e artesanais das práticas, na construção do saber-com e não sobre, fortalecendo uma perspectiva de colaboração mútua e não de dominação.

Santos (2013) concebe as epistemologias, metodologias e pesquisas *pós-abissais* como uma espécie de aspecto *curativo ou terapêutico* da investigação, já que estão ligadas à relação de *novas verdades* que, no *presente estendido do aqui e agora* (Santos, 2002), têm repercussões concretas nas transformações sociais a partir das práticas de resistência e luta contra exclusões abissais.

Assim também, em *ressonâncias*, pretendemos superar tipos de posturas reducionistas em metodologias de investigação etnográfica, ressaltando que o projeto de pesquisa deve pautar-se em uma construção complexa e que opera de forma relacional em complexidades maiores, buscando ultrapassar recortes que ainda ressaltam a dissociação entre dimensões da subjetividade e da objetividade, realizados para alcançar objetivos de forma mais rígida e que, por isso, marca a distância com realidades que desbordam os limites de tal redução. Como explicita Díaz (2010), ainda é comum nas pesquisas encontrarmos proposições que se fixam em sistematizações pautadas na lógica normativa, cuja estruturação metodológica é representada de forma dualista, através das exigidas estruturas de descoberta, justificação ou do paradigma sujeito-objeto, com as suas exigências de controle, previsibilidade e normatividade.

Un proyecto de investigación suele presentarse como complejidad que funciona persiguiendo fines "objetivables", es decir produciendo recortes en la realidad para lograr una forma que nos permita delimitar identidades (objetos de estudio) como si fueran cerradas en sí mismas, si bien forman parte de un agenciamiento que no se le puede atribuir a un sujeto determinado (aunque esté dirigida y construida por sujetos con identidad cívica) (Díaz, 2010, p. 271).

Dentro do pensamento pós-moderno ocidental, se realizaram vários esforços para superar esta concepção. Neste sentido, é que a arqueologia e a genealogia de base Nietzscheana são referidas por Esther Díaz (2010), em função de uma metodologia ampliada. A arqueologia é útil para buscar os símbolos e metáforas que operam no âmbito da investigação, pois existem conceitos que se aglutinam e que a arqueologia dos mesmos pode servir para recuperar e dinamizar novos sentidos que podem ter permanecido cristalizados.

Particularmente, em relação às perspectivas sociológica e fenomenológica de Merleau-Ponty e Bourdieu, Ferrante (2008) destaca os limites do estruturalismo, uma vez que não leva em conta o significado do que é vivenciado, pois sem ele a dimensão do que é objetivo não tem valor. Merleau-Ponty aponta que Marcel Mauss evitou este reducionismo ao entender o acontecimento social como um sistema eficaz de símbolos (Ferrante, 2008).

Assim, denominamos *ressonâncias*, fenômeno já abordado na tese de um dos autores (Castiñeira, 2017), uma proposta de método de pesquisa etnográfico que visa firmar-se numa qualidade da escuta, da percepção sensível, afetiva, espiritual e vivencial dos acontecimentos, ressaltando aspectos de base ético-relacionais. Quer dizer, fenomenologicamente, na relação entre os participantes, espera-se deixar-se afetar e ser afetado, de modo a superar essa dicotomia entre sujeito-objeto e abrir-se à uma intersubjetividade que se constitui a partir de uma interculturalidade dialógica. Estar no campo de investigação em reciprocidade, no *teko* e *tekohá*⁵, como nos faz pensar os Guaraní, é habitar e conviver num território com os outros - pessoas, humanidade(s), animais, vegetais, minerais - os quais a natureza engloba em muitas formas de manifestações de vida, configuradas *entre* materialidade e espiritualidade (Menezes; Bergamaschi, 2015). Na totalidade dessa paisagem em que é possível *estar sendo com*, como diria Kusch (2000). É também assim, como o faz a música Guaraní, que pode tocar e abrir o coração para receber mais plenamente os ensinamentos, o que pressupõe emanar uma vibração espiritual com o outro, superando uma perspectiva binária (Melià, 1991).

As *ressonâncias* no pesquisar na América desde aportes de Rodolfo Kusch

Na perspectiva de Rodolfo Kusch (2000), encontramos *ressonâncias* situadas de forma mais ampla na América Profunda. Dentre tantos pesquisadores, seu percurso de trabalho acadêmico é indissociável das suas experiências de vida, num entre viver na cidade e em Maimará. Assim, teve a coragem de expressar - em *circularidade* - no seu arcabouço filosófico-metodológico a exterioridade e a interioridade da vivência do ser indígena que a todos nós habita (Kusch, 2000). A partir da convivência com os povos do altiplano sudamericano, enfrentou em profundidade, como

⁵ Segundo Castiñeira (2017), *tekohá* refere-se a um sentido aproximado de terra, território, como um lugar da vivência de ser e estar em reciprocidade. *Teko* refere-se ao modo de ser Guaraní.

PINHO, Ana Maria Melo de; CASTIÑEIRA, Sebastián Daniel. As *ressonâncias* como metodologia da investigação etnográfica em América: aporte desde Kusch, Melià e saberes originários. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 298-321, set./dez. 2024.

postulou em um dos capítulos de suas obras, o “miedo de pensar lo nuestro” e “el miedo de ser a nosotros mismos” (Kusch, 2000, tomo III, p. 9), tomando consciência daquilo que tantas vezes ignoramos, desconhecemos, negamos e mesmo rejeitamos dessas raízes, deste *hedor* (Kusch, 2000).

É neste sentido que afirma princípios metodológicos desde a antropologia - mas perpassando psicologia, filosofia, estética - buscando enraizá-los no valor de uma sabedoria constitutiva de um pensamento indígena e popular (Kusch, 2000) tão próprio na América, que - quem sabe?! - pode nos possibilitar cruzar essa fronteira entre dimensões que estão dentro e fora de nós mesmos.

Na *circularidade* das suas vivências, reflexões filosóficas, teorizações e práticas investigativas, Kusch (2000) parte de uma revisão do pensamento cientificista europeu de sua época, dedicando-se a compreender o *americano*, tanto desde uma perspectiva situada geoculturalmente, como desde adentro, enfrentando a si mesmo nestes contrastes, em contato com outra lógica - tão própria do ser indígena - que lhe ofereceu outros modos de compreensão da realidade, do saber, do conhecer e do viver em face de uma totalidade cosmológica. Em meio a complexidade e diversidade de aspectos enfocados pelo autor, nos propomos a ressaltar problematizações, reflexões, articulações e aportes sobre método etnográfico na América, que possam contribuir para a construção do sentido das ressonâncias na investigação com os povos indígenas.

