

71

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)



Horizontes Antropológicos

Territorialidades negras e indígenas

2025

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitora: Marcia Barbosa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Handerson Joseph

Editor-Chefe

Ruben George Oliven

Editor Executivo

Arlei Sander Damo

Editores

Cristiana Bastos

Jean Segata

Apoio editorial

Cristiane Miglioranza – Assistente de Comunicação

Leonardo Teixeira Leites – Assistente Editorial

Rosemeri Nunes Feijó – Assistente Executiva

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Ari Pedro Oro – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Catalunha, Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lília Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignacio Schmitz – Instituto Anchieta de Pesquisas (Brasil)

Sergio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnía Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Escócia, Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos (Qualis A1) é um periódico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de abordagens que possam interessar à antropologia e áreas afins. Além de artigos alinhados à temática principal de cada número, *Horizontes Antropológicos* traz a seção Espaço Aberto, dedicada a entrevistas e artigos de excelência escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares e que colaboram com a revista, preferencialmente, a convite dos editores. Todos os artigos submetidos devem ser originais/inéditos, não podendo ter sido enviados simultaneamente a outra publicação ou órgão editorial. Como norma geral, os trabalhos submetidos são apresentados para avaliação prévia dos editores e dos organizadores de cada número temático. Os pré-selecionados são submetidos a pareceristas externos.



ano 31
número 71
janeiro/abril 2025

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

71 | Territorialidades negras e indígenas

número organizado por

Sergio Baptista da Silva

Cauê Fraga Machado

João Daniel Dorneles Ramos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Sandro José da Silva

Universidade Federal do Espírito Santo – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 31, n. 71, jan./abr. 2025



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Telefone: (51) 3308-6625
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos>

Capa:

Projeto gráfico: Carla Luzzatto

Desenvolvimento gráfico: Fabíola de Carvalho

Ilustração: Denilson de Oliveira Monteiro (Denilson Baniwa). *Urubu-tapuya*, infogravura, tamanhos variáveis, 2021.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFRGS

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS. IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

1FINDR
BASE – Bielefeld Academic Search Engine
DOAJ – Directory of Open Access Journals
Google Scholar
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas
en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO
OJS – SEER
OpenEdition

Portal LivRe
ProQuest Social Science Journals via IBSS
Redalyc
Researching Brazil
ROAD
SciELO – Scientific Electronic Library Online
SCIMAGO – Web of Science
SCOPUS
SHERPA ROMEO
Social Compass via IBSS

Signatory of



Sumário | Summary

Ensaio sobre o Tema | Essay on the Theme

- e710201 Territorialidades negras e indígenas sob o ponto de vista dos estudos sobre relações entre humanos e outros-que-humanos
Black and indigenous territorialities from the perspective of studies on relations between humans and other-than-humans
Sergio Baptista da Silva; João Daniel Dorneles Ramos;
Sandro José da Silva; Cauê Fraga Machado

Artigos | Articles

- e710401 Topologias do *axé*: a casa, o tempo, o corpo
Topologies of *axé*: the house, the time, the body
Edgar Rodrigues Barbosa Neto
- e710402 Notas etnográficas sobre uma paisagem: aprendendo sobre questões mais que humanas com um terreiro de candomblé
Ethnographic notes on a landscape: learning about more-than-human issues with a Candomblé *terreiro*
Hugo Wesley Oliveira Silva
- e710403 “Quando Mulambo caminhar, é que alguma coisa vai fazer”: encruzilhada, movimentos e *acertos*
“When Mulambo walks, something is about to happen”: crossroads, movements and deals
Humberto Manoel de Santana Jr.

- e710404 Das amplitudes abertas e da mobilidade continental dos paleoameríndios à marginalidade itinerante na atualidade
From the open spaces and continental mobility of the Paleo-Amerindians to the itinerant marginality today
José Otávio Catafesto de Souza
- e710405 As retomadas Mbyá-Guarani como modo de resistência diante do Antropoceno
The Mbyá-Guarani reclaims as a form of resistance in the face of the Anthropocene
Simone Alves de Almeida; Josiane Carine Wedig;
Rosane Azevedo Neves da Silva
- e710406 Os rastros de Changó no Pacífico Sul colombiano
Changó's traces in the Colombian South Pacific
Lucas Marques
- e710407 Em terras de caboclos, *waimahsã* e seres outros-que-humanos: por uma perspectiva afroindígena na cidade de Manaus
In the lands of caboclos, *waimahsã* and beings that are other-than-humans: towards an Afroindigenous perspective in the city of Manaus
Jeferson Bastos de Souza
- e710408 Movimentos kaingang na paisagem: casas, aldeias, aglomerados político-cerimoniais interaldeões e suas consequências para as relações com o exterior
Kaingang movements in the landscape: houses, villages, inter-village political-ceremonial clusters and their consequences for relations with the outside
Alexandre Magno de Aquino

- e710409 Seletividade racial, dispositivos de racialidade e Estado antinegro: o caso do Quilombo Von Bock
Racial selectivity, raciality *dispositif* and anti-black State: the case of Quilombo Von Bock
Tábata Silveira dos Santos; Camila Penna;
José Carlos Gomes dos Anjos
- e7104010 “A la noche yo sueño, le sueño a ese bufeo”: relaciones entre humanos y no humanos a través de los territorios oníricos del pueblo indígena Kukama (Perú)
“At night I dream, I dream with that dolphin”: relationships between humans and non humans through the oneiric territories of the Kukama indigenous people (Peru)
Miguel Angulo-Giraldo; Ana Lúcia Liberato Tettamanzy
- e7104011 “A Ygá-Miri tem que voltar”: relações dos Avá-Guarani com o passado e suas perspectivas sobre território a partir dos trânsitos de uma peça arqueológica
“Ygá-Miri must return”: Avá-Guarani relationships with the past and their perspectives on territory based on the transit of an archaeological piece
Victor Hugo Oliveira Silva; João Frederico Rickli
- e7104012 O tesouro, a cerca, o fumo, os mortos e a guerra no quilombo Linha Fão (RS): relatórios antropológicos e os sentidos da história quilombola
The treasure, the fence, the tobacco, the dead and the war in the quilombo Linha Fão (RS): anthropological reports and the meanings of Quilombola history
Rafael Palermo Buti
- e7104013 Vingança e territorialidade *tikmũ,ũn*
e7104014 Vengeance and territoriality *Tikmũ,ũn*
Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Espaço Aberto | Open Space

- e710601 La sociedad y sus males: el “problema de las drogas” bajo la óptica comparada de *Scientology* y el pentecostalismo
Society and its evils: the “drug problem” from the comparative perspective of Scientology and Pentecostalism
Joaquín Algranti
- e710602 Saberes indígenas e lutas territoriais: utopias e retomadas que inspiram vidas resistentes
Indigenous knowledge and territorial struggles: utopias and resumption that inspire resilient lives
Gersem Luciano Baniwa
- e710603 In memoriam: Cauê Fraga Machado (1984-2025)
In memoriam: Cauê Fraga Machado (1984-2025)
Sergio Baptista da Silva

Territorialidades negras e indígenas sob o ponto de vista dos estudos sobre relações entre humanos e outros-que-humanos

Black and indigenous territorialities from the perspective of studies on relations between humans and other-than-humans

Sergio Baptista da Silva^I

<https://orcid.org/0000-0001-9961-1845>
sergiobaptistadasilva@gmail.com

João Daniel Dorneles Ramos^{II}

<https://orcid.org/0000-0001-5531-2325>
jodorneles@gmail.com

Sandro José da Silva^{III}

<https://orcid.org/0000-0002-4124-9430>
saandro@gmail.com

Cauê Fraga Machado^{I*}

<https://orcid.org/0000-0002-0023-9375>

^I Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

^{II} Universidade Federal de Pelotas – Pelotas, RS, Brasil

^{III} Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória, ES, Brasil

* In memoriam

Resumo

Este artigo tem o objetivo de traçar um panorama do cenário de um fazer antropológico que engloba, analisa e leva em conta as inúmeras relações entre intencionalidades humanas e outras-que-humanas nos estudos sobre territorialidades negras e indígenas. A antropologia vem tradicionalmente tratando territorialidades negras, quilombolas e indígenas nas chaves analíticas da invenção da tradição, da etnogênese, da fricção interétnica, da reminiscência e da plasticidade identitária. Esses conceitos, além de estarem vinculados à relação destes coletivos com o Estado-nação, privilegiam apenas os vínculos políticos entre agentes humanos, deixando de trazer as intensivas coexistências efetuadas com entes outros-que-humanos. Estes entes agem e produzem modos cosmopolíticos com (ou contra) o Estado-nação. Para o número 71 de *Horizontes Antropológicos*, privilegiamos trabalhos etnográficos e reflexões teóricas acerca desse novo cenário em que coletivos indígenas e negros reclamam sua existência, nas práticas exercidas em territorialidades ameríndias, quilombolas e afrorreligiosas, nas quais animais, espíritos, divindades, plantas, grafismos, objetificações de relações com alteridades, linguagens e inúmeros outros entes e forças são o foco desses textos.

Palavras-chave: territorialidades negras, quilombolas e indígenas; humanos e outros-que-humanos; retomadas e resistências territoriais e existenciais; sócio-cosmo-ontologias negras e indígenas.

Abstract

This article aims to outline an overview of the scenario of anthropological work that encompasses, analyzes and takes into account the numerous relationships between human and other-than-human intentionalities in studies on black and indigenous territorialities. Anthropology has traditionally treated black, quilombola and indigenous territorialities using the analytical keys of the invention of tradition, ethnogenesis, interethnic friction, reminiscence and identity plasticity. These concepts, in addition to being linked to the relationship of these collectives with the nation-state, privilege only the political ties between human agents, failing to bring up the intensive coexistences carried out with other-than-human entities. These entities act and produce cosmopolitical modes with (or against) the nation-state. For the issue 71 of *Horizontes Antropológicos*, we prioritize ethnographic works and theoretical reflections on this new scenario in which indigenous and black collectives reclaim their existence, in the practices exercised in Amerindian, quilombola and Afro-religious territorialities, in which animals, spirits, divinities, plants, graphisms, objectifications of relations with alterities, languages and countless other entities and forces are the focus of these texts.

Keywords: black, quilombola and indigenous territorialities; humans and other-than-humans; territorial and existential reclaiming and resistance; black and indigenous socio-cosmo-ontologies.

Introdução

Este ensaio tem o objetivo de traçar um panorama do cenário de um fazer antropológico que engloba, analisa e leva em conta as inúmeras relações entre intencionalidades humanas e outras-que-humanas nos estudos sobre territorialidades negras e indígenas. Ao discutir a noção de territórios e de territorialidades entre coletivos negros e indígenas, é imprescindível enfatizar as diferenças que os termos carregam consigo, tanto do ponto de vista interno dos seus vários sistemas de referência como no que diz respeito aos sistemas de referência norte-euro-centrados.¹

Os sistemas de referência ameríndios e negros são entendidos aqui como modelos epistemológicos e sócio-cosmo-ontológicos vinculados a um mundo densa e intensamente relacional entre todos os existentes do cosmos, que são concebidos como detentores de pensamento, ação, intenção, agência, subjetividade, perspectiva e cultura. Nesses sistemas de referência, os modos de produção e transmissão de conhecimentos são concebidos como subjetivantes, como o xamanismo e as religiões de matriz africana, por exemplo, ao contrário dos sistemas norte-euro-centrados, no qual a ciência moderna é baseada em modos de conhecer objetivantes.

Trata-se de levar a sério as críticas feitas pelo pensamento ameríndio à reificação da diferença. Sobre isso vários autores indígenas criticam os usos de seus regimes de conhecimento quando associados aos objetivos da pesquisa acadêmica e como a expressão máxima da partilha e oposição do mundo. Gersem Baniwa (neste número de *Horizontes Antropológicos*), insiste que se deve repensar o uso instrumental dos saberes indígenas sem que estes componham o ambiente acadêmico na pessoa dos intelectuais indígenas e suas coletividades. Tal presença desses saberes não deve ser ilustração de problemas alhures, que reificam os problemas estritamente científicos, mas o cerne dos temas, problemas e soluções que afetam os povos indígenas nos termos que eles os definem. Igualmente essa é a assertiva de Antônio Bispo dos Santos (2015) quando critica o ciclo que reifica a criação e produção de problemas que não tem como referência

1 Sistemas de referência são aqui compreendidos no sentido usado por José Kely Luciani (2010, p. 288, 290, 297).

os regimes de conhecimentos quilombolas e seus modos de coexistência com os diferentes mundos.

David Kopenawa e muitos outros assinalam nosso desprezo por nós mesmos e em relação aos outros-que-humanos, estendendo alhures os problemas que nós não conseguimos resolver. É nessa direção que os textos reunidos neste número de *Horizontes Antropológicos* buscam confrontar com suas etnografias a “concepção unidimensional da diferença” e assumir que “as modalidades de relação sejam contextuais, variando no interior de uma mesma sociedade e nas experiências de um mesmo sujeito” (Goldman; Stolze, 1999, p. 96).

Partimos do pressuposto de que as diferenças entre os sistemas de referência, e a impossibilidade de sua tradutibilidade plena, são uma constante apontada nos estudos antropológicos, principalmente desde a constatação, contra-hegemônica em antropologia, de que não estamos diante de um único sistema com diferentes representações deste mesmo sistema de referências. Esses sistemas norte-euro-referenciados, hegemônicos na modernidade, se expressam pelo modelo do multiculturalismo, no qual as todas as singularidades estariam relacionadas ao pertencimento a culturas diversas.

Por entender o cosmos como sendo habitado por inúmeros seres com intencionalidades, os sistemas de referência ameríndios e negros ampliam a concepção de território delimitado, de soberania, de domínio e/ou de defesa, enfatizando que eles são territórios não areolares, para usar a noção de Juan Alvaro Echeverri (2004). Estudando contextos indígenas colombianos, o autor argumenta que “la noción no-areolar (‘indígena’) de territorio se concibe en un modelo relacional: como tejido, no como áreas” (Echeverri, 2004, p. 263). Ademais, o termo “território não areolar” “se ajusta mejor a una representación modelada como un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos” (Echeverri, 2004, p. 263), indicando o vínculo estreito, nessas sócio-cosmo-ontologias, entre território e corpo e sublinhando que esse território é entendido como um “tejido relacional con los territorios de otros seres” (Echeverri, 2004, p. 264).

De acordo com Sergio Baptista da Silva (2022, p. 2), nessas sócio-cosmo-ontologias animistas, que em princípio são um amplo e complexo sistema de relações, o cosmos é percebido como intensa e densamente relacional, colocando em comunicação seres humanos e outros-que-humanos (Cadena, 2018, 2024), em constante ação e reação uns sobre os outros. A fluidez e a multiplicidade das

exterioridades (corpos) dos existentes do cosmos, e das intenções, habilidades e conhecimentos que carregam, postulam um investimento relacional importante entre pessoas humanas e alteridades outras-que-humanas (demais pessoas do cosmos).

A partir desse quadro, propomos pensar as noções de território, partindo de uma distinção entre terra e território, tradicionalmente usadas em etnologia indígena, onde a noção de “terra” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (Gallois, 2004, p. 39).

A essa noção de território, cuja discussão será aprofundada a seguir, está atrelada a noção de territorialidade, que se refere ao entendimento próprio, do ponto de vista de seu sistema de referência, epistemológico e sócio-cosmo-ontológico, que cada coletivo estabelece com o seu território em particular. Em adição, tem-se em mente que tais conceitos jurídicos/administrativos/cosmológicos são também eles expropriatórios, mas lidos em contextos distintos pelos sujeitos e perfazem sistemas resistentes e produtivos de mundos no que Coelho de Souza (2017) critica como o movimento de dupla expropriação ou conversão das terras indígenas em bem imóvel e degradado, a Terra Indígena.

Territorialidades e sócio-cosmo-ontologias anímicas

Nas epistemologias e sócio-cosmo-ontologias ocidentais, antropocentradas e concebidas em dois planos, um da “natureza” e outro do “cultural” (conforme Descola, 2005, p. 94), o termo “território” costuma ter duas acepções: uma que o caracteriza como um espaço delimitado e relacionado a uma soberania nacional ou outra que o qualifica como uma área dominada e defendida por uma espécie (Echeverri, 2004, p. 260).

No entanto, os coletivos indígenas e negros americanos ampliam esses conceitos de sociedade e território, na medida em que consideram outros seres do cosmos, para além dos humanos, como tendo “identidades de almas e diferença de corpos” (Descola, 2005, p. 110), ou todos sendo integrantes de um cosmos intensa e densamente relacional entre seres que interagem, possuem intencionalidade e trocam perspectivas. Descola (2004), em outro artigo, explora a relação

entre as cosmologias indígenas e o ambiente amazônico, criticando a noção de que essas cosmologias sejam meros reflexos simbólicos de realidades ecológicas, demonstrando que as mesmas não distinguem entre humanos e outros-que-humanos, como acontece nas cosmologias eurorreferenciadas. Para o autor, nos sistemas anímicos, os seres que não apresentam exterioridade humana são vistos como pessoas e são tratados como termos de uma relação, não como signos (Descola, 2004, p. 32). Descola enfatiza que o animismo, portanto, não é um simples sistema de classificação, mas sim um modo de entendimento das relações entre humanos e outros-que-humanos, apontando para uma antropologia não dualística e que reconhece a interconectividade de humanos com o ambiente (Descola, 2004, p. 30-31).

Já Eduardo Viveiros de Castro (2004) discute o conceito de perspectivismo no pensamento indígena amazônico, para o qual, segundo o autor, o mundo é habitado por diversos sujeitos humanos e outros-que-humanos, que é por eles percebido a partir de diferentes pontos de vista, cunhando, assim, o conceito de multinaturalismo, no qual a cultura ou o sujeito é universal e a natureza ou o objeto é particular, ao contrário das cosmologias norte-euro-centradas que percebem a natureza como universal e objetiva, e a cultura como particular e subjetiva. O autor também analisa a conexão entre perspectivismo e xamanismo, sublinhando que as práticas xamânicas contrastam com a epistemologia objetivista dos sistemas de referência norte-euro-centrados nos quais os regimes de conhecimento separam o sujeito do objeto, lembrando que o xamã cruza as fronteiras do corpo e realiza as mediações com os outros-que-humanos. Essa ação acontece a partir da incorporação da perspectiva do outro, que é outro sujeito e agente.

Com base na discussão anteriormente apresentada, concordamos com Souza, Ramos e Silva (2023, p. 14), que pontuam que

esses coletivos [indígenas e negros] nos mostram que é preciso deixar de tratar a natureza e a sociedade como substâncias antagônicas e abrir o caminho para uma compreensão de que a natureza e os humanos fazem parte do mesmo ecossistema comunicativo e compõem um cosmos relacional, conectando territórios, corpos e agências extra-humanas, contrapondo-se à modernidade/colonialidade eurocentrada. Assim, a territorialidade étnica deve ser entendida como categoria de dimensões tanto sociopolíticas como cosmológicas.