Como nos provoca Kusch (2000, tomo II, p. 272), em relação ao andino, “habrá que hacerse sentir su peculiar actitud frente al mundo, eso que precisamente llamábamos mero estar”, de modo a cruzar e ultrapassar a fronteira do lado ocidental para estar frente “a montana, en el medio de la gente de Maimará, e irse al otro lado de la vida, esta que aún no se ha desprendido de los dedos divinos” (Kusch, 2000, tomo II, p. 277) e que enfrenta a possibilidade de viver e falar sobre o caos que está na “frontera que tenemos tanto miedo de cruzar” (idem. p. 277).

O autor considerou que o conhecimento ocidental, em seus modos de investigação, manteve-se encerrado em um pressuposto que ele qualificou como *circularidade tautológica* (Kusch, 2000, tomo IV, p. 499), que impede o abrir-se à alteridade - ou mesmo reconhecê-la e valorizá-la - comprometendo a capacidade para dar conta de dimensões insondáveis dos fenômenos vivenciados pelos povos originários. A partir de uma proposição de pensamento situado geoculturalmente (Kusch, 2000), propõe duvidar, rever e, inclusive, inverter pressupostos epistemológicos eurocêntricos, na tentativa de encontrar saídas e alternativas mais apropriadas e autênticas para compreender *o ameríndio*.

No trabalho de campo com os povos andinos, Kusch (2000) concebeu que, quando se tenta aplicar e explicar aos moldes da perspectiva ocidental, emergem inúmeras limitações e fracassos, reduções, estigmatizações, desqualificações, preconceitos e mesmo incompreensões - quando não dizer, falseamento dos fenômenos! Postula, assim, que, para compreender a cultura ameríndia em profundidade, faz-se necessário realizar um giro epistemológico, para poder abrir-se ao autêntico diálogo intercultural, que possa permitir acolher uma outra lógica de pensamento, que redimensiona o

entendimento de mundo, de ser humano, de vida e, por suposto, da forma de construção do saber, de como se chega ao conhecimento e para quê (Kusch, 2000).

Para encontrar princípios que tornem possível esse intercâmbio, o autor passa a revisar os modos de fazer filosofia, ciência e investigar, pois “entre nosotros supone incurrir en la ambigüidade, y sólo cabe una operatividad metódica” para “tentar lograr um pensamento americano mismo, para lo cual no importa haber partido de hipótesis que puedan ser dudosas” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 511) para começar a pensar a partir do discurso popular mesmo e no diálogo intercultural, sobre os métodos pelos quais aprendem e conhecem os indígenas.

No campo da produção de conhecimento, retoma *originais* interrogantes, para então atualizá-los e situá-los em referência ao ameríndio, em seus pressupostos e finalidades: “O que é *realidade*? O que é *ciência*?; “*Qué significa investigar?*” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 489):

Según su etimología supone buscar la huella del pie, seguir un rastro (vestigium). Hace referencia a lo concreto de la huella pero también al encuentro súbito con el enemigo, o sea, lo otro, que está previsto. La búsqueda implica un espacio de investigación que va de la hipótesis, pensada en un área que hace a un sujeto, a lo otro que lo confirma, que corresponde al área de objeto (KUSCH, 2000, tomo IV, p. 498-499).

Para alcançar aspectos metodológicos próprios desta perspectiva, busca referenciar-se num sentido *operativo*, no qual há uma mínima “*dosís de sentido explícito*”, para “*lo cual no importa haber partido de hipótesis que pueden ser dudosas*” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 511), pois tem um caráter duvidoso do instrumental herdado, logrando proceder “*incorrendo a ambigüidades, incertezas, assombros*”, respeito ao outro e a entrega ao *estar aí no más* (Kusch, 2000, tomo III, p. 25), questões epistêmicas que consistem para a ciência em dar importância “*a lo impensado*” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 510).

Por isso, em relação à investigação: “toda su profundidad surge de una total autenticidad de los dialogantes, que se ejerce, se descubre lo humano en toda su degradación como lo humilde, finito (Kusch, 2000, tomo III, p. 204). Quer dizer, “en todo esto se abre un supuesto epistemológico que instala un área mayor que abre los límites de lo que se entiende por ciencia (...) ampliación de las áreas de objetividad” (Kusch, 2000, tomo IV p. 511), mas que modificam também as definições de racionalidade científica. A operatividade como característica e qualidade do ameríndio, “nos permite operar sobre un área objetiva mucho mayor, aún cuando no haya un instrumental ortodoxo para abarcar todo” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 511).

Kusch (2000, tomo IV, p. 499), no capítulo em que aborda sobre o método e seus *supostos*, ainda nos indaga sobre “*Qué es lo que tenemos que saber?*” Como e para quê? Seguindo seus questionamentos, complementamos sua proposição fenomenológica em seus pressupostos filosóficos (Kusch, 2000, tomo IV, p. 510), também indagamos: como seria, então, se

podéssemos reaprender a *estar*, de modo a poder ver novamente a realidade desde uma atitude de abertura? Que outros aspectos da América se abririam aos nossos olhos, ouvidos, olfato, pele e coração desde logo, para então, fazer crescer e ampliar nossos horizontes de existência? Que outros modos de investigação seriam possíveis para nos relacionar com o ameríndio, não para dominá-lo, mas para *estar-com*, em convivência e em aprendizagens interculturais?

Para a questão do problema de interculturalidade, Kusch (2000, tomo IV, p. 251) considera a princípio que “la distancia física que separa a los interlocutores y las vueltas retóricas para entender-se, referirán a un problema cultural”. Entretanto, estas diferenças culturais não devem representar desigualdades comparativas valorativas, pois “Se trata entonces de diferencias de perspectiva y de códigos que marcan notables el distanciamiento de los intervinientes en el diálogo y cuestionan la posibilidad de una comunicación real.” (Kusch, 2000, tomo III, p. 251).

Que método seria esse, que apesar de, talvez, possa parecer *pouco criterioso* aos pressupostos da ciência ocidental, mas que, como o propõe Kusch (2000), nos colocaria novamente neste lugar de um *mero estar*? Quais os desafios para cruzar essa fronteira, para abrir-se a um outro modo de conhecimento que está embasado não somente - nem excessivamente - no controle, no planejamento, na coisificação e objetivação da realidade; na busca de domínio, dominação e separatividade? Esta busca “implica un espacio de investigación que va de la hipótesis, pensada en un área que hace a un sujeto, a lo otro que lo confirma, que corresponde al área del objeto” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 499).

Complementando, “A todo esto, la hipótesis, en tanto apunte a lo previsto, confirma lo otro como un modo de lo mismo (...) algo que participa de lo humano, ya que subyace al aparente desgarramiento entre sujeto y objeto abierto por la investigación” (idem., p. 499), deixando o investigador com um principal ponto de interesse e da investigação em que se fixa o sujeito. Dessa forma, o autor considera que resulta numa armadilha que não faz mais que confirmar o já previsto, de um sujeito que deveria se relacionar também com outro humano. Assim, para aproximar-se de um método de investigação que reconheça a alteridade (Kusch, 2000, tomo III, p. 215), torna-se necessário chegar ao ponto onde o informante, não seja apenas um objeto, “para converter-se em sujeito e finalmente esse sujeito se dissolva a su vez em lo puramente humano”.

Desde uma etnografia, fenomenologia e hermenêutica situada na América (Kusch, 2000), faz-se necessário colocar os conceitos e teorias entre parênteses e finalmente, “arribar al fondo seminal o a mecânica mesma propriamente do pensamento indígena” (Kusch, 2000, tomo III, p. 216), para alcançar sentidos enraizados em uma geocultura, onde nesse espaço entre interculturalidade, seja possível captar as redes de significados constituídas dentro de cada território (Kusch, 2000, tomo III, p. 216). Para conhecer e investigar desde esta perspectiva, as concepções ocidentais deverão, humildemente, abrir mão de uma suposta prepotência e superioridade sociocultural, para voltar a reconhecer-se e assumir-se na condição de *herói*

caído, novamente jogado no mundo com os outros (Kusch, 2000, tomo IV, p. 514).

Esta condição antropológica, pensada em parte a partir da fenomenologia e do existencialismo em Heidegger (Kusch, 2000), traz uma concepção de existência e de *acontecimento existencial* que é ontologicamente considerado como “*caracteres del ser*” e que, em distinção a um enquadre como categoria, aponta para “*al quien y no al qué del ente*”, se referindo à “*constitución ontológica de las existencias*” (Kusch, 2000, tomo IV, p. 512). Desde aí, também recorrendo a Jung (Kusch, 2000, tomo IV, p. 508), o autor considerou possível um processo de integração, unindo “*algo dado en el vivir mismo que segundo la operatividad de la consciencia*”, em seus modos pessoais e coletivos, que integra dimensões do consciente, do inconsciente coletivo e de uma dimensão do si mesmo (JUNG, 2000). Pois aí é onde “*Es lo otro, que opera como principio energético, pero también ordenador del quehacer vital, y ante todo, al y saber qué hay que hacer en la vida*” (Kusch, 2000, tomo I, p. 513). O autor concebe que, para além de uma exacerbada perspectiva exterior e descontextualizada, usamos para o mundo interior uma linguagem que se refere a coisas e objetos exteriores, vazias de significações internas.

As ressonâncias, desde a compreensão do pensamento indígena e popular em Kusch (2000, tomo III, p. 231), nos conduzem, então, para *el mero estar sendo*, tanto como um modo de investigar, como ao mesmo tempo, como um modo aprendido no *estar sendo* em convivência com os povos indígenas, sendo esta uma atitude investigativa vivencialmente, para pensar “*el así en la encrucijada del estar no más*”, pois “*Hay que retomar la sabiduría del lugar común, el gesto repetido, las vidas andinas, porque ahí se da toda la riqueza de ser nada más que un puro hombre! Por eso esa insistencia mía en diferenciar siempre el ser del mero estar (...) lo que ocurre cuando se deja estar*” (Kusch, 2000, tomo III, p. 324).

Estando no solo ameríndio, será possível nos deixarmos fluir e permitir-nos vivenciar a visão original da vida cotidiana, potencial de sabedoria que levamos adentro, que pode chegar a ser alcançada na perspectiva dos indígenas e com os indígenas, que se refere a dimensões da espiritualidade dentro de uma cosmogonia? Como reflete Kusch (2000) sobre como se pode chegar ao conhecimento, “*todo grupo humano estructura su pensar en torno a símbolos*”, situados em suas geoculturas, propondo um redimensionamento da filosofia em função “*de lo que es esencial, sirve de posible eje al hecho de vivir, dentro de una racionalidad propia.*” (Kusch, 2000, tomo III, p. 260).

Ressonâncias dos saberes originários

O pensamento indígena e popular, nos fala Kusch (2000), constitui-se pleno de magia e sacralidade, a distinção de uma racionalidade instrumental que coisifica e torna as coisas do mundo, os seres e as pessoas, meros objetos passíveis de manipulação, pois na América “*no es la codificación del hombre lo que está en juego, sino la relación inter-humana vista por dentro,*

al margen del mundo de las cosas indeterminables”. É por isso que o pensamento ameríndio se caracteriza por giros de uma outra lógica.

Podemos dizer que integra e inclui uma intersubjetividade em ressonância, onde no *entre*, de dimensões simbólicas, rituais e espirituais da realidade, nas quais sonhos, ritos, mitos, dança, música, manifestações da natureza e o encontro humano, são todas fontes de conhecimento, são *meios*, por assim dizer, de conhecer.

Kusch (2000) considera a diferença de uma maneira de abordar e construir o conhecimento, ao diferenciar os modos de construção do saber na academia e pelos povos Quéchuas e do saber popular, por exemplo. Assim, vai encontrando pautas para refletir sobre o *modo relacional* que se estabelece entre conhecimento, saber, sabedoria, ritual e espiritualidade. Dentro de uma totalidade de uma cosmogonia, integra razão e coração e demarca um sentimento de mundo a partir do qual estamos inseridos uns com os outros. Esse modo de pensar e sentir não fala sobre as coisas, mas fenomenologicamente, relata os acontecimentos que são vivenciados individual-coletivamente, englobando os sujeitos em convivência, estão todos num movimento constante e dinâmico de interação e interligação

Kusch (2000, tomo II, p. 307) parte da seguinte questão sobre o saber indígena: “en qué consiste su saber y de donde proviene?”, considerando que no ritual, todo saber está submetido a um princípio de ordenação a priori, por isso é um “*saber revelado y consiste em estereotipo fascinante y huminoso (...) No es entonces um saber del porqué, o causas, sino del como o modalidades*” (Kusch, 2000, tomo II, p. 307). O autor segue ainda afirmando que “tampoco es un saber disponible que pudiera ser almacenado, y menos enajenado del sujeto, sino que exige el compromiso del sujeto que lo manipula” (Kusch, 2000, tomo II, p. 317-318).

Neste sentido, esse saber não aponta somente para coisas duradouras, fixas, mas também tem o sentido de *multiplicar*, como “*sementeira*” que está relacionada com “*el hacedor*” (Kusch, 2000, tomo II, p. 319), pois tem um transfundo que compromete o sujeito, no sentido de fazer crescer algo nele, conduzindo a desdobramentos cósmicos que se multiplicam em sementeira. Conhecer para os povos originários ameríndios, é uma forma de agir no mundo, mas também transformar-se, que se dá a partir da metáfora de alcançar “*el botón de flor*”, pois vincula o saber à abertura do coração, já que faz referência simbólica “al desgarramiento original del cosmos”, ao movimento de “abrir o coração”. Essa abertura *em flor*, é um modo de conhecer por inspiração e revelação, onde o recordar e receber se atualizam no presente, conferindo um tipo de ação no mundo que cria e se recria a partir de uma dimensão espiritual.