Na tentativa de realizar uma reflexão comparativa sobre o animismo e o perspectivismo em outros contextos territoriais planetários, vamos a seguir apresentar e discutir brevemente os casos mesoamericano e do sudeste da Ásia.

Para o contexto mesoamericano, Alicia Barabas (2024a, 2024b) e seu grupo (Quintal, 2024; Quintanar Miranda, 2024; Villela Flores, 2024) têm empreendido no México etnografias potentes a respeito de coletivos indígenas, em diversas regiões, incluindo Oaxaca, a Península de Yucatán, Michoacán, Guerrero e a fronteira entre México e Estados Unidos. Barabas vem propondo o conceito de territórios simbólicos, no qual fica evidenciado como esses coletivos indígenas percebem e interagem com seus territórios, destacando a importância de considerar as dimensões simbólicas e culturais na análise da territorialidade.

Esse trabalho conjunto tem contribuído para um entendimento mais profundo de como as (cosmo)lógicas internas das culturas indígenas fundamentam essas territorialidades, contrastando com as categorias externas impostas pelo Estado. Igualmente, Barabas (2024a) enfatiza a importância de compreender como os indígenas constroem seus territórios através de narrativas fundacionais, lugares sagrados, rituais, procissões e peregrinações, apontando para um “núcleo duro” de categorias nodais próprias.

Por ejemplo, las cuatro orientaciones cardinales y el centro como estructuradoras del universo cósmico, de la naturaleza, del mundo social y del cuerpo humano, las concepciones sobre la Montaña Sagrada como reservorio de agua y mantenimientos y la de las cuevas representadas como entradas y salidas a los pisos del inframundo (Barabas, 2024a, p. 34).

A autora salienta a importância do trabalho etnográfico entre esses coletivos, uma vez que seus territórios, muitas vezes, são expressos através de práticas e narrativas, em vez de abstrações conceituais explícitas. Ressalta, ainda, como os lugares sagrados e a ancestralidade territorial são fundamentais para os movimentos etnopolíticos de defesa do território, especialmente em contextos de defesa dos direitos territoriais indígenas contra projetos extrativistas e ditos de desenvolvimento (Barabas, 2024a).

Analisando especificamente a territorialidade entre os coletivos indígenas de Oaxaca, México, Alicia Barabas (2024b) aponta para a importância da reciprocidade, ou ética do dom, que se amplia para além dos humanos, também

regulando as relações entre estes e os outros-que-humanos, uma vez que esses coletivos consideram que a terra está habitada por entidades sagradas que influenciam em suas vidas. A autora destaca que estes últimos são poderosas entidades outras-que-humanas, extra-humanas ou donas, como ela as denomina, associadas a locais específicos, como montanhas, cavernas e fontes de água. No modelo proposto pela autora, esses locais seriam o centro, o ponto sagrado de conexão entre o espaço celeste, o plano terrestre e domínios subterrâneos ou o inframundo (Barabas, 2024b).

Importante frisar, ainda, que Barabas (2004b) aponta para a possibilidade de ser empreendida uma epistemologia relacional, através da qual se pode chegar a importantes modos de compreensão das cosmovisões indígenas, já que essa abordagem salienta a construção de um conhecimento que estabelece interações entre diferentes saberes e sistemas de referência.

O estudo de María Cristina Quintanar Miranda (2024) em Oaxaca, México, junto aos mazatecas, traz à evidência o conceito mesoamericano de *altépetl* (monte de água), e de seu congênere em mazateco – *naxinandá* –, que expressa a importância da água e da terra na sua compreensão do território. Para esse coletivo, o universo possui três camadas: o mundo terrestre, o celestial e o inframundo, sendo a terra vista como uma superfície que flutua sobre a água. As montanhas são percebidas como recipientes de terra e água. Quintanar Miranda (2024) destaca ainda que algumas montanhas são consideradas sagradas e funcionam como marcadores das direções do universo, sendo as cavernas vistas como entradas para o inframundo, lugares perigosos e encantados, habitados por entidades poderosas. Já os mananciais são percebidos como fontes de fertilidade e abundância, também considerados como lugares sagrados, todos eles habitados por seus donos (*chikones*), entidades que controlam as riquezas do território e exigem respeito e oferendas.²

Quintanar Miranda (2024) nos traz outros dois pontos, que nos parecem importantes: 1) a reconfiguração da entidade da cosmologia mazateca Jchon Nda Vee, a “mulher da água”, com a aparição de Santa María Magdalena, uma santa padroeira local; 2) os rituais funerários e a festa de mortos, na qual os

2 Ella F. Quintal (2024) nos traz informações semelhantes com relação aos maias atuais da Península de Yucatán, México.

huehuentones (representantes dos ancestrais) cantam canções que atualizam mitos e histórias sobre o território e a comunidade.

Trabalhando com a relação entre mito, história e conflitos territoriais em coletivos indígenas de Guerrero, México, Samuel L. Villela Flores (2024) analisa o papel crucial que desempenham os pais fundadores míticos para a compreensão e defesa de seus territórios, que são considerados sagrados e uma herança ancestral, o que reforça seus direitos sobre eles.

Nas sócio-cosmo-ontologias andinas quéchuas no Peru, especialmente entre os *runakuna* (Allen, 2008), humanos, território e cosmos estão interligados. A terra, ou *Pacha Mama*, é uma figura nutridora e provedora, enquanto as montanhas, ou *tirakuna*, são entidades poderosas que observam e influenciam a vida das pessoas. São conhecidos como *apu*, um título de respeito que significa “senhor”. Essa cosmologia animista, além das figuras das montanhas, é povoada pelos *machukuna*, antigos seres que habitavam o mundo antes do sol, também conhecidos como “velhos que viveram antes”. Eles têm o poder de tornar os campos férteis e trazer doenças. Para o coletivo *runakuna*, os seres do cosmos, humanos ou outros-que-humanos, possuem *sami* – força, essência ou energia vital. Para eles, “cualquier cosa que despliegue un poder o vivacidad interior” possui *sami*, incluindo pessoas e objetos manufaturados. Essa essência flui no mundo através da água e da luz (Allen, 2008, p. 56, 57, 60).

Teríamos, então, nesse contexto mesoamericano e andino, uma ênfase nas relações de reciprocidade humanos-divindades, ou, em outras palavras, entre humanos e donos de lugares percebidos como sagrados, ou, ainda, entre humanos e mortos representantes de ancestrais.

Essa constatação coloca um ponto importante para a etnologia das terras baixas sul-americanas, pois, como vimos, as cosmo-ontologias animistas amazônicas privilegiam as relações com outros seres do cosmos (animais, plantas e minerais, entre outros) em seus territórios para constituir seus corpos humanos e suas próprias territorialidades. Por outro lado, se levarmos em consideração para nossas reflexões comparativas o contexto de coletivos segmentados do sudeste da Ásia, que ocupariam um espaço intermediário entre populações igualitárias e sociedades fortemente hierarquizadas, lá também, como na Mesoamérica, a ênfase do pensamento metafísico recai sobre as relações humano-espíritos como pontuam Kaj Århem e Guido Sprenger (2016).

Nas palavras de Ârhem (2016, p. 12, 13, 19, tradução nossa), no sudeste asiático, “as relações humano-animal são de menor preocupação cosmológica, enquanto as relações humano-espírito estão na vanguarda da reflexão metafísica”.

Sprenger (2016) argumenta que a troca é crucial para entender a socialidade do sudeste asiático, incluindo as relações entre humanos e espíritos. A troca é entendida em um sentido amplo, abrangendo a circulação de itens e serviços materiais e imateriais que criam e sustentam relacionamentos sociocósmicos específicos. A troca pode ser assimétrica, como na aliança matrimonial, onde os doadores de esposas são considerados superiores aos recebedores. A troca com espíritos também é comum, e pode envolver a substituição de vidas humanas por animais domesticados em sacrifícios. O autor argumenta que a troca é um processo que cria e sustenta as diferenças entre os seres, e não apenas uma forma de reciprocidade.

Para o autor, a hierarquia é uma característica importante do animismo no sudeste asiático, apesar da presença de valores igualitários em algumas sociedades. As hierarquias podem ser baseadas em poder político, status social, ou valor cosmológico. As hierarquias entre humanos e espíritos são comuns, e os espíritos podem ser classificados em termos de sua posição em uma hierarquia cósmica (Sprenger, 2016).

Dessa forma, teríamos a presença do animismo em coletivos hierarquizados e não totalmente igualitários. Para além, então, de sua manifestação em formações sociais e cosmologias igualitárias, com quem geralmente o associamos. Essa constatação reveste-se de uma importância grande para que a antropologia possa, cada vez mais, melhor contribuir para a compreensão e a salvaguarda dos territórios desses coletivos, em cujo cosmos estão presentes, de forma densa e intensa, incontáveis outros-que-humanos com intenção e agência, como foi discutido nos casos amazônico e mesoamericano.

Corpos, pessoas, objetos-pessoas e território

Tomando como exemplo os coletivos guarani do sul do Brasil, especialmente através dos trabalhos de Silva (2013), Silva, Tempass e Comandulli (2010), Silva *et al.* (2008) e Tempass (2005), cujas principais ideias serão apresentadas nesta seção, podemos apontar para o vínculo estreito entre as noções de pessoa,

corpo e território nas populações indígenas das terras baixas sul-americanas. Esses autores analisam a profunda conexão desse coletivo com seu território, sublinhando que ele é percebido como uma entidade viva, essencial para sua sobrevivência física e cultural. Nessa sócio-cosmo-ontologia animista, todos os seres do cosmos, incluindo plantas, animais e até objetos inanimados, como se costuma classificar nos sistemas de referência norte-euro-centrados, são pessoas com sua própria agência e subjetividade, fazendo parte de uma teia maior de relacionamentos.

Os Guarani concebem seu corpo como um ser compósito, feito pelas inúmeras incorporações de essências, habilidades e propriedades de outros seres no cosmos. Nessa direção, esse coletivo acentua a importância que dão à manutenção de relacionamentos com os outros seres em seu território, pois esses relacionamentos são essenciais para seu próprio bem-estar e constituição de suas pessoas.

Com relação àquilo que é denominado de “cultura material” nos sistemas de referência não indígenas, podemos dizer que o estatuto dos “objetos” nesse contexto sócio-cosmo-ontológico e histórico é bastante distinto, já que eles são concebidos como possuidores de agência na constituição de corpos e pessoas, além de serem indicativos de significados socioculturais importantes e de memórias de encontros passados, num quadro de referência que encara essas manifestações de arte (os ditos “objetos”) como o resultado, ou materialização, do encontro com alteridades humanas e outras-que-humanas (animais, plantas, divindades e outros seres do cosmos, compreendidos enquanto personas), constitutivas de fluidas, compósitas e cumulativas identidades.

Portanto, tais objetos-sujeitos (colares, pulseiras, cestos, canoas, etc.) são a materialização de encontros com alteridades outras-que-humanas, imprescindíveis para a constituição e transformação de seus corpos, na medida em que possuem agência e estão interligados a uma série de imagens virtuais, sonoras, rituais e mitocosmológicas.

Percorrer o território ancestral e tradicional guarani – o Ka’águy porã –, portanto, é estar em relação não só com outros coletivos guarani ou estrangeiros, mas, sobretudo, também com todos os demais seres outros-que-humanos desse horizonte ecológico-cultural (não separado) de terras: divindades e espíritos/essências/almas/donos/propriedades imateriais/agências/intencionalidades dos seres que povoam os vários domínios cosmológicos. Esses domínios possuem fronteiras especialmente porosas e interpenetráveis, que possibilitam o

trânsito tanto dos humanos como dos outros-que-humanos, permitindo a relação mútua entre alteridades e, principalmente, a contínua troca e predação simbólica dessas qualidades/subjetividades/essências, entre esses outros. Nesse sentido, corpos/pessoas guarani – naturezas diferentes – são construídos/fabricados/compostos/transformados em um contínuo processo temporal – devir –, com o objetivo de alcançar perfeição corporal/espiritual em um mundo imperfeito, segundo a concepção desse coletivo.

Corpos/pessoas guarani necessitam, portanto, de um constante cuidado para sua formação, que para além da obtenção de saúde e proteção precisam adquirir, na relação com as alteridades, uma identidade própria que a distinga das outras identidades que povoam o cosmos, que têm corpos/naturezas diferentes, mas que possuem essências/propriedades imateriais necessárias à constituição dos corpos/pessoas guarani. Corpos, dessa forma, são formas fluidas, instáveis e em transformação, que necessitam de constantes esforços técnicos/rituais/sociais para que adquiram as características desejáveis e para que não sejam metamorfoseados – através das agências de alteridades perigosas – em outros corpos não guarani.

Assim, a relação com alteridades – que agem e reagem entre si – é constitutiva do pensamento guarani: formas, corpos e naturezas estão em contínua transformação, pois não são rígidos e estão sob constante ameaça de transformação ou metamorfose. Temos, pois, de um lado, a imperiosa necessidade de transformar corpos imperfeitos em corpos perfeitos, produzindo-os, e, de outro, a igualmente importante precisão de impedir que alteridades mal-intencionadas atinjam-nos, protegendo-os.

Mas como se produzem e se protegem corpos/pessoas guarani?

No primeiro caso, induzindo/provocando/negociando a relação com a alteridade, objetivando incluir/incorporar a habilidade/qualidade/propriedade imaterial visada, materializada nos corpos/pedaços/partes de outros seres do cosmos, e através de inúmeras técnicas e rituais, que vão desde a confecção e uso de pinturas/adornos/objetos junto ao corpo, passando pela ingestão/inalação de parcelas dos corpos dos outros/alteridades, até a experiência onírica onde a relação com a alteridade acontece, sem esquecer da audição da palavra divina, exarada pela boca dos xamãs, mas também experienciada por cada Guarani.

A incorporação destas inúmeras essências/poderes mágicos provenientes desses vários outros compõe um ser guarani que pode ser compreendido

não como um “indivíduo” ocidental, pensado como único e indivisível, mas como um “divíduo”, formado de vários outros e que pode vir a formar vários outros, constitutivos de seu corpo/pessoa (Strathern, 2006, p. 40-41, 44, 384, 420, 460-461). Uma noção mais apropriada para essa concepção de corpo e pessoa, que mais se aproxima das categorias nativas guarani, é aquela proposta por Marshall Sahlins (2013) – “mutual being” – e as análises de Cecilia McCallum (1998) sobre o corpo kashinawá, onde os autores enfatizam os processos temporais de incorporações de habilidades/conhecimentos/propriedades imateriais/potências mágicas/afetos de inúmeras alteridades, que são incorporados, e de relações com inúmeros humanos e outros-que-humanos, que constituem esse corpo/pessoa.

Assim, faz-se necessário compreender uma outra dimensão ou concepção de “remédio”, expressa pelos Guarani. Para além da categoria de remédio dos sistemas de referência norte-euro-centradas, os Guarani indicam o uso de plantas, animais, minerais e demais outros-que-humanos como a incorporação de propriedades imateriais, almas e essências, presentes nesses existentes do mundo, nesses seres, nessas alteridades, que compõem, protegem e curam.

Os Guarani também têm uma forte conexão com seus ancestrais, que são pensados como habitantes atuais do território. Os ancestrais são vistos como fontes importantes de conhecimento e orientação, e os Guarani frequentemente os consultam por meio de sonhos e rituais. O sistema de referência animista guarani e seu relacionamento próximo com seu território, seus habitantes e seus ancestrais permitiram que eles mantivessem aspectos fundantes de sua epistemologia, de sua sócio-cosmo-ontologia e de sua territorialidade durante os persistentes embates coloniais – passados e atuais – e nas crises – não menos duras – do Antropoceno/Plantationoceno, cujos efeitos nefastos sobre a vida de humanos e outros-que-humanos são graves e constantes.

Retomadas indígenas: território e territorialidade

Tendo em vista os variados casos de ocorrência de reivindicações de áreas por coletivos ameríndios, as chamadas retomadas de terras têm sido, nas últimas décadas, uma temática frequente nas discussões acadêmicas no Brasil. Muitos etnólogos vêm demonstrando que nelas está imbricada uma forte conexão

entre seus modos próprios de territorialidade e suas concepções e práxis cosmo-ontológicas, especialmente em relação à não aleatoriedade da escolha do local da realização das ditas retomadas, enfatizando uma série de motivações mitológicas e cosmológicas que embasam essas decisões e preferências por estas e não aquelas áreas de terra.

Essa ligação entre territorialidade e sócio-cosmo-ontologia, segundo estes(as) autores(as), vem alicerçada em relações que se estabelecem entre, por exemplo, a onomástica, o xamanismo e as transformações ontológicas da pessoa, específicas de cada coletivo. Transformações ontológicas acontecem justamente na relação (agências e contra-agências) com outros existentes do cosmos, outros-que-humanos, pertencentes à série extra-humana, seres do domínio do divino e presentes, particularmente, no território, como têm demonstrado alguns estudos recentes (Almeida, 2025; Aquino, 2018; Castro, 2024; Costa, 2011; Horta Prieto, 2020; Maréchal, 2021; Pradella, 2009; Prates, 2009, 2013; Silva, 2013; Tempass, 2005, 2010), que, entre outras coisas, apontam especificamente para a ligação entre corpo, pessoa, existentes do cosmos e território.

Dito de outra forma, tais estudos têm indicado que a produção da pessoa se processa na interface com os conhecimentos provenientes das relações com as divindades (nome, alma, potencialidades dizíveis: cantos, rezas, sabedorias) e outros mecanismos de captura de habilidades, potências e conhecimentos que igualmente marcam tais processos de transformação ontológica e de individuação nesses coletivos, ligados estes últimos, de forma canibal e centrífuga, a outros existentes do cosmos, comuns às cosmo-ontologias indígenas dos sistemas centrífugos sul-americanos.

Num estudo recente sobre os Kanhgág do sul do Brasil, Laísa Massena de Castro (2024, p. 150) assim sintetiza esses movimentos cosmopolíticos de reterritorialização:

Os Kanhgág constroem seus territórios principalmente fundamentados em relações ancestrais, eles voltam onde seus umbigos foram enterrados, onde estão as casas semi-subterrâneas, onde as florestas de araucárias e outras “árvores” sagradas vivem, enfim onde seus antepassados estiveram e estabeleceram relações cosmo-ontológicas. [...] As retomadas implicam em um compromisso firmado com estes territórios, onde há, sobretudo, a necessidade de manutenção e restauração das diversas formas de vida que os habitam. [...] Sobretudo, o território e as

territorialidades envolvem o compartilhar e o conviver com alteridades, tendo a lógica do respeito como premissa das relações cosmológicas. Gãh Té, enquanto *kujá* [xamã] deste povo, assume uma relação intensa de mediação com a multiplicidade de alteridades que habitam o cosmos. Com a ajuda de seus *iangrë*, seres-guias, ela negocia junto às alteridades do Morro Santana – e além – condições de coexistência sustentadas por dualismos, a saber *kamé* e *kanhru*, que dividem todo o cosmo.

Como veremos em seguida, as retomadas fazem referência também aos modos pelos quais determinados coletivos enfrentam as formas de ocultação dentro da lógica individualizante de Estado. Essa resistência tem bases materiais e intelectuais na medida em que identificam a expropriação do trabalho e a instrumentalização do saber dos seus intelectuais como um único fenômeno. Essas retomadas se expandem, dessa forma, na direção tanto da salvaguarda das condições de reprodução material quanto dos ambientes acadêmicos, antes espaços exclusivos de uma intelectualidade que reproduzia os saberes coloniais, mas que agora começa a abrigar os corpos e as teorias desses sujeitos.

As mobilizações políticas de indígenas e quilombolas por reconhecimento nos anos 1990 foram um sinal importante para reconstituir as realidades violadas por séculos de colonialismo. A tais eventos se seguiram as demandas por reparação, entendendo que a racialização dos corpos indígenas e africanos levou à sucessiva despossessão de seus modos de ser e produzir.

O ambiente de uma nova Constituinte (1988) sintetizou a crítica de diversos atores à tutela indígena, enquanto a Marcha de Zumbi dos Palmares, por exemplo, fez com que os quilombolas reivindicassem seus direitos territoriais junto ao Estado. Antes disso uma multiplicidade de estratégias de ocupação os manteve em seus territórios tradicionais convivendo com conflitos e violações sistemáticas de seus direitos. Mas a tese do Marco Temporal ou a definição restritiva da cidadania dos povos indígenas no Brasil afrontaram os avanços obtidos pelos povos e se projetam como instrumentos de caráter tutelar.

Tal movimento de enfrentamento de uma história racista contínua denota que as lutas abolicionistas adquirem várias formas íntimas aos grupos, mas também seu caráter político em arenas públicas. Por essa razão, observamos que “retomar” se refere a resistir ao mundo da mercadoria, tais como bens e teorias, ao passo que significa uma tomada de posição e engajamento de coletivos.

As retomadas expõem tal situação de expropriação material, existencial e intelectual sobre esses povos, onde o contrato racial é um dos fundamentos desse dispositivo de poder (Mills, 2023). Contra ele os povos indígenas e quilombolas reúnem estratégias para se constituir com/nos territórios como um movimento de habitar múltiplas ontologias e agenciamentos. Tal crítica parte do princípio de que o que os faz diferentes é uma teoria da subordinação racial que despersonaliza seus modos de ser e estar.

Nas próximas seções, vamos abordar as relações sócio-cosmo-ontológicas que envolvem territórios negros, sobretudo no que tange aos coletivos quilombolas e de comunidades de terreiros de matriz africana, aportando o debate sobre as resistências que essas coletividades operam no contexto do Antropoceno/Plantationoceno. Vale ressaltar que, em inúmeros casos, comunidades indígenas e negras operam confluências (Bispo dos Santos, 2018) significativas, como veremos, o que demonstra a intensa relacionalidade entre as diversas possibilidades de existência negras e indígenas.

Territórios quilombolas e terreiros de matriz africana ante as catástrofes do Plantationoceno

A partir de 1492, no território de Abya Yala,³ houve a invasão do poder colonial/moderno, uma destruição em larga escala que foi imposta sobre um continente que já era habitado por milhões de pessoas e outros seres. Essa relação de poder catastrófica estabeleceu uma noção de *terra nullius*, ou seja, os colonizadores europeus passaram a narrar e escrever a história dessa violência como se fossem suas epopeias, no intuito de controlar a terra e os povos, destruindo, assim, os modos de vida, territórios, práticas e conhecimentos desses outros sujeitos que aqui estavam.

Grada Kilomba (2019) denuncia que a base desse sistema é o racismo, pois os povos ameríndios e africanos foram aprisionados e subordinados a estruturas violentas, onde a noção de “raça” – uma suposta diferença biológica –, foi usada

3 Abya Yala é uma expressão da língua kuna que significa “terra madura” ou “terra viva”. Entretanto, é um termo utilizado por diferentes povos indígenas como uma contraposição e resistência para se referir ao continente americano e dar ênfase a nomeações próprias possíveis.

como modo de inferiorização dos outros para se atribuir a condição de humanidade apenas ao colonizador. Os demais coletivos não europeus foram definidos como selvagens, primitivos e não humanos (Munanga, 2003).

Por meio dessa construção eurocêntrica e hierárquica sobre as diferenças, se justificou o genocídio contra os povos indígenas e a escravização de africanos, por quase cinco séculos. Esse modelo de apropriação colonial da terra e dos corpos criou dispositivos de regulação jurídica e impôs leis produzidas pelo militarismo e pelo poder de Estado, bem como pelo cristianismo, que operou a conversão forçada de milhares de pessoas. A filósofa afro-brasileira Sueli Carneiro (2023) demonstra muito bem isso, ao nomear como “dispositivo de racialidade” o processo pelo qual o epistemicídio⁴ se sobrepõe a práticas e saberes constituídos de outros modos que não os ocidentais.

As estruturas coloniais, portanto, perpetuaram as desigualdades e as opressões de raça, gênero e classe, como pondera a filósofa afro-americana Angela Davis (2016). Os Estados monárquicos e cristãos e, posteriormente, os governos liberais e neoliberais buscaram dominar povos e territórios, expropriando a terra daqueles que nela viviam, extraindo dela os minérios, desmatando as suas florestas e desmantelando as coletividades de humanos e outros seres que, por milênios, foram constituídas em relações de coexistência multiespécies (Tsing, 2015).

Com isso, foram elaboradas, pelos colonizadores e inquisidores eurocristãos, narrativas oficiais nas quais essas atrocidades foram escamoteadas em nome daquilo que eles definiram como sendo a “marcha da civilização”, do “progresso” e do desenvolvimento econômico. Vemos que, mesmo com a abolição da escravidão, ocorrida no final do século XIX, esse padrão de poder não parou de operar, perpetuando-se nas atuais formas de exploração e precarização da vida, fundando-se na concentração da propriedade privada da terra e no avanço das monoculturas destrutivas de florestas e territórios ancestrais. Esses processos foram propagandeados como “revoluções”, no advento das indústrias poluidoras – que se deu graças à exploração dos territórios, ao genocídio e à escravização, levados a cabo desde o século XV.

4 Para a autora (Carneiro, 2023, p. 89), é uma forma de “negação da racionalidade do Outro ou da assimilação cultural [...]”, ou seja, é uma “tecnologia que integra o dispositivo da racialidade e que visa controlar mentes e corações”.

Já em meados do século XX, esse padrão destrutivo vai impulsionar a etapa mais drástica de transformação dos chamados “recursos” da natureza em mercadorias, o que justificou o avanço das monoculturas e do extrativismo mineral, apoiado por políticas e legislações estatais que permitiram, cada vez mais, que a terra fosse concentrada nas mãos de poucos donos. Logo, o modelo colonial/moderno da plantation foi ampliado, em escala e velocidade sem precedentes, intensificando-se com a maior difusão de produtos químicos industriais, operando modificações biológicas e adaptando as máquinas utilizadas nas guerras impulsionadas pelos europeus, para uso na agricultura.

O quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 53-54) aponta que a chamada “Revolução Verde” foi uma forma de “os detentores do lixo da Segunda Guerra Mundial”, que “precisavam vender esse lixo para os países em processo de desenvolvimento capitalista [...]”, desmantelarem “toda e qualquer resistência, principalmente as resistências socioculturais e intelectuais”. Assim, segundo a perspicaz assertiva desse autor, “os venenos utilizados como desfolhante para combater a capacidade de camuflagem dos adversários foram reaproveitados na monocultura para combater as ‘ervas daninhas’”. Logo, “[...] todo o lixo da Segunda Guerra Mundial transformou-se no grande pacote agroquímico dos tempos atuais”. Atualmente, o agronegócio é o motor dessa persistência colonial/moderna violenta da plantation, que se move pela crescente escalabilidade produtiva e destrutiva. Ele perpassa os projetos estatais, o mercado capitalista e a alta tecnologia, o que vem incidindo em sérias consequências para vida na e da Terra (Wedig; Ramos, 2023).

Vemos que essa intensa exploração extingue o que foi constituído ao longo de bilhões de anos de história terrestre, como aponta a antropóloga Anna Tsing (2015). A definição eurocêntrica que enxerga a Terra como um “recurso” explorável provoca a eliminação massiva de inúmeros entes, conduzindo-os à catástrofe (Kopenawa; Albert, 2015). Todo esse processo leva adiante a contaminação da terra e do ar, o esgotamento e poluição de lagos, rios e mares, a simplificação dos ecossistemas, bem como a morte de pessoas e de outros entes (Haraway, 2016; Stengers, 2009). A aceleração das monoculturas capitalistas intensificaram a destruição das florestas e dos espaços de refúgio (Shiva, 2003; Tsing, 2019), expulsando da terra aqueles coletivos humanos e outros-que-humanos que não adota(ra)m a plantation. Isso provoca a maior concentração de terras nas mãos

de poucos homens, brancos, do norte global que, consequentemente, aumentam cada vez mais o seu vergonhoso poder econômico e político.

Concordamos com o filósofo martinicano Malcom Ferdinand (2022), quando ele denomina esse padrão de poder como sendo um “habitar colonial”, demonstrando o modo pelo qual esse sistema se estruturou nos, e segue se beneficiando dos, territórios que foram invadidos pelos europeus. Para os povos que sofreram e ainda sofrem com essa violência, a terra – e seus modos de uso comum, seus diferentes seres e as coletividades que nela (re)produzem vida –, segue sendo usurpada e mercantilizada, de forma cada vez mais profunda. Há cinco séculos, eles lutam para manter e/ou recuperar seus territórios.

Levando em conta essas reflexões, conectamo-nos às análises que consideram que o colonialismo e a difusão das plantations – estabelecidos no final do século XV e início do século XVI, no acontecimento da invasão de Abya Yala –, culminaram em drásticas alterações planetárias, que hoje conhecemos como Antropoceno.⁵ Esse período é marcado por genocídios, ecocídios e epistemicídios, em que as terras e os territórios dos povos indígenas e africanos foram expropriados pela violência colonizadora.

Em razão disso, Donna Haraway (2016) propõe nomear essa era como Plantationoceno, pois ela é marcada pelo controle dos corpos, pela concentração de terras e pela centralização do poder político e econômico nas mãos de um número reduzido de homens, brancos, europeus e cristãos. Em diálogo com a autora, Tsing (2019, p. 235) também argumenta que as plantations “disciplinam os organismos como recursos, removendo-os de seus mundos de vida”, padronizando e maximizando a velocidade e a eficiência da replicação de monoculturas, em configurações de escalabilidade na qual a diversidade biológica e cultural são consideradas inimigas do progresso moderno.

Segundo Ferdinand (2022, p. 63), o Plantationoceno “[...] designa a reprodução global de uma economia de plantaçaõ em várias formas. Estabelece grupos de humanos e não-humanos, as plantaçoões – agrícolas, no sentido de plantas vegetais, ou industriais, no sentido derivado da palavra inglesa Plants (fábricas)

5 Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), assim como outros(as) pesquisadores(as), questionam essa noção de Antropoceno, já que não é possível definir um “nós” universal, pois há diferenças enormes quando consideramos a destruição planetária – provocada pelo Ocidente, que se definiu como moderno –, e os modos de vida de outros coletivos não ocidentais, que estão na luta pela preservação das relações multiespecíficas e de coexistência.

–, os lugares, mecanismos e organizações de produção [...] Em nível histórico, o Plantationoceno restaura a historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar as bases coloniais e escravistas da globalização.”

Esse modelo se alicerçou sobre a violência e exploração de povos de Abya Yala e África, que foram escravizados; sobre a extração de florestas, de minérios e das monoculturas, visando acumular capital e lucros nas metrópoles. Tal padrão foi intensificado e acelerado com a industrialização, provocando o tempo das catástrofes no qual nos encontramos. Opondo-se a essas violências, os povos indígenas, quilombolas e camponeses resistem por meio de modos de vida criados nas margens desse sistema e que são ligados aos ecossistemas, onde realizam relações multiespécies, entre humanos e outros seres.

Em contraposição a esse modelo perverso, racista e violento, identificamos que é a partir das inúmeras formas de territorialidade dos coletivos indígenas, quilombolas, afro-indígenas, dos terreiros de matriz africana, dentre outros, como o movimento sem-terra, de camponeses, ribeirinhos, etc., que vão se construindo as “ecologias decoloniais”, nos termos de Ferdinand (2022), e/ou “contra-coloniais”, como aprendemos com Antônio Bispo dos Santos (2015). Essas lutas expressam modos de resistência ancestrais, que envolvem humanos e outros seres que convivem e coabitam os territórios.

Esses coletivos diversos são fortemente impactados pelo modelo opressor desde 1492 e que, hoje, é impulsionado pelo agronegócio, o que faz com que eles percam o direito de permanecerem nos seus territórios de vida. São, cada vez mais, impedidos de realizarem suas práticas e seus conhecimentos – que são ligados a diferentes modos de existência e sócio-cosmo-ontologias. No contexto brasileiro, os coletivos indígenas, quilombolas, das religiões afro-brasileiras, de assentados(as) e acampados(as) de reforma agrária, pescadores(as) artesanais, ribeirinhos(as), quebradeiras de coco, dentre outros, possuem uma intensa relação sociobiodiversa com os diversos entes que coabitam o planeta. Eles seguem enfrentando as violências perpetradas pela mineração, pela construção de barragens, usinas eólicas e fotovoltaicas, pelo uso intensivo de agrotóxicos, da pecuária, dentre outras expropriações, e nos mostram caminhos possíveis de resistir à catástrofe, pois se mobilizam a partir de outras formas de “convivência e relação com a Terra” (Ferdinand, 2022, p. 168).

Para os povos negros, afro-indígenas e de terreiros, como vemos também nos potentes artigos que compõem este número de *Horizontes Antropológicos*, a

territorialidade é permeada por outros sentidos, sendo mobilizada enquanto espaço de vida e de relações diferenciadas com o cosmos e com outros entes. É no território que podemos entender os encadeamentos cósmicos, as energias e as intensidades que compõem suas naturezas e culturas, cosmopolíticas e lutas, conforme também evidenciam diversos estudos anteriores – Almeida (2004); Anjos (2006); Anjos (2009); Anjos e Silva (2004); Barbosa Neto (2012); Escobar (2010); Machado (2018); O'Dwyer (2002); Oro e Anjos (2009); Ramos (2011, 2015); Silva (2013); Sodré (2002), dentre outros(as).

As territorialidades negras e suas *encruzilhadas*⁶

Territórios negros, afro-indígenas e afrorreligiosos, seja dentro e/ou fora dos terreiros, entre inúmeros outros exemplos, se expressam também quando acontecem as reivindicações e lutas políticas. A reterritorialização das diferenças intensivas opera, portanto, como uma parte das suas políticas cósmicas, que aproxima e atualiza elementos próprios das coletividades em questão, seja na luta por direitos, seja na realização de práticas cotidianas de cura, nos elementos festivos, musicais e religiosos, pela relação com ervas, orixás, entidades, santos(as), animais, espíritos, pedras, entre outros, nas proteções, seguranças, *assentamentos* e, ainda, nas formas de defesa, coletivas e individuais, dentre outras inúmeras possibilidades de agregarem-se humanos e outros seres.

Assim, esses coletivos criam, com suas (re)existências, conceitos e práticas, cartografias sociocósmicas permeadas em suas múltiplas territorialidades, nos agenciamentos coletivos e nas lutas por terra e território, conforme aprendemos com Mestre Joelson (Ferreira; Felício, 2021). Podemos afirmar, com a bela assertiva de José Carlos dos Anjos (2006), que eles fazem da vida um território. Compreendemos que a “cosmopolítica afro-brasileira”, proposta por esse autor, nos permite enunciar a (re)existência das territorialidades negras ancestrais, nas quais há diferentes formas “de composição de mundos comuns” (Anjos, 2009, p. 10), onde se expressam modos de ser, de vida, do cosmos, que ligam humanos, naturezas, divindades e outros seres.

6 Utilizamos, neste texto, itálico para demarcar as potentes expressões, conceitos e termos quilombolas e/ou afrorreligiosos.

A matriz afrorreligiosa, por exemplo, como afirma Anjos (2019, p. 508), “atualiza-se em solo brasileiro em relações sociais configuradas nas tramas do estado de terror racial relativamente aos descendentes de escravos” manifestando, entretanto, “diferentes respostas a essa violência, respostas que nunca teriam acontecido na África do mesmo modo”. O trabalho de Ari Pedro Oro e José Carlos dos Anjos (2009) nos convoca a observar as políticas cósmicas que eclodem nos agenciamentos, territórios e em diversas situações vivenciadas pelos coletivos afrorreligiosos, quando eles analisam a procissão de Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Ambos os autores são referências fundamentais do tema das territorialidades negras e, especificamente, dos terreiros afrorreligiosos. Eles muito nos ensinam sobre como devemos partir de nossos(as) interlocutores(as)s para compreender como o cosmos pode “designa[r] o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final [...]” (Stengers, 2018, p. 446).

Os agenciamentos, portanto, na cosmopolítica afro-brasileira, são trabalhados de modo rizomático, nas encruzilhadas pelas quais as diferenças se encontram e “não se fundem em unidade, mas seguem como pluralidades” (Anjos, 2006, p. 21). Nesse sentido, vemos que há “uma concepção de pessoa que se pode contrapor à noção usual de sujeito político que emana da modernidade política ocidental, concepção de pessoa essa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças” (Anjos, 2006, p. 23). Nos terreiros, por exemplo, segundo Anjos (2006, p. 33), “dois territórios se sobrepõem no tempo [...] as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante”. A desterritorialização, que é o primeiro movimento, refere-se ao abandono do território, da ação nas suas linhas de fuga, e a reterritorialização é a operação por meio da qual o território é construído, ambos sendo movimentos indissociáveis (Deleuze; Guattari, 2007).