Também, a partir dos supostos linguísticos, para interpretar as palavras que estão nos discursos, há que penetrar nas dimensões que as transcendem a elas, pois estas buscam alcançar a totalidade do fenômeno, assumindo uma transitoriedade do estar (Kusch, 2000). Para o ameríndio, a linguagem falada busca fazer referência ao absoluto com o qual coabita, “*habita em el ser entanto habla, pero siempre a partir de la fuente energética de su estar*”, pois sendo transitória, restitui o estar “*donde se completa con el gesto cerimonial*”, como no gesto ritual e na relação com o mito, onde está

voltada para alcançar o absoluto (Kusch, 2000, tomo III, p. 505). Esta é uma forma de pensamento que é também mítica, pois realiza fórmulas integradoras, configurando totalidades do pensamento ou da palavra quando se quer dizer algo (Kusch, 2000, tomo III, p. 515). Contrariamente, no caso do pensamento ocidental, em que há uma *“ausência de rituais e também uma totalidade cheia de vazios”* (Kusch, 2000, tomo III, p. 327).

Assim, para chegar ao conhecimento, é necessário ter a capacidade de conectar-se com uma dimensão espiritual. Como disse Gerônimo sobre a caminhada dos Guarani, é uma aspiração de todos desse povo, que, desde o andino, tem um sentido de chegar a saber-se: *“Yo para qué soy?”* (Kusch, 2000, tomo III, p. 327). Isso é ser sábio e obter sabedoria: *“¿Podría afirmarse entonces que la distancia que media entre el saber indígena y el nuestro es similar a la que existe entre un saber de salvación y un saber de dominio, por utilizar la dualidad creada por Max Sheler?”* (idem. p. 327).

Ainda mais, essa forma de conhecimento pressupõe, de modo circular, não somente a manipulação da realidade externa, mas uma transformação daquele que chega a conhecer, gerando uma relação de troca e retribuição, que integra o sentimento vital dos sujeitos em Kusch (2000) parte da seguinte questão sobre o saber indígena: *“en qué consiste su saber y de donde proviene?”* (tomo III, p. 307).

A valorização do ritual, que afirma esse outro numa especial forma de estar juntos, nos coloca na condição de enfrentar nossos medos mais profundos, que se encontram na obscuridade:

Es la historia del regreso o retorno, El salto al revés hacia atrás pero que se adelanta. Un salto hacia lo embrionario, lo ab-origene, que hace a la verdad de lo que tiene que ocurrir y acontecer hacia el futuro. Así se abre la sospecha de una conexión con lo popular (Levinas) - sobre el otro, su rostro y recuperamos lo abismal, la reacción primaria de no saber qué hacer frente a lo dado (Kusch, 2000, Tomo III, p. 16-17).

Neste sentido, Kusch (2000) nos conduz a um caminhar para a compreensão de uma método *operativo*, referindo-se à atitude, ao modo, ao como estar com o outro e consigo mesmo num relacionar-se que se distingue qualitativamente do método ocidental, pois situado na América, nos abre e amplia para novas dimensões da realidade, ampliando a concepção de subjetividade, objetividade e da interligação entre ambas. Já no contexto ocidental, a fenomenologia propõe uma superação desta dicotomia e oposição, considerando inicialmente desde Husserl a Heidegger uma indissociabilidade entre ambas, dimensões de uma mesma realidade (Figueiredo, 2008).

Entretanto, um método etnográfico fundamentado na perspectiva ameríndia se caracterizaria para além, pois ainda que preservando um aspecto mais aproximado a uma fenomenologia, etnografia e hermenêutica, fundamenta-se num método que possa deixar acontecer em si, enfocando uma perspectiva operativa, que no deixar-se estar sendo com os outros, em convivência dentro de uma paisagem situada, se enraíza num território e num cotidiano que valida aquilo que deve ser considerado importante para o

conhecer e para o viver. Sobretudo, que não toma a dimensão espiritual apenas como um dado folclórico, supersticioso, tomando um caminho inverso a perspectiva ocidentalizada que sustenta uma realidade e um viver sem magia, onde a realidade se reduz a coisas manipuláveis, a objetos fixos, que se impõe porque é dura, estável, inflexível, durável (Kusch, 2000). Por isso, afirma Kusch (2000, tomo II, p. 245) que *“uno de los motivos para rechazarnos el altiplano, estriba en que allá se cree en la magia, y nosotros aquí en Buenos Aires, ya no creemos en ella, somos extraordinariamente realistas y prácticos, por cuando creemos en la realidad”*.

Ao contrário, para o ameríndio, o solo, a terra, que são elementos concretos de território onde acontece o cotidiano comunitário, está repleto de ritualidade e sacralidade que são abundantes em significados, pois buscam coabitar numa dimensão espiritual fundamentada numa cosmogonia e cosmovisão. O conhecimento se dá, então, a partir do intuitivo, da inspiração, da espiritualidade, conferindo uma sacralidade ao saber, que não é antropocêntrico, mas que emerge em meio às forças da natureza, das divindades, que em interação com o humano, os fortalece e os inspira através de seus simbolismos e todos os *quehacer*.

Como considera Kusch (2000) no trabalho de campo com os povos andinos, é na vida cotidiana que devemos nos enraizar e não nos conceitos gerais e universais: *“he aquí la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana”* (Kusch, 2000, tomo III, p. 24). O *estar no más* está enraizado neste cotidiano: *“nace un hijo, muere un familiar, triunfamos en un examen, tenemos amargura o alegría, todo esto que es? (...) E o curioso - resalta o autor - é que aí, não há necessidade de explicação, porque “encaramos nuestra vida diaria”* (Idem., p. 25) com um *estar* que não sabemos o que é, mas que é profundamente vivido na Sudamérica.

Ainda mais, este não é um saber apenas enciclopédico (Kusch, 2000), que se embasa numa acumulação de leituras, de dados, de teorias e conceitos, nem na exacerbada exterioridade e coisificação da realidade, mas emerge fundamentado na vivência íntima, na interioridade dos sujeitos. Aí também o *“puro estar, mesmo quando não sabemos no que consiste, mas o vivemos apenas”* (Kusch, 2000, tomo III, p. 25), mostra a verdade que se revela desde adentro, sem que possamos falseá-la ou simular, pois *“cualquiera tiene amargura, cualquiera tiene pesares”* (Idem. p. 24), todos compartilhamos esse *“miedo de estar en la calle, donde asoma el miedo, ese miedo original de haber nacido”* (p. 26), mas que muitas vezes o saber previsto na enciclopédia não nos deixa enfrentar.