Dessa maneira, os terreiros são *pontos de força*/territórios sagrados, onde humanos e outros-que-humanos se reúnem para conformar agenciamentos cosmopolíticos, potências cósmicas que, por meio dos *assentamentos*, conhecimentos e práticas, territorializam outros *pontos de força* – que estão situados na natureza e em outros lugares, como encruzilhadas de ruas, *calungas* (cemitérios), matas, beiras de rios e mares, etc., que são, por sua vez, reterritorializados no espaço dos terreiros. Eles são lugares de sobreposição de territórios,

que expressam concepções de identidades, corporeidades e territorialidades divergentes das noções de sujeito político e mesmo de objeto científico, criando formas singulares de resistência (Anjos, 2006; Sodré, 2002, 2017).

Evocar as territorialidades negras, em suas formas mais amplas, é ativar engajamentos junto a valores éticos, como pluralidade e respeito às alteridades, o que viabiliza desmantelarmos o pensamento dualista, eurocêntrico e hierárquico, que sustenta a colonialidade/modernidade ocidental, conforme demonstra João Daniel Dorneles Ramos (2011, 2015). Esses engajamentos estão associados à diversidade socioecológica e à luta antirracista e das minorias (Escobar, 2010; Gilroy, 2001; Hall, 2003). Logo, o debate sobre territórios existenciais (Goldman, 2006; Guattari, 1992) nos permite evidenciar as reivindicações dos coletivos quilombolas e de terreiros, suas ações micropolíticas e seus modos de se relacionar com o cosmos.

As territorialidades negras são ligadas a processos políticos, embasamentos identitários, repertórios coletivos, práticas religiosas, festivas, culturais, de cura, agrícolas, alimentares e às relações diversas entre humanos e outros entes. Entendemos que esses espaços compõem modos de (re)existências, nos quais o cosmos, a política e a natureza expressam modos de existência (Latour, 2019) que agregam e agenciam outros entes, partícipes das suas composições cosmo-ontológicas. Nesse entendimento, são territórios onde há a movimentação de potências cósmicas e seus *axés*, elementares aos agenciamentos cosmopolíticos para operar reterritorializações de saberes e ontologias negras.

Segundo Joelson Ferreira e Erahsto Felício (2021, p. 45), quando as comunidades quilombolas, terreiros e movimentos sociais negros lutam por território, estão

[...] falando de transformar pastos em florestas, fazer brotar água onde estava seco, fazer os rios correrem por onde as represas os proibiram de passar. A luta é grande, mas, se dermos espaço para a vida, a natureza se encarregará de cumprir boa parte dessa tarefa. Tratamos o território como diz o poeta: como princípio, fim e meio. Princípio porque toda nossa ancestralidade estava alicerçada na terra. Somos filhos e filhas de povos que viviam em comunidades com a conexão espiritual com as plantas, lagos, marés, etc. [...] O princípio é, portanto, a terra, a luta por se manter nela ou retornar para ela. O fim, nosso objetivo final, é o território descolonizado do capitalismo, do racismo e do patriarcado [...] E o meio para conseguir

obter essa vitória está nos próprios territórios, produzindo alimentos, nos dando autonomia, organizando as pessoas e protegendo a vida, pois, se não tomarmos os territórios agora, talvez não exista vida para disputar no futuro.

As agriculturas indígenas ancestrais, por exemplo, são outras práticas fundamentais para compreendermos essa relação desses coletivos com os seus territórios (Descola; Pálsson, 2001). Conforme demonstra Joana Cabral de Oliveira (2020) – referindo-se ao povo wajãpi –, nessa relação, estão envolvidas formas de cuidado, manejo de múltiplas variedades, composição temporal, ritmos diversos e saberes refinados sobre a ecologia das plantas. Tais conhecimentos ancestrais são provenientes de longa e íntima convivência entre humanos e outros emaranhados, a exemplo de insetos, animais e espíritos. A expressão da “confluência” (Bispo dos Santos, 2018) destes modos de (re)existência indígenas e afro-brasileiros, nos quais tanto a agência quanto o pensamento operam em coexistência com outros entes, fecunda uma perspectiva não exclusiva aos humanos, pois estamos diante de uma intensa articulação de vários domínios imbricados, na qual também são ativadas formas terapêuticas, curas, composição dos corpos, de pessoas e coletivos, que tornam possível a relação com os diversos entes e enunciam a vida como constante devir (Ramos, 2019, 2020).

Já as *encruzilhadas* de ruas e avenidas, além de se tratar de *pontos de força*, onde ocorre os cruzamentos das diferenças, também aportam um modo de pensamento e de ação, no qual há uma multiplicidade de práticas, formas e matrizes afrorreligiosas. Anjos (2006, p. 19) anuncia a *encruzilhada* como uma perspectiva “espaço-temporal do mundo”, que fundamenta o que podemos compreender de uma cartografia sociocósmica afro-brasileira. Evocamos que as relações entre os coletivos negros com os *pontos de força* territorializam as potências cósmicas e políticas em inúmeras associações, encadeadas pelos diversos agenciamentos que envolvem as dimensões ritualísticas, a composição dos nomes das entidades cultuadas (por exemplo, Ogum Beira-Mar, Jurema da Mata, Pombagira das Sete Encruzilhadas, Exu do Rio, dentre outros), os *pontos cantados* (cantigas sagradas), *pontos riscados* (grafias sagradas), as *oferendas*, *as-sentamentos*, etc.

Ou seja, em todo *trabalho* que ocorre, produz-se a presença de “poderosas forças sociais e cósmicas” (Oro; Anjos, 2009, p. 33) que mobilizam força vital. Para Maria Beatriz Nascimento (2022, p. 105, grifo da autora), a força vital é “um

conceito filosófico bem ao estilo das ciências africanas. Assim também se compreende o princípio dinâmico do *axé*. O que é estrutura, de onde tudo parte e re-torna. A residência de todo o *conhecimento*.”

Cauê Fraga Machado (2016, p. 100) também demonstra isso, quando diz que, nas comunidades quilombolas e entre os coletivos afrorreligiosos, “as relações entre o corpo e o território apontam para uma ontologia não-disjuntiva onde a pessoa e a terra onde se vive e se encontram as ervas sagradas estão imbricadas”, em uma coexistência em que “os parentes, a religião, objetos, folhas, rezas, água, animais, etc. fazem parte do encadeamento de coisas que se relacionam de modo a estender as partes do corpo e a noção de pessoa para fora da noção biológica de corpo [...]”.

Nos terreiros, os *assentamentos* são composições que envolvem os indivíduos para com os outros entes, o que constituirá uma intensiva relação da(s) pessoa(s) com os orixás e/ou entidades *assentadas*. O *assentamento* é um ponto fixo, de encontro entre os entes, alocado num lugar que deve ser regularmente nutrido com os *trabalhos* adequados, alimentos, sacrifício animal, entre outros procedimentos que vão *irradiando* proteção e segurança, ininterruptamente, não só para a pessoa em questão, como para todos os integrantes da *corrente* daquele terreiro em específico e com todos os outros-que-humanos possíveis. Apesar de fixado, de certo modo, o *assentamento* mobiliza a entidade em questão, que pode, sim, se deslocar de modo múltiplo, para distintos ambientes, situações, temporalidades, sendo *cruzados* esses elementos na constituição do processo de *assentar*.

A fecunda concepção de que cada *assentamento* é, de fato, a entidade que nele está, trata-se de um dos elementos que compõem o *fundamento* afrorreligioso, cujos alicerces se encontram na concretude das coisas (Oro; Anjos, 2009). Os elementos materiais que cristalizam o *axé* das divindades não são meras representações simbólicas, mas, dentro do contexto apropriado, evocam a presença concreta desses outros-que-humanos. É, além de um encadeamento cósmico, um exercício constante de apreensão de diferenças. Ao mesmo tempo, marca a presença, os pertencimentos e as possibilidades de coexistência. Nesse sentido, *o acutá*

é uma pedra que vive num quarto de santo, assim como na cabeça do filho de santo. Na medida em que o processo de construção da pessoa do devoto se faz simultaneamente na pedra e no corpo biológico que no processo se singulariza, a

territorialização do corpo biológico como o lugar do orixá tende a se estender aos ambientes de culto (do quarto de santo às matas, cachoeiras, praias) como uma ecologia religiosa (Oro; Anjos, 2009, p. 127).

Assim, vemos que os terreiros são compostos por diferentes territórios acionados e que expressam a força das entidades que atuam na sua composição, e encadeiam as potências cósmicas em seus regimes de existência e territorialidades. Além disso, a pessoa, nessa relação de coexistência com outros entes, é tomada por práticas de cuidado de si, resistindo aos processos de subjetivação colonial/moderna que insistem na perseguição e na violência racista. Logo, podemos compreender as múltiplas territorialidades de relação e a presença de ancestrais negros – pretos(as)-velhos(as) –, espíritos ameríndios – caboclos(as) –, pombagiras, exus, orixás, santos(as), eguns, etc. Esse modo de existência revela as inúmeras estratégias de resistência que ocorrem desde a diáspora africana.

Nessa conjuntura, aquilo que chamamos de natureza se reterritorializa no ambiente dos terreiros, a partir das ervas, animais e outros elementos que ali são acionados, de diferentes modos. Bem como as identidades e corporeidades pessoais dos(as) médiuns se desterritorializam para que seus corpos possam reterritorializar orixás e outras entidades, na *incorporação*. Assim, até mesmo os ícones e imagens de santos e santas católicos(as) brancos(as), presentes no *congá*, se desterritorializam dos seus sentidos cristãos para que orixás negros e africanos sejam, neles, reterritorializados. Enfim, seguindo o entendimento de Anjos (2006, p. 37), “a pessoa e o grupo corporado não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade” e, desse modo, podem evocar práticas de cura, de bem-estar e trazer *proteção*, compondo pessoas, entidades, conjuntos sociocósmicos que destoam do modelo eurocêntrico – que separa os seres humanos de outros entes considerados como natureza (Ramos, 2015).

Esse modo de existência nos mostra uma episteme que, pelas suas diferenças, se desconecta da lógica hegemônica dualista e moderna, viabilizando o sentir, o pensar e o experimentar, em uma estética da existência ontológica, comumente invisibilizada. Os agenciamentos desterritorializantes, efetuados pelas religiosidades afro-brasileiras, postulam múltiplos modos de (re)existência aos discursos e imaginários racistas e evolucionistas, produzidos por mais de 500 anos de dominação colonial/moderna, proliferando a intolerância e a violência.

As territorialidades que emergem a partir da cosmopolítica afro-brasileira não promovem qualquer padrão absoluto para a humanidade (Anjos, 2006). Não existe medida ideal de sujeito, pois isso não se sustenta nessa (cosmo)lógica. Entre tantas agressões que sofre, nessa disputa territorial, o *povo de santo* não deixa de ocupar os *pontos de força* para seus agenciamentos, pois não pode deixar de vincular-se ao cosmos. Assim, temos as formas de (re)existência das potências cósmicas afro-brasileiras, que se sobrepõem às autoridades estatais e às representações eurocristãs dos territórios, desmantelando o rosto branco desde o cerne de sua violenta legitimidade.

Podemos pensar nos terreiros como grandes corpos vivos, dinâmicos, territorializantes e resistentes. A resistência, conforme Mestre Joelson (Ferreira; Felício, 2021, p. 113), se dá em “cada comunidade preta que segurou – e segura – o trabalho coletivo, a ritualização de seus ancestrais e as festas populares”. A dinâmica territorializante afro-brasileira, em seus agenciamentos, seja nos terreiros, quilombos, em espaços públicos e/ou em meio à natureza, entra em relação de tensão e de conflitos com uma dimensão eurorreferenciada, na qual os dois tipos de regimes de existência se sobrepõem e se interpelam. Tal conflito expressa dimensões raciais, ecológicas e ontológicas. Operada nos e pelos coletivos negros, há a luta pela sua reterritorialização e o combate à invisibilidade dada às práticas ancestrais, na emergência de um pensamento e prática potentes, que subvertem as relações de poder nos lugares e nos corpos.

Aquilombar territórios indígenas e negros

Formas de resistências à plantation e ao colonialismo ocorreram ao longo de mais de cinco séculos, expressas em lutas e (re)criadas pelas práticas cotidianas dos povos da terra. Elas se constituem como experiências que não estão centradas na lógica do mercado e da escalabilidade, gerando autonomia frente ao modelo hegemônico e construindo possibilidades de descolonizar o padrão moderno, colonial e de commodities e, conseqüentemente, lutar contra a colonialidade do poder, saber e ser, já que ela envolve modos de (re)existências que permitem conectar pluralidades de vivências de diferentes povos. Trata-se de perspectivas que buscam reestabelecer os vínculos entre humanos e outros-que-humanos,

reintegrando os ecossistemas, que eram a base dos saberes-fazeres ancestrais e que foram rompidos com o advento do colonialismo.

As comunidades quilombolas (sejam as do passado, remanescentes ou recriadas no presente) transmitem modos de vida próprios onde podemos visualizar “ecologias decoloniais”, ou seja, práticas de cultivo e relações com outros entes, constituindo-se em espaços de refúgio ante as constantes formas destrutivas levadas a cabo pelo Plantationoceno. É a partir do que Ferdinand (2022) chama de “aquilombamentos” que podemos perceber outras relações natureza-cultura, radicalmente diferentes dos modelos capitalocêntricos e de morte da Terra. Essa abordagem tem muita conexão com o que assevera Bispo dos Santos (2015, p. 65), quando ele afirma que os colonizadores sentem-se “ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização”.

Nesse sentido, o problema fundamental enfrentado pelos quilombolas é a questão da demarcação, recuperação e expansão de suas terras e florestas, diante das constantes ameaças de perda, restrição de uso e acesso. As comunidades quilombolas são constituídas por processos criativos, que se articulam a bases espaciais e a uma infinidade de outras relações, abrangendo tanto o espaço vivido quanto o percebido. Ao mesmo tempo, operam de forma existencial os seus modos de vida, sistemas de classificação, manejo e cuidado com ervas, animais, água e terra, plantio e colheita, nas formas de distribuição e consumo de alimentos, nas relações com a natureza. Há, portanto, uma relação intrínseca entre território e ecologia nas práticas quilombolas.

Vemos que uma “[...] ecologia decolonial faz da fratura colonial o tema central da crise ecológica” (Ferdinand, 2022, p. 201). Assim, é esse autor que nos mostra a necessidade de se observar “que a poluição, a perda da biodiversidade e o aquecimento global são os vestígios materiais desse habitar colonial da Terra, que inclui desigualdades sociais globais, discriminação racial e de gênero”. Podemos visualizar as formas de aquilombamento pela dimensão da criação de refúgios, das comunidades quilombolas, povos negros e tradicionais, o que inaugura um “modo de habitar a Terra que assume os gestos de uma mãe para com o filho”. O autor afirma que a “Mãe Terra abriga, recolhe e protege da mesma forma que uma mãe abriga seu filho. A Mãe Terra alivia os males. Os quilombolas percorrem

seus caminhos, descobrem seus usos, as fontes de água que matam a sede, assim como as plantas que cuidam ou envenenam” (Ferdinand, 2022, p. 174).

Finalizamos com Mestre Nego Bispo dos Santos (2015, p. 41), que nos ensina a observarmos que os coletivos quilombolas se opõem e resistem aos processos colonizadores e, apesar de serem violentados pelo racismo, não se deixam dominar, pois continuam engendrando suas territorialidades e seus modos de vida. Para ele, nas “religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas.” Logo, o que essas comunidades demonstram é uma intensiva relação com a natureza, “e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretiza em condições de vida”.

Referências

- ALLEN, C. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2008.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.
- ALMEIDA, S. A. *A cosmoecologia Mbyá-Guarani diante das mudanças climáticas e do Antropoceno: uma cartografia multiespécies*. 2025. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2025.
- ANJOS, J. C. dos. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, J. C. dos. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33.. 2009, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: ANPOCS, 2009.
- ANJOS, J. C. dos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, [s. l.], v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019.
- ANJOS, J. C. dos; SILVA, S. B. da. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

AQUINO, A. M. *Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

ÂRHEM, K. Southeast Asian animism in context. In: ÂRHEM, K.; SPRENGER, G. (ed.). *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 2016. p. 3-30. (Routledge Contemporary Southest Asia Series, 77).

ÂRHEM, K.; SPRENGER, G. (ed.). *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 2016. (Routledge Contemporary Southest Asia Series, 77).

BARABAS, A. M. Presentación: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. In: VALLADARES DE LA CRUZ, L. R.; CASTAÑEDA SALGADO, M. P.; AGUAYO AYALA, A. (coord.). *Antropologías hechas en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Asociación Latinoamericana de Antropología: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2024. p. 33-40.

BARABAS, A. M. La territorialidad simbólica en los pueblos originarios de México. In: VALLADARES DE LA CRUZ, L. R.; CASTAÑEDA SALGADO, M. P.; AGUAYO AYALA, A. (coord.). *Antropologías hechas en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Asociación Latinoamericana de Antropología: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2024. p. 41-78.

BARBOSA NETO, E. R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BISPO DOS SANTOS, A. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INC-TI: UnB, 2015.

BISPO DOS SANTOS, A. Somos da terra. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018.

CADENA, M. de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 69, p. 95-117, 2018.

CADENA, M. de la. *Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO, L. M. de. *Êg mÿnh ga fi jykre ma êg tÿ nÿ tÿ* – “Nós temos o estatuto da mãe terra”: alimentação, territorialidades e cosmopolítica Kanhgág. 2024. Dissertação Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024.

COELHO DE SOUZA, M. S. Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 109-130, 2017.

COSTA, A. C. P. da. *Há eramirãemajaiko*: vamos levando a vida desse jeito. 2011. Dissertação Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?*: ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*: volume 4. São Paulo: Editora 34, 2007.

DESCOLA, P. Las cosmologías indígenas de la Amazonia. In: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs, 2004. p. 25-36.

DESCOLA, P. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías Contemporáneas*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 93-114, 2005.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. Introducción. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001. p. 11-33.

ECHEVERRI, J. A. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? In: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs, 2004. p. 259-276.

ESCOBAR, A. *Territorios de diferencia*: lugar, movimientos, vida, redes. Popayán: Envisión, 2010.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial*: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu, 2022.

FERREIRA, J.; FELÍCIO, E. *Por terra e território*: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANY, R. (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOLDMAN, M. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GOLDMAN, M.; STOLZE, T. Como se faz um Grande Divisor? In: GOLDMAN, M. *Algu-ma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 83-92.

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, [s. l.], n. 5, p. 139-146, 2016.

HORTA PRIETO, A. M. “*Cada cuerpo contiene el mundo*”: território, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de La Sierra Nevada de Santa Mart, Colombia. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, B. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

LUCIANI, J. A. K. Os “Encontros de Saberes”: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. *Ilha*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 265-302, 2010.

MACHADO, C. F. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. *Aceno*, [s. l.], v. 3, n. 6, p. 87-102, 2016.