Tomamos consciência do *“poco que somos”*, como nos provoca Kusch (2000, tomo III, p. 27), a partir do que acontece *“de la piel para adentro”*, pois a pele está no entre das dimensões externas e internas, que está para fora e para dentro. Assim, traz o conceito de interioridade como um *habitar*, um estar em casa. Por isso, para o indígena, o mundo tem outra acepção que é da pele para dentro. E é de dentro para fora que é possível fazer crescer (p. 28). Assim é que saber e crescimento estão juntos, de modo que o crescimento *“es seguir el tiempo medido por los dioses para llegar no se sabe a qué”* (2000, Tomo III, p. 29).

As *ressonâncias* como metodologia etnográfica na América, desde esta perspectiva, se refere a uma concepção de subjetividade que se implica na relação investigativa, pois não é somente abstração racional, que ressalta o sujeito e polariza a relação com o outro, com a natureza. Desde o que ressoou em Kusch (2000) em convivência com os ameríndios, consideramos que refere-se nesta elaboração a um modo de estar sendo do investigador em alteridade e em contato consigo mesmo, em autoconhecimento, acolhendo fenomenologicamente aquilo que ressoa do outro em nós e em nós dos outros.

Como princípios, pressupõe uma integração da realidade, buscando superar e transmutar muitos supostos antagonismos e dissociações que na filosofia e na ciência ocidental foram gerados ao longo da história, para citar alguns: humano e natureza, corpo e espírito, exterioridade e interioridade; consciente e inconsciente, racional e afetivo; teoria e prática, subjetividade, objetividade; intersubjetividade e interculturalidade; antropocentrismo e cosmogonias; espiritualidade e materialidade.

É nesse sentido que as *ressonâncias* apontam para tantos possíveis caminhos investigativos que podem acolher uma permanente comunicação dialógica em uma dimensão espiritual das cosmogonias ameríndias que se dá em totalidades *Mayores* (Boff, 2001), onde “toda su profundidad surge de una total autenticidad de los dialogantes, que se ejerce, se descubre lo humano en toda su degradación como lo humilde, finito (Kusch, 2000, tomo IV, p. 204).

Ressonâncias no pesquisar a partir das perspectivas de Melià e da noção de reciprocidade Guarani

No aporte de Bartolomeu Melià (1991, 1992, 2013), fundamentados nos saberes e práticas Guarani, buscamos uma arqueologia da noção de ressonância desde um sentido vivido e simbólico, que para ser validado, deve ser considerado importante para o viver. As *ressonâncias* - como fenômenos de ecos das *palabras-alma* (Chamorro, 2008) da sabedoria ancestral desse povo - se evidenciam em metamorfose ontológica, fundamentando aqui também aspectos de uma metodologia etnográfica que deve ser compreendida desde uma perspectiva histórica, antropológica e fenomenológica: desde experiências que ressoaram e ressoam vitalmente ao entrar em relação.

Melià (1991) ressalta que, ao seu entender, viveu esta modalidade etnográfica com o povo Guarani: Curt Unkel Nimuendajú, Egon Schaden y León Cadogan “Esos hombres no tuvieron en menos dejar traslucir en sus escritos la vibración espiritual que habían compartido” (Melià, 1991, p. 26).

Essa vibração espiritual compartilhada faz aproximações do sentido que estamos trazendo às *ressonâncias*. Para os Guarani, o compartilhar uma vibração espiritual é abrir-se ao âmbito da reciprocidade e do que dela possa suscitar. Desse modo, se explica que as *ressonâncias* não são somente uma percepção subjetiva individualizada da realidade, pois se dão em si mesmo e ao mesmo tempo com outros. O espiritual, neste sentido, transcende a mera

captação abstrata individual e torna capaz de alcançar noções e conceituações, sem reduzir-se às mesmas. Por isso se transluz, se insinua como *clarão* que ecoa desde a palavra dita, ou em um relato escrito, mas sempre sua fulguração provém desse compartilhar em reciprocidade.

Compreendemos, então, que a proposta de tal metodologia não corresponde ao domínio técnico do sujeito ou do etnógrafo, mas por meio de uma atitude de abertura ao encontro e a mútua transformação que este implica: “Tal vez lo más importante de estos hombres es que, en la medida de lo que cabe y aun con invencibles limitaciones, se han dejado poseer por el espíritu guaraní” (Melià, 1991, p. 27). As ressonâncias se dão, assim, no processo etnográfico como uma *possessão* que não é outra coisa que, numa *escuta vivencial*, deixar-se alcançar pelo outro, já não sendo mais o mesmo de antes disso acontecer, por isso é que “se han hecho discípulos de la palabra, en una acto de escucha, iniciado en el respeto y mantenido a través de una transformación interior que los volvía otros” (Ibid.).

O que ressoa como *palavra* que busca nomear um método é mais que um conceito ou categoria, já que apenas a dimensão cognoscitiva é limitada para abarcar, se não estiver interligada a essa práxis de transformação ontológica sem a qual não pode haver uma verdadeira compreensão. Como nos adverte Melià (1992, p. 20): “Esta aproximación antropológica no es sólo un buen método de conocimiento, sino la condición fuera de la cual no hay comprensión posible, ya que la experiencia exige, para ser captada, alguna experiencia del mismo orden.”

As *ressonâncias* perpassam por onde está esta tensão entre algo próximo e distante ao mesmo tempo, por isso é um constante processo de vir a ser, sem nunca chegar a uma definição final. Melià mesmo é consciente da característica desse fenômeno e o reconhece dessa maneira ao ter compartilhado e vivido a espiritualidade Guarani:

“En la experiencia religiosa guaraní, las entrañas han sentido estremecimiento que el corazón y la cabeza no sabrían teologizar; valgan estas líneas como tímida confesión de alguien que hace del conocimiento y de la vida guaraní un ideal de vida apenas vislumbrado, siempre perseguido, nunca conseguido” (Melià, 1991, p. 22).

As ressonâncias espirituais causam este estremecimento nas entranhas, quer dizer, no mais profundo de si mesmo, aí onde os pensamentos e os sentimentos somente são capazes de vislumbrar um acontecimento que os excede, que os integra e unifica.