MACHADO, C. F. *Ecoss de um quilombo: estética da re-existência na Serra do Evaristo*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

MARÉCHAL, C. *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 Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

MCCALLUM, C. O corpo que sabe da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: Relume Dumará, 1998. p. 215-245.

MILLS, C. W. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MUNANGA, K. Uma abordagem das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO, 3., 2003, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PENESBI, 2003.

NASCIMENTO, M. B. *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu, 2022.

O'DWYER, E. C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, J. C. de. A agricultura contra o Estado. In: OLIVEIRA, J. C. de (org.). *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu, 2020. p. 77-96.

ORO, A. P.; ANJOS, J. C. dos. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

PRADELLA, L. G. S. *Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PRATES, M. P. *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PRATES, M. P. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros. Cosmopolítica mbyá-guarani (Lago Guaíba/RS-Brasil)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

QUINTAL, E. F. Cosmovisión y rituales. Territorialidad simbólica entre los mayas de la Península de Yucatán. In: VALLADARES DE LA CRUZ, L. R.; CASTAÑEDA SALGADO, M. P.; AGUAYO AYALA, A. (coord.). *Antropologías hechas en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Asociación Latinoamericana de Antropología: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2024. p. 181-208.

QUINTANAR MIRANDA, M. C. Cerros, cuevas y manantiales, lugares de origen y destino. Etnoterritorialidad en Ndaxo, un municipio de la región mazateca. In: VALLADARES DE LA CRUZ, L. R.; CASTAÑEDA SALGADO, M. P.; AGUAYO AYALA, A. (coord.). *Antropologías hechas en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Asociación Latinoamericana de Antropología: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2024. p. 79-112.

RAMOS, J. D. D. *Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul*. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

RAMOS, J. D. D. *Quilombolas de Beco dos Colodianos: identidade, diferença e territorialidades*. Curitiba: Appris, 2015.

RAMOS, J. D. D. Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 36, p. 307-333, 2019.

RAMOS, J. D. D. O Povo da Rua: caminhos de uma estética da existência (da) na Religião Afro-brasileira. *Ilha*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 75-106, 2020.

SAHLINS, M. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SHIVA, V. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, S. B. da. Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. *Revista de Arqueologia*, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.

SILVA, S. B. da. Produção e transmissão de conhecimentos em coletivos kaingang. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: ciências humanas*, Belém, v. 17, n. 2, e20200135, 2022.

SILVA, S. B. da; TEMPASS, M. C.; COMANDULLI, C. S. Reflexões sobre as especificidades mbyá-guarani nos processos de identificação de terras indígenas a partir dos casos de Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga, Brasil. *Amazônica*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 10-23, 2010.

SILVA, S. B. da; TEMPASS, M. C.; MACHADO, M. P. P.; ARNT, M. de A.; PRADELLA, L. G.; ROSA, P. C.; SALDANHA, J. R.; LINHARES, B. de F.; GOBBI, F. S. Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes. In: GEHLEN, I.; SILVA, M. B.; SANTOS, S. R. dos. (org.). *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*. Porto Alegre: Century, 2008. p. 111-166.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

SODRÉ, M. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, R. K. de; RAMOS, J. D. D.; SILVA, S. B. da. Educação escolar e educação indígena: conhecimentos e territorialidade na Terra Indígena Mangueirinha/PR. *Tellus*, Campo Grande, ano 23, n. 51, p. 9-33, maio/ago. 2023.

SPRENGER, G. Dimensions of animism in Southeast Asia. In: ÂRHEM, K.; SPRENGER, G. (ed.). *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 2016. p. 31-52. (Routledge Contemporary Southeast Asia Series, 77).

STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 69, p. 442-464, 2018.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

TEMPASS, M. C. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

TEMPASS, M. C. *“Quanto mais doce, melhor”: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade mbyá-guarani*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

TSING, A. L. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha, Florianópolis*, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VILLELA FLORES, S. L. Mito e historia; identidad y territorios en Guerrero. De la memoria de los orígenes a los conflictos intercomunitarios y con el poder transnacional. In: VALLADARES DE LA CRUZ, L. R.; CASTAÑEDA SALGADO, M. P.; AGUAYO AYALA, A. (coord.). *Antropologías hechas en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Asociación Latinoamericana de Antropología: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2024. p. 113-146.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. In: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs, 2004. p. 37-82.

WEDIG, J.; RAMOS, J. D. D. Colonialismo, Plantation e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 86, p. 16-30, 2023.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Topologias do *axé*: a casa, o tempo, o corpo

Topologies of *axé*: the house, the time, the body

Edgar Rodrigues Barbosa Neto¹

<https://orcid.org/0000-0002-4716-7145>

edgar.barbosa.neto@gmail.com

¹ Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

Este artigo retoma a etnografia resultante da pesquisa de campo realizada na cidade de Pelotas, sul do Rio Grande do Sul, entre os anos de 2006 e 2012. O seu objetivo é descrever as casas de religião, ou os terreiros, pela experiência temporal implicada em seus processos de criação e pelos seus agenciamentos territoriais, os quais, por um lado, respondem pelas conexões entre o interior e o exterior das casas e, por outro, pela composição dos intervalos, com seus respectivos graus de proximidade e de distância, na relação com as diferentes forças espirituais que habitam dentro delas. Se todas as casas dependem da relação de continuidade com alguma raiz, da existência permanentemente renovada, por meio de cuidadosas práticas rituais, dos seus diversos vínculos, essa raiz está sempre plantada de modo heterogêneo, compondo com a multiplicidade que, em cada uma delas, é reconhecida como significativa.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; casas de religião; território; tempo.

Abstract

This article revisits the ethnography resulting from field research carried out in the city of Pelotas, in the south of Rio Grande do Sul, between 2006 and 2012. Its aim is to describe houses of religion, or terreiros, through the temporal experience involved in their creation processes and their territorial arrangements, which, on the one hand, are responsible for the connections between the interior and exterior of the houses and, on the other, for the composition of the intervals, with their respective degrees of proximity and distance, in the relationship with the different spiritual forces that dwell within them. If all houses depend on a relationship of continuity with some root, on the permanently renewed existence, through careful ritual practices, of their various links, this root is always planted in a heterogeneous way, making up the multiplicity that is recognized as significant in each of them.

Keywords: Afro-Brazilian religions; houses of religion; territory; time.

A Casa chama Pai Jacob do Oriente porque é o mentor espiritual que meu pai incorporava, um Preto Velho que falou para meu pai dar continuidade à Casa. Nem era abrir a Casa, era dar continuidade. Porque uma casa se estabelece não pela formação das paredes, das portas e da janela. Uma casa é o que tem dentro dela, são os costumes, a tradição, os modos de viver, comer, tudo o que acontece. Isso é uma casa.

Pai Ricardo de Moura (Moura; Mayer, 2021, p. 62)

Introdução

Este artigo retoma a etnografia resultante da pesquisa de campo realizada em três casas de religião afro-brasileira localizadas na cidade de Pelotas, sul do Rio Grande do Sul, entre os anos de 2006 e 2012.¹ Em duas delas, o Reino de Oyá, à frente da qual estava Pai Luís da Oyá (in memoriam), e a Sociedade Africana Divino Espírito, dirigida por Pai Radamés Guterres, doravante Mano de Oxalá (in memoriam), eram cultuados o batuque ou a nação, respectivamente em seus “lados jeje/ijexá” e “cabinda”, assim como a umbanda e a quimbanda. O Ilê das Almas, chefiado por Rita da Molambo, era uma casa na qual se cultuava a magia de catimbó e a quimbanda. Todas as três, embora cada uma ao seu modo, estavam vinculadas a diferentes lados rituais, com tempos e espaços específicos

1 A possibilidade de retomar esse material etnográfico teve o seu interesse renovado por uma pesquisa mais recente, iniciada em 2021, e cujo objetivo é contribuir para uma compreensão das cartografias e da ecologia das práticas de comunidades de terreiro localizadas na cidade de Belo Horizonte. Esse projeto, de natureza coletiva, é financiado pela Fapemig e está sendo conduzido pela equipe composta pelos colegas Rogério Brittes Wanderley Pires, Juliana Campos, Pedro Rocha, Rubens Silva e Breno Trindade, pelos estudantes de doutorado Ana Luísa Nardin, Bianca França, Lânia Mara Silva, Maurício dos Santos, pelos estudantes de mestrado Alan Vilaça e Victor Dias dos Santos, e pelos estudantes de graduação Beatriz Natiele Sabino, Fabiany Silva e Nilmar Barcelos. Mais recentemente, integraram-se a essa equipe Aline Franceschini, Núria Manresa Camargos e Lucas Carvalho, estudantes de mestrado em arquitetura e urbanismo. O projeto é parte das atividades de pesquisa, mas também de ensino e de extensão, do LEAR (Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões), sediado na UFMG, e coordenado por Rogério Brittes Wanderley Pires e por mim. Agradeço a todos e a todas e à Fapemig pelo financiamento concedido. Observo finalmente que a referência à Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, mencionada logo no começo deste artigo, demonstra a possibilidade, por enquanto apenas indicada, de um trabalho de natureza comparativa entre as duas pesquisas.

para cada um deles.² Elas estavam localizadas em bairros diferentes da cidade de Pelotas e não dispunham de nenhuma relação entre si.³

Todos os trabalhos que resultaram dessa pesquisa fizeram uso, de maneira mais ou menos explícita, da noção de topologia, mas gostaria de acrescentar um brevíssimo comentário sobre ela, com a expectativa de que possa contribuir para o seu esclarecimento.⁴ A noção de topologia, da qual procuro extrair um uso principalmente etnográfico, se inspira no tratamento dado por Gilles Deleuze (1991) à questão da dobra em seu livro sobre Leibniz e o barroco. Deleuze formula explicitamente o aspecto que desejo reter neste artigo. Ele parte de uma presumida contradição entre a “mônada como interioridade absoluta, como superfície interior de um só lado” e o fato de que ela, ao mesmo tempo, não “deixa de ter um outro lado ou um mínimo de fora, uma forma de fora estritamente complementar”. É exatamente a topologia que permite dissipar essa contradição aparente entre o lado de dentro e o lado de fora, lembrando que a “condição de clausura” da mônada “implica uma torsão do mundo, uma dobra infinita, que só pode se desdobrar [...] restituindo o outro lado não como exterior à mônada mas como o exterior ou o fora de sua própria interioridade [...]” (Deleuze, 1991, p. 185).

É essa topologia da mônada, com suas “dobras”, “torsões” e “curvaturas variáveis”, presente nas páginas que Deleuze dedica à caracterização da casa barroca, que pode entrar em ressonância com a arquitetura ritual e cosmológica das casas afro-brasileiras. A possibilidade dessa conexão é uma ideia com a qual venho trabalhando desde a minha tese de doutorado (Barbosa Neto, 2012)

2 Esses múltiplos pertencimentos são um fenômeno relativamente comum entre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Sobre isso, ver Braga (2003), Anjos (2006), Barbosa Neto (2012) e Ramos (2015).

3 No contexto das religiões afro-brasileiras situadas no Rio Grande do Sul é mais frequente a utilização da palavra “casa”, ou da expressão “casa de religião”, do que o uso do termo “terreiro”. As possibilidades de nomeação desses territórios e das experiências coletivas a eles vinculadas variam de forma considerável quando tomamos como referência o conjunto mais amplo das religiões de matriz africana no Brasil. O próprio uso da palavra “religião” é controverso e há quem prefira, por exemplo, falar em “tradição”. Trata-se, enfim, de algo muito importante, mas que não consta entre os objetivos deste texto. Usarei a palavra “casa” e a expressão “casa de religião”, e só eventualmente “terreiro”, por serem as mais usadas por aquelas pessoas com quem aprendi tudo o que sei sobre religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Para mais detalhes sobre essas três casas de religião, ver Barbosa Neto (2012).

4 Agradeço ao parecerista anônimo que me alertou para a importância de precisar melhor o uso dessa noção.

e noto que ela tem sido retomada por diferentes colegas a partir de suas próprias pesquisas e seus respectivos contextos etnográficos, enriquecendo o seu uso descritivo e teórico (Ahlert, 2013; Castanha, 2023; França, 2023; Marques, 2016; Pinto Filho, 2020; Vasconcelos, 2020). Em artigo anterior (Barbosa Neto, 2017), orientado por essa mesma perspectiva, voltei ao clássico tema do sincretismo religioso por meio de uma descrição topológica do *axé* associado às práticas dos tamboreiros, os responsáveis pela percussão dos tambores rituais, e que circulam entre diferentes casas e nações. Observo que nos dois casos, o deste e o daquele texto, a questão, em seu aspecto mais fundamental, é a mesma. O *axé*, a força que responde pela constituição de tudo aquilo que existe, algo como a unidade mais profunda da existência, se atualiza, no entanto, através de uma expressiva diversidade de modos, e são essas suas diversas “modulações” (Goldman, 2023) que podem assumir complexas formas topológicas, a exemplo da casa, conforme se verá a seguir.

As topologias do *axé*, como tentarei demonstrar neste artigo, se exprimem por relações de “torsão” ou “dobra” entre a casa, o tempo e o corpo, cada um participando, ao seu modo, da existência dos outros, simultaneamente dentro e fora de cada um deles. O meu objetivo, de forma mais específica, é descrever as casas de religião seguindo, por um lado, a experiência temporal implicada em seus processos de abertura ou criação e, por outro, os seus agenciamentos territoriais, isto é, as conexões entre o seu interior e o seu exterior e a composição dos intervalos, com seus graus variáveis de proximidade e de distância, na relação com as diferentes forças que habitam dentro delas. São essas duas dimensões do modo de existência das casas de religião que desejo abordar aqui.

Meio, começo e meio

As palavras de Pai Ricardo de Moura, citadas na epígrafe deste texto, permitem descrever, de modo bastante preciso, a primeira dessas dimensões, o aspecto temporal associado àquilo que, talvez prematuramente, tendemos a reconhecer como a abertura de uma casa ou de um terreiro. A casa à frente da qual se encontra Pai Ricardo, localizada na região noroeste de Belo Horizonte, responde pelo nome de Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. O nome da casa é o mesmo que aquele do preto-velho com o qual trabalhava o pai de Pai Ricardo e cuja casa,

como consta na explicação epigrafada, não se pode dizer que foi exatamente aberta, pois, desde o início, tratava-se de dar continuidade. Desde o começo, começar era continuar. Parafraseando a célebre frase de Antônio Bispo dos Santos, segundo a qual a vida é “começo, meio e começo”, poderíamos dizer que o começo está sempre no meio e vice-versa.

A permanência atual da casa, que cria o tempo como prolongamento de um começo que antecede o começo, é ainda a resposta àquela solicitação de continuidade feita pelo preto-velho Pai Jacob do Oriente. O começo daquela casa, daquele território negro continuamente afirmado pela comunidade como um território de resistência, está simultaneamente atrás e à frente, fazendo com que o recuo do passado possa se encontrar com a distensão permanente do futuro. O intervalo mínimo entre esses dois tempos é expressão de um começo vivido como algo significativo, isto é, como a criação daquilo que é importante. A criação do território de uma casa compreende uma relação entre vários começos, o que dá a ela, em muitos casos, a forma de um recomeço. É precisamente por isso que o início de uma casa de religião, aquilo que conhecemos como a sua abertura, tende a existir como uma linha, como um processo contínuo, e não tanto como um ponto ou como uma origem.

Em seu livro *Pelo direito de ser quem sou: um ser coletivo*, Iyá Sandrali Bueno (2022, p. 27) toma a imagem da espiral, do tempo espiralado, como guia e logo no começo oferece para o leitor uma frase na qual ressoam as palavras de Pai Ricardo: “Iniciar é fazer brotar aquilo que sempre esteve plantado.”⁵ Essa figuração vegetal do tempo, que maneja com maestria imagens amplamente disseminadas pela experiência das religiões afro-brasileiras, parece sugerir que a criação depende do encontro com aquelas forças, de natureza coletiva, que farão acontecer aquilo que, no entanto, sempre esteve presente. Quando alguém começa é porque outro alguém (humano, divino ou ambos) desde sempre já começou.

A imagem de um “ser coletivo”, que vale tanto para a casa quanto para cada pessoa vinculada a ela, reencontra-se novamente com a expressão de Pai Ricardo que fornece o título para a entrevista da qual extraí a passagem em epígrafe: “A gente é pedaço do outro na gente.” Nas palavras de Iyá Sandrali Bueno (2022, p. 61), referindo-se ao sentido de sua própria escrita, “quando escrevo sobre mim,

5 Nas religiões afro-brasileiras, como demonstrou Goldman (2023), o “dado” e o “feito” se encontram em relação de transformação recíproca.

escrevo sobre minha mãe; quando escrevo sobre minha mãe, escrevo sobre minhas filhas; quando escrevo sobre minha filha, me encontro na minha neta”. Essas conexões experimentadas pela escrita, que implicam quatro gerações de mulheres negras em cada uma delas, extraindo um sentido de continuidade de um conjunto de histórias familiares, são análogas ao caso da casa de Pai Ricardo. A casa de seu pai, cujo começo estava no meio, foi o meio para o começo de sua própria casa. É a mesma casa que se repete, como um ritornelo, na singularidade da casa de cada um deles.

As casas de religião com as quais pesquisei na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul, não estavam inseridas em histórias familiares de natureza similar àquela da casa de Pai Ricardo. A questão do tempo era situada por elas de uma maneira que, no entanto, ressoa como parecida exatamente naquilo que as faz diferentes. Nenhuma das três casas nas quais concentrei a pesquisa tinham sido passadas de uma geração para a outra e precisamente por isso seria possível caracterizá-las como casas inauguradas pelas gerações que respondiam por elas naquele momento.

Mas isso, contudo, não corresponde inteiramente àquilo que acontecia. Assim, por exemplo, a casa de nação cabinda de Mano de Oxalá tinha o mesmo nome, Sociedade Africana Divino Espírito Santo, que aquela de seu avô de santo, pai do pai de santo com o qual ele se iniciou. Ela pertencia ao mesmo “lado”, à mesma “raiz” ou “bacia” daquela de seu avô ritual, com quem ele não se iniciou, mas com quem tudo aprendeu. O parentesco ritual, e a rede de relações que ele constitui, situa o começo de sua casa em sua passagem por outras duas casas, respectivamente aquela de seu pai e aquela do seu avô.⁶

Conheci, por outro lado, uma mãe de santo cuja casa era cabinda e que, ao mesmo tempo, dizia não ter raiz. Diante da surpresa de alguém que estava ali conosco e que lhe ouviu pronunciar tal frase, ela apontou para o *pegí*, o quarto de santo no qual estão assentados os orixás, e exclamou: “Ali está a minha raiz!” Aquele pai de santo que a iniciou, que colocou a mão sobre a sua cabeça, ficou limitado a esse gesto, o qual, tão logo concluído, deu lugar ao que seria a sua verdadeira raiz, a saber, a relação direta entre ela e os seus orixás. A sua casa veio menos de outra casa do que dos próprios orixás. Em outras palavras, o modo de

6 Sobre o parentesco ritual no contexto das religiões afro-brasileiras, ver Barbosa Neto (2012), Flaksman (2014) e Pinto Filho (2020, 2023).

transmissão da nação cabinda atenuou significativamente a sua inclusão em uma história ritual. Não se trata exatamente de uma ausência de raiz, mas de localizar o seu enraizamento em um território antes divino do que humano. A raiz, nesse caso, é a cabeça que se liga às divindades na (quase) ausência do rito.

Esse “quase”, no entanto, faz aqui toda a diferença, pois ela compreendeu que seria preciso passar pelo ritual para que pudesse se tornar, posteriormente, a única responsável pelas suas próprias obrigações com os orixás.⁷ Nem todos os pais e mães de santo diriam, como ela disse, que não tem raiz, embora pudessem perfeitamente dizer que aquela mãe ou pai de santo que os fez não respeita a própria raiz que permitiu a ela ou a ele fazê-los. Essa raiz, esse *axé*, é tão forte que pôde encontrar um meio de passar até mesmo pela mediação de uma pessoa que não soube cultivá-la adequadamente. A força direta das divindades excedeu o corpo do sacerdote pelo qual necessariamente passou.

Em cada casa de religião com a qual pesquisei era possível encontrar uma importante relação, formulada de modo muitas vezes contundente, com a raiz da qual ela provinha. Não conheci nenhuma casa, mesmo aquela acima, que deixasse de reivindicar algum vínculo. É precisamente disso que tratam as pessoas quando dizem seguir este ou aquele “lado”, ou que pertencem a esta ou àquela nação. Não é incomum, entretanto, que uma casa que possua mais de um “lado” (tal como um lado de nação ou de batuque e um lado de umbanda) siga cada um deles a partir de vínculos diferentes. Assim, por exemplo, é possível que o lado de quimbanda de uma casa não venha da mesma casa da qual provém o seu lado de nação. A sua raiz, em outras palavras, pode ser uma raiz com duas ou mesmo com várias bifurcações, multiplicando vínculos de continuidade com diferentes casas ou com diferentes divindades e espíritos. Mesmo a nação pode reunir, em uma única casa, mais de um lado, como acontecia com a casa de Pai Luís da Oyá, que pertencia ao “jeje” e ao “ijexá”, mas não com aquela de Mano de Oxalá, vinculada somente à “cabinda”.

Nação é um dos nomes, umbanda e quimbanda seriam outros tantos, que se pode dar à raiz de uma casa, é a história que explica as suas práticas rituais

7 Brumana e Martinez (1991, p. 153) notaram que uma resposta recorrente à pergunta sobre o motivo que levou a pessoa a abrir a sua própria casa é que o “seu *Orixá* chefe assim o ordenou porque não podia subordinar-se (ou continuar se subordinando) a outros *Orixás* [de chefes de outras casas]”.

e o conjunto de detalhes associados a elas. Quando uma casa sai de dentro de outra é esse *axé* que é passado entre elas. O que elas têm em comum é, portanto, algo mais amplo do que ambas, que preexiste ao seu aparecimento e que seguramente permanecerá mesmo que cada uma delas, individualmente, deixe de existir. A fonte desse *axé* está distribuída pelo vasto e heterogêneo conjunto de divindades, de espíritos e de entidades que povoam o mundo. Assim, dizer que a nação é a raiz é dizer que ninguém a inventou, sendo antes o resultado de uma doação, de natureza sempre contínua, procedente dos próprios orixás.

É exatamente isso que torna possível a alguém dizer que é cabinda e que a sua raiz não vem de um outro pai de santo, pois, qualquer que seja o caso, a casa é sempre uma singularização no fluxo desse *axé*. Se essa força não foi criada pelo seu pai de santo nem pelo pai do seu pai de santo, ela deve, no entanto, ser cultivada por todos eles. O “aprontamento” de uma pessoa, a possibilidade que ela recebe de ter a sua própria casa, é como a recapitulação dessa doação espiritual do *axé*, que é permanentemente renovada, em intervalos variáveis de tempo, pelas suas obrigações rituais. A obrigação de um pai ou mãe de santo, que deve ser continuamente repetida durante a sua vida, é uma obrigação que diz respeito à casa em sua existência coletiva. Em outras palavras, a obrigação é um ritornelo ritual que vincula a existência da pessoa àquela da coletividade que constitui a casa. A criação de uma casa, ou a sua abertura, é com frequência a resposta de uma pessoa à obrigação que ela tem com um orixá ou com alguma outra entidade.

Mano de Oxalá se opunha radicalmente à ideia de inovar no que quer fosse o seu ritual, e essa sua recusa sempre se explicava pela importância de se continuar “cultivando as raízes”, sem introduzir algo que já não estivesse presente nelas. Mas ele também entendia que o aprendizado da religião e da tradição nunca termina e, precisamente por isso, o saber de um pai de santo, por maior que seja o seu *axé*, não se fecha por completo. Entendi melhor a relação entre essas duas ideias quando encontrei, nas palavras de Belerúm, tamboreiro com quem Reginaldo Braga (2003, p. 169) trabalhou em sua tese, a seguinte reflexão: “[...] em termos de Religião, tu aprendes com a antiguidade.” “Sempre se aprende uma coisa ou outra”, mas a fonte são os mais velhos.

Embora Belerúm não diga exatamente isso, penso que “esses mais velhos” aos quais ele se refere podem aparecer, em outros casos, como um grupo que inclui o próprio domínio das divindades. A senioridade não se limita apenas aos

mais antigos, podendo se estender também aos seres e às forças que fizeram e continuam fazendo a doação da raiz. As coisas diferentes que as pessoas aprendem quando estão mais próximas dessa raiz resultam menos de alguma inovação que possam introduzir do que do fluxo do próprio *axé*, da ação contínua de sua realização. A raiz não torna as pessoas impermeáveis à diferença, apenas torna a diferença permeável à repetição e à continuidade.

A casa como corpo e vice-versa

As casas de Pai Luís da Oyá (Reino de Oyá), de Mano de Oxalá (Sociedade Africana Divino Espírito Santo) e de Rita da Molambo (Ilê das Almas) apresentavam a mesma continuidade religiosa entre o lugar do culto e o espaço doméstico, a qual se traduzia, em todas elas, na pequena, ou eventualmente nula, distância física existente entre eles. As duas primeiras dispunham de um salão no qual eram feitos os principais rituais e onde, ao fundo, ficava localizado o *pegi*, o “quarto de santo”. É nele que se encontravam assentados, em prateleiras fixadas à parede, todos os orixás de dentro da casa, incluindo aqueles do pai de santo e de todos os seus filhos que ainda não tinham as suas próprias casas.

Os orixás de Pai Luís e de Mano de Oxalá eram destacados pela posição mais alta do seu assentamento, mas também pela projeção à frente da imagem do santo que constituía o seu duplo católico. Na arquitetura ritual dos *pegis*, prevalecia o contraste entre uma frente católica e um fundo africano, e cuja conexão, pelo menos na maior parte do tempo, era interrompida pela presença de uma cortina, geralmente de cor branca, que descia do teto até o chão. Esse contraste se exprimia também pela diferença entre o *ocutá*, que sempre comia, e pela imagem do santo, a qual, via de regra, era somente lavada, ou cruzada, com *mieró*.⁸ O fato de a imagem ser lavada com *mieró*, o sumo resultante da maceração das folhas sagradas, criava um vínculo territorial que a tornava mais próxima do fundo africano do altar, mas sem jamais abolir a sua diferença. A presença do *mieró* encurta o intervalo entre a imagem e a pedra, mas conserva,

8 *Ocutá* é a pedra sagrada que compõe os assentamentos de quase todos os orixás. Ele come precisamente por ser um dos principais destinatários das oferendas de animais.

no mesmo movimento, a sua distância. Sempre que havia uma obrigação ritual, os assentamentos desciam das prateleiras para o chão, a cortina era descerrada e as imagens afastadas para as laterais ou eventualmente recuadas.

O *pegi* concentra uma parte expressiva do *axé* da casa de religião, a saber, daquela que, pela mediação da mão do pai ou da mãe de santo, é transferida para cada pessoa que se recolhe no chão para cumprir com as suas obrigações rituais. As pessoas permanecem recolhidas durante um tempo que pode variar de casa para casa, mas, em todas elas, a sua liberação posterior é acompanhada pela presença de um resguardo, a saber, de um conjunto de restrições que geralmente incidem sobre certos cuidados corporais e sobre visitas a determinados lugares, tais como não manter relações sexuais, evitar o consumo de álcool, não ir ao cemitério, desviar de encruzilhadas, etc.

A maior proximidade dos orixás requer que a pessoa se afaste dessas outras formas de abertura do corpo, as quais, de modo geral, são sempre fontes possíveis para a aproximação de diferentes espíritos, como, por exemplo, os exus e os eguns, cujos assentamentos encontram-se na rua, do lado de fora do salão, mas, ainda aqui, no interior do espaço mais amplo em que está situada a casa. A separação entre a casa e esse seu lado exterior é replicada no corpo de cada pessoa durante a sua reclusão ritual. É preciso ter cuidado para que tudo aquilo que tem como propósito reforçar o *axé*, renovar vínculos, não se transforme em um enfraquecimento produzido pela atração de *inxé* ou *axé* de miséria. O corpo e a casa, pela circunstância de cada obrigação ritual, devem manter distância dos espíritos que, no entanto, se encontram igualmente próximos de ambos. No caso de Pai Luís e de Mano de Oxalá, essa exigência tinha como principais destinatários os seus respectivos exus e eguns, sempre assentados do lado de fora do salão e a uma distância considerável do *pegi*. As casas têm o seu espaço graduado pela distância que as separa da rua que, no entanto, elas igualmente contêm.

Rita da Molambo, por sua vez, não cultuava os orixás, mas somente os exus e os eguns. Os seus exus, no entanto, eram “exus de salão”, isto é, eles comiam dentro do salão e não do seu lado de fora, diferindo sob esse aspecto daquilo que acontecia nas outras duas casas. Pai Luís, no entanto, tinha como hábito oferecer festas para os exus, usando para isso o seu salão, diferentemente de Mano de Oxalá, que só organizava festas para os orixás. Para Rita da Molambo, os exus comiam e festejavam dentro de casa, para Pai Luís apenas festejavam e para Mano de Oxalá nenhum dos dois. Mas quando os exus ganhavam festas

dentro do salão, o que acontecia em várias casas e não apenas naquela de Pai Luís, recorria-se a uma cortina branca para fechar a divisória que o separava do *pegi*. Sempre há contiguidade entre eles, mas às vezes a sua continuidade deve ser mais evidentemente interrompida. Entre o salão e o seu lado externo, na direção contrária àquela do *pegi*, Mano de Oxalá introduziu um segundo espaço, o mesmo geralmente utilizado para acomodar as pessoas que assistiam as festas de batuque e no qual Mãe Michele da Oxum, sua companheira, periodicamente tocava a sua umbanda.

A separação entre o salão e o espaço propriamente doméstico era ainda menor no Ilê das Almas, a casa de Rita da Molambo, do que nas duas casas anteriores. O cômodo utilizado era parte contígua ao restante da casa, situado ao lado da sala de estar e de um dos dois quartos, o mesmo usado para que os exus de Mãe Rita pudessem trocar de roupa por ocasião das festas e dos toques, quando então não era nada incomum que Maria Molambo oferecesse passagem, no corpo de Rita, para Lúcio, espírito cuja identidade era um pouco incerta, mas que costumava se apresentar como um “andarilho de beira de estrada”. Ao fundo do salão, em uma posição análoga àquela dos *pegis* das casas de Pai Luís e de Mano de Oxalá, encontrava-se localizado o altar composto por diversas imagens em gesso dos exus. Era exatamente nesse altar que Rita da Molambo ou a própria Molambo sacralizava, quando dos rituais de obrigação, as aves e os animais de quatro patas.

Esse altar, contudo, se afastava bastante daquele dos *pegis*. Enquanto os assentamentos desses últimos, junto com os *ocutás* contidos em seu interior, ficavam localizados nas prateleiras verticalmente dispostas do teto ao chão, as imagens dos exus se encontravam situadas em um caixão sem tampa, encostado em pé junto a uma parede e cujo fundo tocava diretamente a terra feita de chão batido. Se a conexão com o *pegi* exigia, nas casas de Pai Luís e de Mano de Oxalá, uma separação entre orixás e eguns, um corte com o cemitério, um ícone vinculado a este último participava ativamente da composição do altar da casa de Rita da Molambo, cuja arquitetura, dotada da mesma disposição vertical, simultaneamente repetia e invertia aquela dos seus respectivos quartos de santo.

Acontece que os exus também eram assentados em pedras no Ilê das Almas, mas, nesse caso, era o próprio local de tal assentamento, chamado de “palhoça”, que se distanciava da casa, deslocando-se para o limiar entre ela e os fundos de seu pátio, em cuja extremidade estava plantado o “buraco” no qual respondiam

os eguns, semelhante, pelo conteúdo do seu *axé* e por esse seu aspecto recuado, ao “buraco de exu” que Pai Luís manteve durante certo tempo em sua casa e ao *balé* do qual Mano de Oxalá cuidou durante toda a sua vida.⁹ O tratamento ritual dispensado aos exus no interior da casa de Rita da Molambo acentuava a menor distância, necessariamente ampliada para Pai Luís e para Mano de Oxalá, entre o mundo doméstico e o mundo dos mortos localizado ao fundo, no duplo sentido de embaixo da terra e na parte de trás.

Nos três casos estamos diante da mesma estreitíssima conexão que faz, de todas as casas, espaços de coabitação entre pessoas, divindades e entidades, muito embora, em cada uma delas, nem umas nem outras sejam feitas exatamente da mesma maneira. As pessoas dividem com todas essas forças o mesmo lugar, ainda que esse lugar, do ponto de vista do seu interior, se encontre sempre organizado pela diferenciação entre os domínios associados a esses seres, com diferentes possibilidades de passagem e de separação entre eles. Se todas as casas dependem da relação de continuidade com alguma raiz, da existência de algum vínculo, essa raiz está sempre plantada de modo heterogêneo, respeitando a diversidade que, em cada uma delas, é reconhecida como significativa.

Um dos efeitos da aproximação entre a casa de religião e o lugar de habitação, como notou Halloy (2005, p. 34) para o caso do terreiro com o qual pesquisou na cidade de Recife, é que a “vida” e a “vida religiosa” andam juntas. Em casa, nunca se está completamente fora do ritual, ainda que existam momentos mais e menos fortes para se estar dentro dele. Pai Luís sempre dizia que adorava comer arroz com galinha, mas não podia fazê-lo por ser comida de egum (como acontece em todas as casas que conheci), consumida apenas em circunstâncias muito especiais. Um filho de santo seu, que o ouvia falar pela primeira vez sobre a existência dessa proibição, olhou intrigado para ele e perguntou: “Mas o que acontece se eu for almoçar na casa de uma pessoa que não é da religião e ela, sem saber de nada, servir arroz com galinha?” “Nesse caso”, disse ele, “tu podes comer”, e aproveitou a ocasião para me comunicar, em tom jocoso, que amanhã iria almoçar lá na minha casa.

9 *Balé* é o nome que se dá ao local, que pode ter a forma de um buraco diretamente escavado na terra, no qual estão assentados os eguns.

Estou longe de pensar que todos os pais de santo pudessem dizer a mesma coisa. Conheci o caso de um jovem em cuja casa se dizia rigorosamente o mesmo, mas que, na nova casa para a qual se transferiu, predominava exatamente o contrário, afinal, argumentava-se, “os eguns estão em todos os lugares”. O rapaz, contudo, manteve a antiga explicação e houve vezes, quando da visita a amigos que não eram praticantes da religião, em que ele próprio se encarregou de fazer o arroz com galinha, enquanto a sua nova mãe de santo, profundamente irritada ao tomar conhecimento do fato, teria comentado com uma de suas irmãs de santo: “É por isso que ele está sempre com *axé* de miséria.”

De todo modo, de acordo com Pai Luís e com o antigo pai de santo desse jovem, seria preciso ir para a casa dos outros, daqueles que estão mais distantes da religião, para que fosse possível comer a comida dos mortos, ou então esperar o tempo oportuno para comer na sua própria casa aquilo que eles comem. O calendário litúrgico é também um calendário culinário e a sua variação altera, provisoriamente, a relação entre as diferentes forças que habitam a casa, invertendo o que pode e o que não pode, o que deve e o que não deve ser feito. Em outras palavras, a culinária, sujeita a uma codificação ritual que se altera de acordo com o tempo, põe em variação os lados espirituais da casa, fazendo com que a mesma comida, prejudicial para o corpo em um momento, se torne benéfica para ele em outro.

Essa continuidade entre o doméstico e a religião talvez não seja geral, mas podemos encontrá-la em diversos contextos etnográficos. Boyer (1993) chamou a atenção para a sua ocorrência na cidade de Belém, na qual conduziu a sua pesquisa. “A construção do lugar do culto constitui uma extensão da residência da mãe de santo: o terreiro, longe de se separar da casa, prolonga o espaço doméstico” (Boyer, 1993, p. 87). Penso que o inverso dessa formulação é igualmente verdadeiro: o espaço doméstico é o prolongamento do território ritual, do mesmo modo que o corpo do sacerdote forma um contínuo com a casa no seu sentido mais amplo. A cosmologia está inteiramente implicada em ambos, e, como sugeria Pai Luís, é necessário que a pessoa se afaste um pouco da sua casa para que possa se afastar um pouco (talvez até menos) do seu próprio corpo. Acontece que o exterior da casa também não é homogêneo, e dispõe de lugares que não estão na mesma relação de distância, ou de proximidade, com ela, do mesmo modo que nem tudo aquilo que está fora do corpo encontra-se longe dele.

A relação entre um sacerdote e a sua casa é como a relação entre uma divindade, ou entidade, e o seu assentamento. A casa é ele, mas é também o lugar no qual habita. O que liga a casa ao assentamento é o fato de que o corpo de cada mãe ou pai de santo, incluindo aquele de todos os seus filhos e filhas, é também um assentamento. Na perspectiva da divindade, o corpo do sacerdote, em geral a sua cabeça, é uma extensão do seu *ocutá* e vice-versa. É sobre os corpos que as divindades comem por ocasião de certas obrigações rituais. As referências a uma casa tendem a identificá-la pelo nome do seu pai ou mãe de santo, cada uma delas sendo sempre conhecida como a casa de uma pessoa. Alguém pode perfeitamente dizer “hoje tem festa lá na casa do Pai Luís, ou na casa do Mano de Oxalá, ou naquela da Rita da Molambo”, etc.