A principal questão que nos aponta Melià (1991) a partir das suas experiências investigativas, e que aqui buscamos evidenciar e propor como princípio metodológico, é a superação do aparente paradoxo entre subjetividade, objetividade e mesmo intersubjetividade, pois torna-se imprescindível a participação do etnógrafo não somente nas atividades, mas participar destas desde *aquilo que ressoa dentro de si mesmo* - de sua própria vivência. Este paradoxo também é possível ser pensado em relação a um enquadre das ressonâncias no marco de uma perspectiva intercultural situada e não somente conceituada, ou praticada como um mero instrumento

de inserção no campo. Vai além, já que esta forma de interculturalidade, como é expressada por Melià (2013), é uma relação que se refere à *pele*.

Ressonar desde a *pele* e com a *pele*, e essa pele que não é somente a própria, mas fundamentalmente a pele do outro, onde se estende sua história, seus modos de ser e de estar. Junto com a pele podemos pensar no compromisso dos corpos no ressonar. Assim, é necessário implicar o corpo, os corpos, a história ou as histórias como corpos ressonantes, para além de um corpo mecanizado e tornado objeto, mas um corpo que, sendo *carne* e consciência transcendental ao mesmo tempo, está na relação com o mundo e os outros como corporeidade vivida, como o concebe Merleau-Ponty (Coelho Júnior; Camargo, 1992). Neste sentido, destacamos a importância das memórias, da sabedoria ancestral que se atualiza permanentemente e cotidianamente nos saberes e práticas indígenas, nas referências que encontramos da noção de reciprocidade Guarani.

O que nos levou a eleger essa palavra para nomear alguns princípios de uma metodologia etnográfica? Será porque, como nos falaram Gerônimo e Vherá Poty, é imprescindível para se chegar ao conhecimento, um saber que reflete uma prática, que é preciso sentir-se tocado e tocar o coração. Nos rituais Guarani, por exemplo, encontramos estes elementos constitutivos, pois a música, a dança, o canto, a fumaça, a interação grupal, devem ressoar na corporeidade. Como encontramos na fala de Gerônimo e Vherá Poty, para os Guarani, o conhecimento precisa *ser sentido* no corpo e em relação, precisa despertar o corpo para sentir as forças espirituais das divindades de forma plena. Para estes, o valor e o rigor do conhecimento está em ser sentimentalmente adquirido e vitalmente legitimado.

Também em diálogos com Gerônimo, foi possível perceber o quanto este, ao tentar explicar sobre a forma de conhecimento dos Guarani, parecia sempre estar atento à natureza ao redor - ao vento, ao canto dos pássaros, ao balanço das árvores - como quem buscava uma escuta, uma comunicação e uma inspiração para falar, para trazer as *palavras-alma*. Daí trazia algumas reflexões, dentre elas, sobre a importância da conexão permanente com as manifestações da espiritualidade, que são para os Guarani, manifestações de *Nhanderu*, a divindade maior que corresponde ao criador de tudo.

Em outra visita à aldeia, Gerônimo falou sobre a importância de caminhar pela trilha da mata com os pés descalços, para sentir a terra, os obstáculos, o que pode machucar e fazer avançar na caminhada, aguçando tanto uma percepção corporal quanto espiritual no caminhar. Ressaltou o quanto concretamente esse caminhar é para os Guarani, uma forma de aprendizagem e conhecimento, que fortalece o corpo e o espírito. Assim, o saber Guarani está enraizado na vivência, sendo esta seu critério de verdade (Pinho; Menezes, 2016). Desse modo, assim também pode acontecer com aquele que investiga, que ao estar disposto a realizar uma observação participante, poderá ir além desta, ao sentir-se envolvido em corporeidade e tocado pelos outros neste contexto de escuta dialógica e intercultural que ressoa em si mesmo com a força desse saber que se faz ao ser vivenciado, ao deixar-se afetar e ser afetado em reciprocidade.

Como esta postura pode ser compreendida, em face de uma perspectiva acadêmica científica investigativa em diálogo com o saber

indígena? Em princípio, é importante ressaltar que a reciprocidade Guarani se relaciona fundamentalmente com sua economia e com sua língua. A economia de reciprocidade Guarani é aquela que se rege por um princípio de gratuidade, onde a devolução não é algo obrigatório nem fixado no tempo e no espaço. O que impera é o compromisso entre aqueles que participam da mesma. É a que se dá de forma indissociável com a festa e que começa no convite, onde circulam livremente os bens junto às *palavras*, cujo gesto simbólico cobra expressão nas mãos que se abrem mutuamente (Castiñeira, 2017).

Da mesma maneira, o trabalho etnográfico pode basear-se também neste princípio que se rege pela gratidão, para poder abrir-se às ressonâncias que dele podem ser suscitadas. Sem dúvida, isso não se opõe aos interesses, referências teóricas-conceituais, objetivos, metodologias e instrumentos previstos no plano de pesquisa que pode orientar inicialmente a investigação etnográfica. Entretanto, estes não devem ser fixados desde um *a priori*, nem reduzir a realidade viva que se apresenta, já que se faz no próprio percurso do caminhar investigativo, que desde uma experiência de imersão e compromisso histórico, torna possível estar aberto ao imprevisto: o gesto de abrir as mãos simboliza isso!

Manter as *mãos abertas* é um desafio para o espírito científico baseado nos critérios de previsão, controle e domínio. Entretanto, isto é o que sugere o *jopói* Guarani como princípio de reciprocidade: abrir as mãos mutuamente dando e ofertando ao mesmo tempo e mutuamente. As possibilidades para que isto aconteça estão interligadas com outra noção que é a de *potirõ*, cujo significado é: todas as mãos (Castiñeira, 2017). Estas concepções refletem que o trabalho e a economia Guarani não se concebem como um ato individual, mas como uma ação fundamentalmente colectiva. Segundo o que já vem sendo anunciado, as ressonâncias dentro de um processo de investigação se dão individualmente, mas ao mesmo tempo, com outros. Quer dizer, orienta para uma atitude etnográfica que busca transcender uma relação de distanciamento afetivo, mediante a afirmação de uma dicotomização da relação sujeito-objeto no processo da pesquisa, pois este tipo de concepção do conhecimento e da relação com o que e quem deve ser conhecido, anula a disposição fundamental para as ressonâncias.

Também o *potirõ* nos predispõe para este tipo de tarefas e, sobretudo, de vivências que são fundamentalmente colaborativas. Por isso, não se trata do estudo sobre, senão do junto e com outros. Ainda é inerente à reciprocidade Guarani o *pepy*, quer dizer, o convite, a invitation a participar do trabalho e da festa. Justamente, o que pode vir a ressoar em si, não parte de um *ego cogito* de um eu puramente pensante, mas daquilo que de alguma maneira nos encontra no intento de dar resposta ao convite que recebemos e ao que tentamos corresponder.