O *axé* do sacerdote, aquilo que constitui propriamente a sua pessoa, não se separa, de um lado, da sua ascendência ritual e divina, a saber, da casa na qual ele foi feito e das divindades que comeram sobre ele; e, de outro, da sua descendência ritual, dos filhos que ele faz ao fazer, no corpo de cada um e pela mediação de sua mão, as relações com as suas respectivas divindades. Se podemos então dizer que o pai ou mãe de santo, por intermédio do *axé* contido em seu corpo, forma um contínuo com a casa, é precisamente porque a sua pessoa é composta por várias outras pessoas: aquelas que ele faz ou inicia, seus filhos e filhas, e aquelas com as quais ele faz fazer, suas divindades e entidades.¹⁰

Mas como tudo aquilo que faz é reciprocamente feito, então todas essas pessoas, ainda que de maneiras diferentes, também o fazem. São elas, por exemplo, que podem dar ao sacerdote e à sua casa um nome ou algum prestígio. A relação de continuidade entre os dois não tem, portanto, a forma de uma propriedade, sendo antes o efeito resultante do *axé* doado pelas divindades e pelos espíritos, e que teve começo na criação ritual do sacerdote em outra casa. A casa de Mano de Oxalá, nesse sentido, era a casa do Pai Oxalá, isto é, a relação recíproca, porém assimétrica, por meio da qual o segundo deu ao primeiro o que ele pôde dar aos seus filhos, e assim por diante.

Há uma enorme quantidade de casas em cujos nomes o genitivo se refere a um ou eventualmente dois orixás, ou então a uma entidade e mesmo eventualmente a uma população de espíritos: o Reino de Oyá, o Ilê das Almas, o Reino

10 As casas, devemos notar, podem ser também nomeadas como *ilês de axé* (casas de *axé*).

de Bará, o Reino de Ogum e do Caboclo Treme Terra, etc. Quando uma pessoa diz que tem um bom *axé*, ou quando alguém diz isso sobre ela, é porque se reconhece que ela soube usar bem o *axé* que lhe foi dado. A casa leva o nome desse doador e para ela se transfere o prestígio de quem, tendo sabido bem receber, poderá continuar o processo virtualmente inacabável dessa doação. Uma casa, para dizer de modo sintético, é uma versão da cosmologia resultante do trabalho ritual efetuado sobre o corpo das pessoas, principalmente aquele do pai ou da mãe de santo.

Os lados de fora do lado de dentro

A casa, como pudemos ver, se organiza a partir das diferenciações internas ao mundo das forças espirituais. Para onde quer que se olhe, não há uma casa que não conheça alguma espécie de heterogeneidade territorial. Um dos maiores intervalos internos a ela é talvez aquele que a separa da rua. Halloy (2005, p. 296, tradução minha) chamou a atenção para a presença dessa “oposição” em relação à qual “o espaço do terreiro é apreendido”, oposição, de resto, amplamente documentada pela etnografia, podendo ser encontrada em muitas das formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras. Seria precipitado, contudo, interpretá-la na chave da separação entre o “doméstico” e o “público”, como sugere Johnson (2002, p. 49), autor que, por outro lado, fornece uma significativa descrição sobre a sua presença na arquitetura de um terreiro de candomblé localizado na cidade do Rio de Janeiro, observando, de modo especialmente importante, que a sua “gramática ritual” criava uma relação de homologia entre o corpo do iniciado e o próprio terreiro, entendido como um espaço “estruturado por uma série de portões, portas e passagens, que marcam uma progressão do exterior [que ele define como o espaço público] para um interior mais protegido”.

Trata-se, com efeito, de uma oposição que concerne propriamente ao mundo espiritual, separando-o, por exemplo, entre o lado das divindades (os orixás) e o lado dos espíritos (os eguns e os exus). A rua é um dos lugares em que habitam esses espíritos, os quais dispõem de vínculos territoriais mais instáveis, dando a ela uma maior proximidade com o lado da magia. Pai Luís repetia incansavelmente para os seus filhos e filhas que a “rua não dá nada para ninguém”. A rua ocupa um lugar mais próximo ao que seria o exterior da relação de troca, mas se

ela não dá nada, pode, no entanto, permitir que se capture alguma coisa e que seja possível se proteger de outras capturas. A rua, de certo modo, é o exterior mais distante da raiz, mas é também um lado fundamental da própria casa. As casas, com efeito, dispõem de práticas rituais que territorializam certas forças associadas à rua como forma de se proteger da própria rua e de filtrar os movimentos positivos que podem vir dela. É como se a rua fosse o movimento de desterritorialização que a casa precisasse assentar para torná-lo, enquanto tal, um componente territorial de sua própria existência.

Todas as casas de religião que dispõem de uma arquitetura ritual análoga àquela das casas de Pai Luís e de Mano de Oxalá possuem, junto à sua entrada ou eventualmente na sua parte de trás, uma pequena outra casa que é destinada a abrigar os assentamentos dos exus ou de alguns orixás, os quais a protegem do ataque de variadas e perigosas forças externas. Essa casinha, situada na entrada ou nos fundos, mas sempre do lado de fora, separa a casa da rua por ser a rua que a casa possui dentro de si: a casa maior não existe sem a casa menor, exceto, como se verá, naqueles casos em que a casa maior é a sua própria casa menor. A casa se constitui diferindo da rua que ela necessariamente deve conter.

No Reino de Oyá de Pai Luís, essa pequena casa, durante certo tempo, esteve localizada nos fundos, reservando-se a frente para outra, tão pequena como a primeira, mas que dava abrigo a três orixás, conhecidos como orixás da rua, que mantêm relações muito próximas com o universo dos exus, a saber, o Bará Lodê, o Ogum Avagã e a Iansã Timboá. Na Sociedade Africana Divino Espírito Santo de Mano de Oxalá, os exus e os orixás da rua dividiam o mesmo espaço, localizado ao fundo, em linha reta relativamente ao portão de entrada. Muito embora reconhecesse alguma similaridade de natureza entre eles, Pai Luís preferia distinguir essas forças separando-as territorialmente, com eventuais alterações na sua distribuição espacial, as quais, quando aconteciam, seguiam recomendações das próprias entidades ou divindades. Assim, em uma das últimas configurações de sua casa, a relação se modificou: os orixás da rua que antes estavam na frente foram para trás, e o seu egum, que estava atrás, veio para frente.

A divindade que comia sobre a sua cabeça era um orixá de dentro da casa, a Oyá, mas Pai Luís era, de fato, filho de um desses orixás da rua, mais especificamente da Iansã Timboá. Não é recomendável que a pessoa alimente em si mesma um orixá cujo *axé* dispõe dessa natureza e por isso foi preciso assentar um outro, no caso também uma Iansã, mas com caminhos e passagens diferentes

da Timboá. O vínculo com Timboá, no entanto, não se apaga, apenas muda, atenuando-se parcialmente e sempre sujeito a todo tipo de reversão durante a vida da pessoa. Esse orixá tem uma relação próxima com o mundo dos mortos e talvez por isso Pai Luís trouxesse o egum acima, que ele chamava de *odú*, como o seu “espírito de frente”.

A expressão “espírito de frente”, de modo geral, é reservada para os exus, pois são eles que abrem caminho para as pessoas e que podem também protegê-las. Como quer que seja, em ambos os casos, esses são os espíritos que vão à frente do corpo e que defendem os seus lados. Pai Luís sempre dizia que existem quatro *odús*, o da frente, o de trás, o da esquerda e o da direita, embora o primeiro seja aquele que comanda a relação. Mano de Oxalá, por sua vez, tinha o Exu Tranca-Fér como o seu exu de frente, o qual era assentado nos fundos de sua casa, do lado de fora, entre o salão no qual estava localizado o *pegi* e a casa menor em que se encontravam os orixás da rua e os demais exus.

O Reino de Oyá e a Sociedade Africana Divino Espírito Santo eram casas cuja relação entre a frente e o fundo era simétrica entre si e inversa ao que acontecia no meio, que era, dentro da casa, o espaço habitado por pessoas e por divindades mais afeitas ao parentesco ritual de santo. Na casa de Rita da Molambo, não havia nenhuma casinha diante da sua entrada, embora houvesse uma nos fundos, a “palhoça”, destinada a acolher os assentamentos em pedra dos seus exus, e o “buraco”, ainda mais ao fundo, dentro do qual estavam assentados os eguns. O interior da sua casa, por razões que já comentei, era menos distante do seu fundo do que aquilo que acontecia nas casas de Pai Luís e de Mano de Oxalá.

As três casas se pareciam pela parte dos fundos, mas aquelas de Pai Luís e de Mano de Oxalá, diferentes sob vários aspectos, tornavam-se semelhantes entre si também pela sua diferença recíproca em relação àquela de Rita da Molambo. Esta última estreitava ao máximo o intervalo entre a frente e o fundo, de tal modo que fazia recolocar, no seu próprio interior, as forças que Pai Luís e Mano de Oxalá preferiam afastar na direção das suas respectivas extremidades. A inexistência da casinha da frente parecia se explicar pela existência de uma casa que fez, daquilo que era apenas o lado de outras, o sentido do seu conjunto.

Para aqueles dois, a frente da casa, que pode também estar nos seus fundos, afasta-se o máximo possível do seu interior representado pelo *pegi*, do mesmo modo que a frente do corpo, mas igualmente a sua parte de trás, mantêm-se distantes da sua cabeça. O *pegi* e a cabeça contêm o parentesco das pessoas entre si

e delas com as divindades, ao passo que a frente e o fundo concentram as potências virtualmente ligadas ao lado da magia, mais próximas, pelo seu *axé*, da rua. Tanto a casa quanto o corpo dispõem, como se vê, desses dois lados: a existência de mais de um lado em uma casa é análoga à presença de mais de um lado em um corpo. A elisão dos orixás na casa e no corpo de Rita da Molambo situava o parentesco em uma posição ainda mais próxima àquela da magia. Em sua casa, o rito de iniciação ao lado da magia acontecia exatamente na *kalunga*, no cemitério, que era, por sua vez, um dos territórios nos quais terminava o parentesco ritual nas casas de Pai Luis e de Mano de Oxalá.

Brumana e Martínez (1991, p. 124) observaram que o terreiro com o qual fizeram a sua pesquisa se constituía em um “sistema defensivo” no qual tanto a sua topologia quanto as suas práticas rituais se destinavam a “manter fora ou a expulsar algo que ameaça invadir [...] um espaço, seja ele físico, ritual ou pessoal” e sustentavam que a “chave de todo o sistema umbandista”, sintetizada na “metáfora da relação rua/casa”, estava contida nessa “dinâmica entre um interior ameaçado e um exterior ameaçador”. É a “extrema proximidade entre o profano e o sagrado” imanente a esse “sistema” que exigiria, segundo eles, “a operacionalização de mecanismos altamente ritualizados para a instauração, a segregação e delimitação deste último” (Brumana; Martínez, 1991, p. 125).

A arquitetura ritual das casas, de fato, é sempre uma topologia de forças, mas devemos ser cautelosos diante dessa ideia de um “exterior ameaçador”. Vimos que nas casas de Pai Luís da Oyá e de Mano de Oxalá, a boa distância entre a casa e a rua era a menor distância, ou a maior proximidade, entre ambas dentro da pequena casa. A sua posição nos limiares se explicava precisamente porque, dentro dela, se estava simultaneamente dentro e fora da casa, isto é, tratava-se de um pedaço do interior nesse lado de fora que era o exterior mais perto de adentrar a casa. Significativamente, nas duas casas havia pelo menos um ritual para os orixás do *pegi* que precisava começar na rua ou, para ser mais preciso, em uma encruzilhada próxima à casa e na qual havia muita movimentação de pessoas.

Mas penso que é preciso ter cautela porque também não basta dizer que a proximidade espacial entre o sagrado e o profano é menor, ou quiçá até mesmo nula, para então sugerir que se possa rebater sobre ela a separação ritual entre o interior e o exterior. Esses espaços não apenas não se recobrem perfeitamente como também, ou talvez por isso mesmo, nenhum deles é em si próprio

homogêneo. Assim, por exemplo, Maggie (2001, p. 32, 114), em cujo livro a casa é igualmente caracterizada por “limites bem-marcados entre uma parte externa e uma parte interna”, havia notado, em uma observação importante, que “o terreiro é também rio, mar, cachoeira, mata, encruzilhada, cemitério”, todos eles compondo “os seus limites espaciais máximos”.

Todos esses lugares compõem a existência de uma casa porque cada casa, na sua singularidade, os contém dentro de si, sob uma forma reduzida. Toda casa é assim uma espécie de contração, uma dobra, das forças que habitam em todos esses territórios, embora a ênfase possa ser maior, conforme o caso, sobre um ou outro deles. Assim, por exemplo, o vínculo com o cemitério no Ilê das Almas de Rita da Molambo territorializava a *kalunga* no interior da casa situando a existência da casa no exterior de si mesma. O ritual de iniciação a um dos seus lados acontecia fora dela, precisamente no cemitério, no interior do qual os corpos dos iniciados deveriam se recolher durante um certo número de dias. A conexão com as forças, o compartilhamento do *axé*, dobra o cemitério sobre a casa ao mesmo tempo que desdobra a casa sobre o cemitério.

Algumas dessas forças, contudo, se recusam a ser assentadas. São forças geralmente vinculadas ao lado da magia, pouco afeitas aos vínculos territoriais, e que só aceitam responder “diretamente na natureza”. É o caso de dois orixás da nação cabinda que nunca aceitaram o seu assentamento em pedras e que só respondem em territórios de mata. Com efeito, há matas dentro de cada casa, mas uma casa, quando se encontra no mato por conta da realização de algum ritual, está sempre diante de forças virtualmente capazes de exceder todos os seus lados. É exatamente essa sua intensidade desterritorializada que faz da mata um dos territórios mais importantes do *axé*.

Juana Elbein dos Santos (2002, p. 33) já havia demonstrado, ainda que de outra perspectiva e tendo em vista a etnografia do candomblé, que “os limites da sociedade *egbé* não [coincidiam] perfeitamente com os limites físicos do terreiro”. A arquitetura do terreiro que ela descreveu abrangia dois espaços diferentes: o urbano, que compreendia as construções de uso público e privado, e outro que corresponderia ao “mato”, compreendendo as árvores, as ervas, a fonte, etc. (Santos, 2002, p. 33). O segundo, reconhecido como perigoso e por isso pouco frequentado pelas pessoas do terreiro, era um “espaço selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais”, mas era nele, contudo, que o espaço doméstico encontrava os elementos necessários à sua expansão

e fortificação, pelos quais deve consequentemente pagar (Santos, 2002, p. 34). A relação entre esses dois espaços é de troca e juntos eles simbolizam tudo aquilo que constitui a vida, uma fração dos elementos do *ayé* (deste mundo), aos quais se associam os altares em que estão assentados os seres do *orun* (do outro mundo). Dentre esses altares ou construções, encontra-se a casa em que são cultuados os ancestrais, localizada no “limite do espaço urbano e debruçada sobre o mato” (Santos, 2002, p. 34). Os assentamentos dos mortos, dos quais se deve manter uma distância prudente, encontram-se no limiar que marca a passagem entre o “doméstico” e o “selvagem”.¹¹

Essa arquitetura não é diretamente transponível para aquelas com as quais me deparei em minha pesquisa com as casas de Pai Luís da Oyá, de Mano de Oxalá e de Rita da Molambo. As casas, de um modo geral, não dispõem em seu interior desse espaço selvagem simbolizado pelo mato e, por essa razão, são muitos os rituais da casa que se realizam fora dela, como, por exemplo, no mato e na praia. Mas esses são casos em que as casas precisam buscar fora aquilo que, de algum modo, também já está dentro delas. É que o mato existe como força e não somente como forma, ainda que, como vimos acima, a sua existência como um território separado das casas é absolutamente fundamental para a continuidade das próprias casas. A manutenção das matas é a manutenção de forças sempre capazes de exceder as formas territoriais, como as casas e os corpos, forças que as confrontam com suas possibilidades de contenção, mas sem as quais, no entanto, nenhuma forma significativa poderia existir.

Replantar o axé

Em seu livro *O candomblé da Bahia*, Roger Bastide (2001, p. 70) propôs que substituíssemos uma descrição institucional do terreiro de candomblé por uma outra que o considerasse como um “sistema de participações entre os homens,

11 Essa mesma separação pode ser encontrada no Tanurijunçara, casa baiana de candomblé angola, detalhadamente descrita por Ordep Serra (1978, p. 11). As relações com o espaço do terreiro seriam organizadas por meio dessa oposição entre os domínios do doméstico e do selvagem. A casa dos mortos, nesse mesmo terreiro, “se acha ao pé da manhonga”, e o autor nota que, de um modo geral, “o mato é percebido como um domínio dos espíritos” (Serra, 1978, p. 14).

as coisas e os orixás”.¹² Os espaços externos ao terreiro, escreveu Bastide (2001, p. 73), só se tornavam sagrados na medida em que o próprio terreiro, por ser “um pedaço da África”, celebrava neles alguns de seus rituais, de tal forma que esse “sistema de participações” seguia um movimento que ia do interior para o exterior, mas não exatamente o contrário. O terreiro, por sua vez, não se tornava uma África condensada ou dobrada, capaz de funcionar como um mediador ritual, senão ao final de uma série de “celebrações particulares” que permitiam fixar nele o *axé*, privilegiadamente canalizado pelo mundo espiritual. “Enterrar o *axé*”, ou então “plantar o *axé*”, são as expressões mais frequentemente utilizadas para nomear essa fixação por meio da qual se faz o terreiro participar da África, tornando-o próprio a transformar em África todos os lugares nos quais podem acontecer os seus rituais. O movimento, portanto, tem na África o seu centro de força e procede, segundo parece, através de círculos concêntricos que, ritualmente traçados, estreitam ao máximo a relação entre ela e o terreiro, e cujo resultado torna este último capaz de realizar o mesmo movimento na direção contrária, distribuindo *axé* para outros lugares.