Neste sentido, podemos dizer que a iniciativa que nos inscreve num âmbito festivo celebrativo é a de outros. Então, a investigação etnográfica desde esta perspectiva não é em primeira instância um trabalho puramente intelectual ou técnico do sujeito que investiga, mas um convite a uma experiência vivencial e espiritual compartilhada, reiteramos.

Ressaltamos que o acontecimento de reciprocidade não é para os Guaraní um simples modo de produção e de acumulação, mas a maneira de gerar-se humanamente junto com outros seres não humanos. Da mesma forma, espera-se que, ao referenciar-se nesta modalidade etnográfica fundamentada nas ressonâncias, no pesquisar seja possível encontrar uma dialogicidade, uma relação, um processo de humanização e transformação mútua para além de uma pura produção teórica, conceitual ou instrumental, que possa resultar da tarefa investigativa.

Neste sentido, a terra é outro elemento fundamental para entender a reciprocidade Guaraní, pois é num território - pleno de simbolismos e sacralidade da vida espiritual - onde todos os seres coabitam em interrelações e a circulação de bens e palavras, implicam fundamentalmente este lugar onde suscitar-se. *Tekoha* é o termo Guaraní para a terra que, segundo Melià (2011, p. 135), “es interrelación de espacios geo-sociales”. O *teko* como o modo de ser Guaraní, não pode dar-se sem o *tekoha*. Quer dizer, sem esta rede de relações entre humanos e não humanos. Aí é onde se dá o *jopói*. Essa compreensão dinâmica da terra transcende a representação da terra como simples espaço físico e, tanto objetivável, ou codificável.

Neste sentido, as ressonâncias como modalidade etnográfica se dimensionam em relação ao *tekoha* junto ao *teko* e ao *jopói*. Isto significa que não podem ser compreendidas somente desde as relações intersubjetivas humanas, mas com a participação de outros seres não humanos. Por tanto, o ressonar com a terra não é somente um ressonar desde (como referência espacial), mas com outros. O ressonante da terra não é simples contexto, mas agencia fundamental da reciprocidade.

Porque ressonância, porque a música e a dança produzem um modo vivencial de aprendizado, de conhecimento. Quais implicações, pensando em como acessar esse tipo de conhecimento, mas aprender com ele mesmo. As possibilidades de investigação etnográfica podem ser favorecidas desde esta perspectiva, pois implica uma disposição do investigador com maior abertura e capacidade de diálogo. Tal disposição não procede de suas possibilidades de apropriação de conhecimento através de meios puramente técnicos, mas da disposição do mundo como convite para a ser e estar. A importância disso é que o objetivo de produção de conhecimento se vê transformado pela participação na criação do mundo desde esta rede de relações em reciprocidade.

Ressonâncias (a)colhidas para o pesquisar: algumas considerações finais

Acolhemos as ressonâncias nessa composição de tantas vozes, atuais e ancestrais, desde as quais buscamos fazer ecoar dentro de contextos de produção de conhecimento científico-acadêmico, para propor perspectivas decoloniais em pesquisa. Para tanto, buscamos realizar reflexões e aprofundamentos para evidenciar aspectos epistemológicos implicados nos modos de construção de conhecimento. Desde aí, pensamos princípios para

referenciar uma proposição de metodologia de investigação etnográfica situada na América. Esse é - dentre tantos - um caminho possível?

O que encontramos em ressonâncias na América, desde Kusch, Melià e dos saberes originários, são aportes que afirmam uma aproximação de sentidos dialógicos ético-relacionais, buscando integrar intersubjetividades e interculturalidade na vivência de um conhecimento situado em uma geocultura: no território subamericano. Desde este lugar, a escuta vivencial, a percepção sensível, afetiva e espiritual dos acontecimentos são fundamentais na relação investigativa, num deixar-se afetar e ser afetado, superando dicotomias entre sujeito-objeto.

A exigência para uma autêntica abertura intercultural afirma-se também nesta proposição, num esforço de compreensão de uma outra *ordem de fenômenos*, de uma outra *lógica de pensamento*, onde o saber complexo se fundamenta na sacralidade e na espiritualidade da natureza, integra e põe em *relação* dimensões da realidade encontradas nas mitologias, nas narrativas, nos simbolismos, nos rituais, nas cosmogonias e cosmologias próprias desses povos.

Pesquisar em *ressonâncias* pressupõe disposição para, ao estar no campo de pesquisa em relação intercultural, possamos aprender com os indígenas ao *mero estar sendo*, que é possibilidade para o habitar e conviver desde uma interioridade que se presentifica; para realizar uma escuta que é afetiva e vivencial, integrando racionalidade e afetos num compromisso entre os corpos para ressonar em consciência transcendental, na relação com o mundo e os outros como corporeidade vivida, capaz de produzir ecos de vibrações espirituais, pressupostos para transformações mútuas possíveis.

Naquilo que podemos pôr em palavras, mas também no que sempre está em processo de nomeação de novos sentidos e práticas no investigar e caminhar em pesquisa com os povos originários, mantemos as *mãos abertas*: vibrando, numa atitude de humildade, onde o ofertar e o receber em gesto circular de reciprocidade, devem ser pressupostos para a construção de um conhecimento válido para o conviver e o viver.

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. **Educação ameríndia: a dança e a escola Guaraní**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015

CASTIÑEIRA, Sebastián. **Don y reciprocidad. De Bartomeu Melià a la filosofía contemporánea**. Buenos Aires: SB, 2017.

COELHO JÚNIOR, Nelson; CAMARGO, Paulo Sérgio do C. **Merleau-Ponty filosofia como corpo e existência**. São Paulo: Escuta, 1992.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura YVY ARAGUYGE: fundamento da palavra Guaraní**. Dourados, MS: editora da UFGD, 2008.

DÍAZ, Esther. **La construcción de una metodología ampliada**. Salud colectiva, Lanús, v. 6, n. 3, p. 263-274, 2010.

FERRANTE, Carolina. **De Mauss a Levi-Strauss: La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu**. Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, v. 2, n. 2, p. 49-61, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3 Curitiba: Editora Positivo, 2004.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis: Vozes, 2008.

FONSECA, Cláudia. **Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação**. Revista Brasileira de Educação, n. 10, p. 1-21, jan./abr. 1999.

JUNG, Carl Gustave. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: RJ : Vozes, 2000.

KUSCH, Rodolfo. **Obras completas. Tomos I, II, III, IV**. Córdoba: Editorial Fundación Ross, 2000.

MELIÀ, Bartolomeu. **El guaraní. Experiencia religiosa**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1991.

MELIÀ, Bartolomeu. **La obra etnológica de León Cadogan**. Indi Instituto Paraguayo del Indígena, v. 2, n. 2, 19-24, 1992.

MELIÀ, Bartolomeu. **Educação Guaraní segundo os Guaraní**. In: STRECK, D. R. (Org.). Fontes da pedagogia latino americana: uma ontologia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MELIÀ, Bartolomeu. **Mundo Guaraní (Ilus.)**. Asunción: Ministerio de Hacienda, BID, 2011.

PINHO, Ana Maria Melo de; CASTIÑEIRA, Sebastián Daniel. As ressonâncias como metodologia da investigação etnográfica em América: aporte desde Kusch, Melià e saberes originários. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 298-321, set./dez. 2024.

MELIÀ, Bartolomeu. **Bilingüismo e interculturalidad**. In: Reunión del equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica Santos Mártires. Asunción: 16 al 22 de julio. pp. 1-7, 2013.

MORIN, Edgar. **O Método 5: a humanidade da humanidade - a identidade humana**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

OLIVEIRA, Marcia Lisbôa Costa de. **As epistemologias do sul e o fim do império cognitivo**. Revista Contemporânea de Educação, v. 17, n. 38, jan/mar. 2022.

POTY, Vherá; CHRISTIDIS, Danilo. **GUARANI-MBYÁ**. Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015.

PINHO, Ana Maria Melo de; MENEZES; Ana Luísa Teixeira de. **Educação Guarani: vivência e espiritualidade - uma contribuição para uma formação humana cidadã e planetária**. 2016. Fortaleza. In: Anais da Conferência Internacional Saberes para uma Cidadania Planetária, Fortaleza, 2016.

RATTES, Kleytonr. **Ateliê da Palavra Ayvu Rapyta**. Antropologia, Metafísicas e Traduções entre os Mbya (Guarani) e Léon Cadogan. Curitiba: Editora Appris, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. [orgs.]. **Epistemologias do sul** [livro eletrônico]. São Paulo: Cortez, 2013.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

Recebido em: 30/03/2024* Aprovado em: 12/05/2024* Publicado em: 31/12/2024

O LEGADO DOS MALÊS NO BRASIL: RESISTÊNCIA, RELIGIÃO E CULTURA

GUILHERME IBRAHIM VIAFORE GUERRA¹

UERGS, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0000-8623-6417>

RESENHA

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Os Malês, uma comunidade de africanos muçulmanos trazidos como escravos para o Brasil durante o período colonial, desempenharam um papel crucial na história e cultura afro-brasileira. Originários principalmente da região da África Ocidental, os Malês trouxeram consigo uma rica tradição religiosa, cultural e uma determinação inabalável em resistir à opressão. Este artigo examinará a história dos Malês no Brasil, sua prática religiosa, sua

¹ Licenciado em Geografia e Mestre em Política Internacional (PUCRS). Programa de Pós-Graduação em Ciência e Tecnologia dos Alimentos, UERGS. E-mail: mahmoudpoa@hotmail.com

resistência à escravidão e seu legado duradouro na sociedade brasileira contemporânea.

A Bahia, no início do século XIX, era um cenário de intensa escravidão. Recebendo um grande número de africanos escravizados, especialmente os nagôs (iorubás) e os haussás, a província abrigou trinta revoltas de escravos. A presença desses grupos étnicos, com histórico recente de envolvimento em guerras, contribuiu para a agitação e resistência contra a escravidão.

Os Malês chegaram ao Brasil principalmente durante o século XIX, trazidos como escravos para trabalhar nas plantações de açúcar e nas minas de ouro. Sua origem étnica variava, mas muitos eram oriundos de áreas como a atual Nigéria, Benin e Senegal. O termo "Malê" deriva do árabe "Muhajirun", que significa "imigrante" ou "aquele que emigrou", indicando sua origem islâmica.

Os Malês eram negros muçulmanos, muitas vezes mais instruídos que seus senhores. Apesar de sua condição de escravos, não eram submissos, mas altivos. O termo "Malê" provém do hauçá "málami" (professor, senhor) e do iorubá "imale" (muçulmano).

A religião era uma parte central da identidade dos Malês. Eles praticavam uma forma de islamismo, adaptada às suas circunstâncias no Brasil. Suas práticas religiosas incluíam a observância rigorosa dos cinco pilares do Islã, bem como rituais sincréticos que incorporavam elementos de religiões africanas e catolicismo. O candomblé, por exemplo, foi influenciado pelas tradições Malês, resultando em uma rica sincretização de crenças e práticas.

Os Malês eram conhecidos por sua resistência à escravidão e por suas tentativas de rebelião. Um dos eventos mais marcantes foi a Revolta dos Malês, em 1835, em Salvador, Bahia, que foi liderada por escravos africanos islâmicos e resultou em confrontos violentos com as autoridades coloniais. Embora a revolta tenha sido reprimida, ela demonstrou a determinação dos Malês em lutar por sua liberdade e justiça.

Em 1835, cerca de 600 escravos de origem islâmica marcharam pelas ruas de Salvador, convocando outros escravos a se rebelarem contra a escravidão. Liderados por figuras como Pacífico Licutan, Manuel Calafate e Luis Sanim, os Malês buscavam sua liberdade e o fim da opressão. O temor causado por essa insurreição permaneceu no imaginário dos senhores, que receavam novas ações semelhantes no Brasil.

Apesar das adversidades enfrentadas pelos Malês durante o período colonial, seu legado perdura até os dias de hoje. Sua influência pode ser vista na religião, na música, na culinária e em outras formas de expressão cultural brasileira. Além disso, sua resistência à opressão serviu como inspiração para movimentos de libertação e luta por direitos civis ao longo da história do Brasil.

A Revolta dos Malês foi reprimida pelas autoridades, resultando em punições severas para os envolvidos. No entanto, seu impacto transcendeu o momento. Ela evidenciou a resistência dos escravos e a necessidade de mudanças sociais. Os Malês deixaram um legado de coragem e determinação na busca pela liberdade e igualdade.

A Revolta dos Malês é um capítulo essencial na história da luta contra a escravidão no Brasil. Seus protagonistas, suas ações e seu significado continuam a inspirar a reflexão sobre a justiça e a igualdade em nossa sociedade.

Os Malês desempenharam um papel crucial na história do Brasil, contribuindo para a diversidade cultural e religiosa do país e lutando bravamente contra a injustiça e a opressão. Seu legado continua a influenciar a sociedade brasileira contemporânea, destacando a importância de reconhecer e preservar a história e a cultura dos povos africanos e afrodescendentes. Este estudo destaca a necessidade contínua de valorizar e celebrar a contribuição dos Malês para a identidade nacional do Brasil.

Recebido em: 07/10/2023* Aprovado em:12/12/2023* Publicado em: 31/12/2024

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). **Espazo 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 Ūti: 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);

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. 18, n. 3, p. [*intervalo de páginas*], set./dez. 2024. Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/140741/94586>>. Acesso em: 31 dez. 2024.