“O espaço sagrado”, conclui Bastide (2001, p. 81), “é o espaço fechado entre os muros ou os limites do terreiro”, muito embora, ele acrescenta, determinados lugares externos a esses limites sejam igualmente considerados sagrados pelas pessoas. É precisamente na passagem entre essas duas ideias que parece mais difícil acompanhar a sua descrição, como se ele, precisamente, tivesse dado um passo atrás na sua proposta de descrever o candomblé como um sistema de participações e não como uma instituição. “Efetivamente”, escreve ele, “os lugares profanos só revestem um aspecto religioso na medida em que se tornam um prolongamento exterior do terreiro” (Bastide, 2001, p. 82). Assim, por exemplo, “o mar ou o lago não se tornam sagrados senão unicamente no local onde passa o candomblé, e apenas enquanto dura a cerimônia [festa de Iemanjá ou Oxum]”,

12 Em seu livro sobre o candomblé da Bahia e naquele sobre as religiões africanas no Brasil, Roger Bastide descreveu a ação recíproca, e do seu ponto de vista assimétrica, entre os princípios da participação, do corte e da correspondência. Fernanda Peixoto (2000, p. 111) resumiu muito bem as relações entre eles: “As participações se realizam no interior de certos compartimentos do real, já que cisões [cortes] marcam um espaço intervalar entre cada um deles. Entre um compartimento e outro, por sua vez, são estabelecidas correspondências. Nesse sentido, o princípio de corte seria o operador mais importante, na medida em que funcionaria como o ele entre os outros dois: ‘é no interior dos cortes [a autora está citando diretamente Bastide] que jogam as participações místicas e é entre esses cortes que jogam as correspondências místicas’.”

já que, acrescenta Bastide (2001, p. 82, 83), “no dia seguinte, nesse mesmo lugar, a água não [será] mais do que água salgada comum”.

É significativo que Bastide tenha limitado a sacralidade às fronteiras da casa, recorrendo ao seu princípio do corte como forma de controlar o processo de participação, pois, na sequência, ele sugere, acompanhando Froebenius, que “o [templo] é a imagem refletida do cosmos” (Bastide, 2001, p. 85). Como já vimos, é pela participação da casa na cosmologia, no mundo das divindades e dos espíritos, efeito de uma cuidadosa prática ritual, que o seu território, conectado ao corpo de cada pessoa, se torna um dos principais cosmogramas das religiões afro-brasileiras. E se é possível dizer que esse território possui fronteiras bem definidas, como de fato o é, o que dizer dessa cosmologia graças à qual essas mesmas fronteiras se constituem? O caso é que essa cosmologia é inseparável de toda uma cartografia ou de uma geografia, composta justamente por aqueles lugares que Bastide supôs como irremediavelmente profanos até o seu contato com o terreiro, mas que são, no entanto, algumas das fontes primordiais de onde emana o *axé* que anima a sua existência e a vida em geral.

Penso que devemos inverter essa descrição de Bastide por uma radicalização de sua profunda intuição: a sacralidade da casa resulta de sua conexão, ou participação, com aquilo que está fora dela. Em sua descrição do sacerdote consagrado ao orixá Ossaim e versado no cultivo ritual das plantas e das ervas, o próprio Bastide constatou algo rigorosamente análogo.

As plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim particular, mas assim, doméstica, não apresenta valor algum. É preciso ir buscá-las no mato mesmo. Há oposição entre o mundo da cultura, de um lado, e o mundo selvagem, de outro. Ossaim não se aventura nos lugares em que o homem cultivou a terra e construiu casas, nos lugares em que disciplinou a natureza. É o deus do mato, e não das plantas cultivadas (Bastide, 2001, p. 127).

A sacralidade, no caso acima, está justamente vinculada ao mato que se encontra fora das casas. Cada casa, e cada corpo a ela conectado, contém em seu interior pequenas porções do *axé* vinculado a todos esses territórios externos a ela, o que torna compreensível o motivo pelo qual o destino da materialidade sensível resultante das obrigações rituais, tais como certas partes dos animais sacralizados e as comidas secas oferecidas para os orixás e para os espíritos, é

ser entregue no verde, no mato, na praia, no cruzeiro, na estrada, podendo também ser enterrada em espaços adequados para isso. A obrigação é replantada continuamente em todos esses lugares. É isso o que confere à casa o sentido de uma homeostase territorial, constituindo as suas práticas rituais como práticas raramente, ou talvez nunca, endogâmicas: é preciso que o *axé* volte para o lugar do qual ele sempre vem e do qual, a rigor, nunca pode sair completamente.

É pelo mundo da espiritualidade que a casa se conecta com o seu exterior ou, de outro modo, é por ela que o exterior se torna presente em seu interior. Cada divindade e cada espírito cultuado dentro dela traz consigo o seu *axé* particular, inseparável, por sua vez, do território com o qual está conectado. O *balé* e o *buraco* são o cemitério dentro da casa; os *exus* são a rua, o cruzeiro, mas também a praia e o cemitério, ou mesmo combinações entre eles, como o cruzeiro de praia, de cemitério; os *orixás* são o mato, o mar, os rios, a pedreira, um deles contém a praia, o outro, a floresta, e assim por diante. Cada divindade e cada entidade trazem com elas a sua geografia, do mesmo modo que cada casa, na relação com elas, compõe o tempo como uma força de continuidade.

A topologia da casa não se expressa apenas através da separação entre formas discretas, ainda que isso esteja presente, mas sobretudo por meio da conexão produzida pela força associada aos seres que vivem dentro dela. Os limites da casa estão sempre muito além dela porque, de outro modo, ela própria está contida naquilo que contém, simultaneamente dobrada e desdobrada sobre si mesma e sobre o mundo. Uma casa, em suma, como um território que cria a si próprio criando meios capazes de dobrar e de desdobrar tempos, lugares, pessoas, divindades e histórias.

Referências

- AHLERT, M. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ANJOS, J. C. dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARBOSA NETO, E. R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos religiosos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA NETO, E. R. A geometria do axé: o sincretismo como topologia. *Revista de @ntropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 171-183, 2017.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOYER, V. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan, 1993.

BRAGA, R. *Modernidade religiosa entre tamboreiros de nação: concepções e práticas musicais em uma tradição percussiva do extremo sul do Brasil*. 2003. Tese (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

BRUMANA, F.; MARTÍNEZ, E. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BUENO, S. *Pelo direito de ser quem sou: um ser coletivo*. Porto Alegre: Zouk, 2022.

CASTANHA, T. D. *Tempo, movimento e existências conjuntas: magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais*. 2023. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991.

FLAKSMAN, C. M. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FRANÇA, B. Z. *Esotérica com S: multiplicidade religiosa, corpo e gênero em um terreiro de umbanda*. Curitiba: Appris, 2023.

GOLDMAN, M. *Do outro lado do tempo: sobre religiões de matriz africana*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

HALLOY, A. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. 2005. Thèse (Doctorat) – ULB-Bruxelles/EHESS, Paris, 2005.

JOHNSON, P. C. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MAGGIE, Y. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARQUES, L. M. *Caminhos e feitura: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MOURA, R.; MAYER, J. A gente é pedaço do outro na gente. *Transverso*, [s. l.], ano 9, n. 10, p. 61-77, ago. 2021.

PEIXOTO, F. A. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp, 2000.

PINTO FILHO, O. *A família nagô: composições entre o santo e o sangue no candomblé do Recife*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

PINTO FILHO, O. A família de santo no candomblé do Recife: o sangue e o santo em composição. *Afro-Ásia*, [s. l.], n. 68, p. 295-335, 2023.

RAMOS, J. D. D. *O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*, Rio Grande do Sul. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

SANTOS, J. E. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SERRA, O. J. T. *Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola*. 1978. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1978.

VASCONCELOS, K. *Nas margens de lá: entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Recebido: 13/03/2024 Aceito: 02/10/2024 | Received: 3/13/2024 Accepted: 2/10/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Notas etnográficas sobre uma paisagem: aprendendo sobre questões mais que humanas com um terreiro de candomblé

Ethnographic notes on a landscape: learning about
more-than-human issues with a Candomblé *terreiro*

Hugo Wesley Oliveira Silva¹

<https://orcid.org/0000-0001-5238-186X>

hugo.wesley2@gmail.com

¹ Universidade Federal de Pernambuco – Recife, PE, Brasil
Doutorando em Antropologia (bolsista FACEPE)

Resumo

O que as relações de um terreiro nos contam sobre a história do bairro onde ele está inserido? No presente estudo penso o terreiro como uma relação em construção, um *devir*, e como tal ele muda, se adapta, cresce e encolhe. Situado em um bairro que há menos de uma década ainda era zona rural, o Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã (Caruaru, Pernambuco) é um terreiro em construção física e espiritual, ele traz em si materialidades que nos ajudam a pensar em como agentes mais que humanos passam a integrar paisagens criadas a partir das interações com a humanidade e suas espécies companheiras. A presente discussão se debruça sobre uma antropologia das relações entre religião afro-ameríndia e questões multiespécies na composição de uma relação com o terreiro. Faz-se possível apontar o terreiro como um agente diletto para pensarmos em relações mais que humanas.

Palavras-chave: multiespécie; antropologia da religião; religiões afro-ameríndias; etnografia.

Abstract

What can the relationships of a *terreiro* reveal about the history of its neighborhood? This study considers the terreiro as a relationship in constructio, a *devir*, that evolves, adapts, grows, and contracts over time. Located in a neighborhood that, less than a decade ago, was still a rural area, the Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã (Caruaru, Pernambuco) represents a terreiro under physical and spiritual construction. It embodies materialities that help us reflect on how more-than-human agents interact with landscapes shaped through the interplay of humanity and its companion species. This discussion focuses on an anthropology of relationships between Afro-Indigenous religions and multispecies issues in the context of the terreiro. It argues that the terreiro serves as a privileged agent for understanding more-than-human relationships.

Keywords: multispecies; anthropology of religion; Afro-Amerindian religions; ethnography.

Introdução

O presente artigo é fruto de minha experiência em campo junto aos humanos e mais que humanos presentes nas relações do Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã, em Caruaru, Pernambuco. O ilê em questão se insere em um contexto em que o crescimento urbano fez do bairro onde ele se fixou geograficamente um cenário privilegiado para que se possa compreender o processo de formação de uma periferia urbana, e como isso impacta os agentes mais que humanos em suas relações. De zona rural a um dos maiores bairros da cidade, o Xique-Xique apresenta uma série de transformações em que os agentes mais que humanos passaram a, involuntariamente, integrar suas paisagens.

Encaramos, aqui, o terreiro como um espaço/sujeito, um ser vivo que em suas relações demanda a presença de outros agentes, e que ao mesmo tempo não é senhor de si, ele está sempre em dependência de outros agentes. Do humano ao sapo-cururu, da mamona aos rejeitos da construção civil, o terreiro aqui estudado é por mim compreendido como um ser multiespécie e relacional que em seu corpo abriga uma seara de relações e tensões. No presente estudo, tomei o terreiro como ponto de partida para uma série de observações que me levaram a perseguir sapos e mamonas por toda a cidade, das periferias urbanas à zona rural, buscando entender como esses agentes chegaram ao terreiro de que me ocupei em ir além do rito. Bellacasa (2012), nos lembra que para permanecer vivo o sujeito estabelece uma série de relações em que a dependência (o que ela também chama de cuidado) é sempre um ato laborioso, um ato de vinculação em que um ser só pode ser compreendido em sua plenitude se visto junto a outros, se concebido enquanto sujeito a outros sujeitos. Essa visão inspirada pela obra de Haraway (2022) me é cara para pensar nos processos que culminaram na formação do terreiro em estudo, e aqui irei abordar as histórias de sapos e mamonas, sujeitos que fazem do terreiro uma possibilidade de existência complexa.

Elevo os agentes multiespécies à categoria de protagonistas e busco seguir com eles e sua marcha. Minha relação com o terreiro começa de forma desprentensiva, enquanto visitante convidado para acompanhar as festas públicas dali, mas foi munido de minha curiosidade para com relações mais que humanas e junto à minha pesquisa de doutoramento que vi desdobramentos que hoje expresso aqui. Após um ano e meio de vivências e trocas entre mim e todos aqueles que fazem parte do terreiro, me insiro no campo enquanto abiã (novato,

recém-chegado) e pesquisador, os relatos que trago aqui são fruto de minhas observações e inquietações. Gozando de uma série de privilégios que o cargo de pesquisador me permite, algumas das reflexões expressas aqui dizem respeito ao que Strathern (2017) chamaria de uma “ficção persuasiva”, isto é, trata-se da criação de uma série de questões que dizem respeito à minha forma de encarar, conceber e traduzir a realidade por mim captada, não sendo, de modo algum, uma tentativa de sintatizar a realidade em sua literalidade e complexidade.

Ao longo dos 18 meses de minhas pesquisas em campo, pude acompanhar não apenas os ritos do terreiro, suas músicas, cheiros e cantos, mas também seus movimentos, me inspirando na metodologia de pesquisa desenvolvida por Tsing (2019, 2022), em que me proponho a “perseguir” meus interlocutores mais que humanos em suas relações. Foi em minha relação com o terreiro que pude seguir com meus interlocutores mais que humanos, da comunidade rural e seus açudes soterrados, das periferias urbanas e os córregos formados por efluentes não tratados, foi perseguindo meus interlocutores que me movi física e mentalmente para acompanhar suas dependências. Essa “perseguição” metodológica desenvolvida por Tsing (2022) consiste em uma tentativa de compreender como os agentes humanos e mais que humanos se entrelaçam em um mesmo mundo. Se Tsing (2019, 2022) seguiu os matsutake para acompanhar as ruínas do capitalismo, em meu campo sigo sapos e mamonas para acompanhar a construção de um terreiro. Essa abordagem me foi útil para propor questões sobre os caminhos que levaram os agentes mais que humanos a estabelecerem relações com o terreiro, e sem essa perseguição à vida e vivência desses agentes poderia ter caído nos clichês do utilitarismo e da causalidade; todavia, como nos lembra Tsing (2019), não há causalidade quanto se trata de relações multiespécies. Assim, a “perseguição” dos agentes mais que humanos torna-se a chave para compreender as relações com o terreiro.

A discussão aqui exposta se debruça sobre as relações multiespécies, sob a ótica dos estudos de Tsing (2015, 2019, 2022), Haraway (2022) e Despret (2021), autoras pioneiras no campo da antropologia e da filosofia multiespécie, entrecruzados com as leituras de Ingold (2015), Rabelo (2014) e Araújo (2019), autores que em suas obras abordam as relações como ponto nevrálgico de suas pesquisas. Os pensamentos aqui materializados ganham vida não enquanto uma síntese derradeira das discussões sobre religiões afro-ameríndias ou multiespécies, mas enquanto uma interpretação de relações estabelecidas junto ao terreiro,

enquanto um campo de atualização em que a teoria torna-se sujeita a vivência. Aqui me interessa tornar discursivas relações tensas vividas por agentes humanos e mais que humanos, e, para isso, usarei o terreiro como um agente relacional entre o que foi e o que virá a ser. Diante disso proponho a seguinte problemática: como agentes mais que humanos contam a história com um terreiro?

Antes de começar: o que as paisagens nos contam?

Pode não parecer, mas não somos os únicos seres capazes de contar histórias. Talvez pedras, rios, plantas, plásticos, animais não humanos, insetos e tantas outras formas de existência contem histórias ainda mais complexas que as nossas. Mas, em nossa ânsia de nos tornarmos protagonistas de nossas próprias histórias, elegemos a nós mesmos como os principais enunciadoreis daquilo que nos toca. Haraway (2021) nos lembra que nós, humanos, nos deixamos ser protagonistas de histórias que não são necessariamente nossas, em sua visão nós somos apenas um dos muitos agentes envolvidos nesses mundos em que tantos são afetados. Para a autora, se retirarmos o humano do protagonismo e nos colocarmos como agente em relação, outras possibilidades de histórias podem ser contadas. Haraway (2021, p. 270) aponta que, ao nos considerarmos os únicos “atores” em jogo, reduzimos outras formas de existência ao status de materialidade, o que nos permite chamá-las de matéria-prima e/ou ferramenta. Mas e se nos propusermos a nos considerar não os únicos, mas parte dos “atores” em “cena”? Nessa empreitada nos tornamos parte de uma complexidade ainda pouco explorada, permanecemos presentes em nossas relações, ainda somos partes de uma trama em que a humanidade precisa estar presente para a composição de mundos, mas, ao deslocarmos os protagonistas das histórias para outros agentes que não os humanos, nos tornamos parte do que Tsing (2019) chama de paisagem, partes de um cenário rico e de notória densidade.

Ingold (2015), nos lembra que não somos nós, humanos, que delimitamos nossas próprias relações, as “malhas” e os “nós” que nos acompanham não são questões limitadas a si, não são início nem fim, mas, sim, superfícies estáveis que acontecem a longo prazo, um *dever*. Não somos senhores de nossas relações, somos, antes de mais nada, parte de relações que se cruzam. Somos aquilo que comemos, que por sua vez é fruto do trabalho de outros, da interação entre

agentes mais que humanos, da exploração do solo, do acúmulo do capital... somos um nó de fragmentos que vão muito além de nossas intenções. Ingold (2015) afirma que esses muitos *devires* quando se juntam formam uma malha, uma rede de relações tão complexa que ela por si só já é uma história. Assim, se nós nos despedirmos de nossa heroica jornada de contar a história pela humanidade, e passarmos a nos ver como agentes em campo, como um dos elementos nessa malha, começamos a ensaiar uma compreensão da complexidade multiespécie.

Tsing (2019, p. 94, 95) compreende que “as paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica [...]”, pois “[...] paisagens adentram em suas histórias por meio de perturbações”. Em sua concepção, território, paisagem e agentes se confundem. Não podemos contar a história de uma paisagem sem contarmos como plantas, animais e elementos outros ali interagem; para contar a história da floresta amazônica, por exemplo, precisamos contar sua relação com o roçado, com as plantas, animais e humanos (Balée, 2008). Para Tsing (2019), a paisagem é o que resulta das interações, é um momento e um encontro que não pode ser visto como algo acabado ou dado.

Para Fernandez, Berck e Oliveira (2016), paisagens são resultados de processos históricos ligados à interação de agentes sociais humanos e mais que humanos. Em sua concepção a paisagem é fruto de uma criação conjunta entre muitos agentes que passam a depender uns dos outros; o humano torna-se dependente da terra e dos grãos tanto quanto o figo o é das vespas, e os seres dispersores de sementes são dependentes das vidas vegetais frutíferas. Está contida nessa interpretação a concepção de que a paisagem é uma existência social, mais que um espaço geográfico vazio e neutro, a paisagem é um agrupamento de relações. Tsing (2022) corrobora essa discussão quando defende que os agentes multiespécies contam as histórias das paisagens tão bem, ou até melhor, que os humanos. As paisagens nos contam as histórias de vidas que se cruzam na composição de mundos possíveis. Toda paisagem é uma história sendo contada e atualizada. Apesar de não manifestar em palavras humanas suas vontades e intenções, a paisagem conta sua história com movimentos. Imagine que você vai a um banheiro e lá encontra um sapo, é natural que você se pergunte de onde ele veio e por que ele está lá; mas o que ele me conta sobre a história desse banheiro ou mesmo sobre a história do meu bairro? O que esse sapo conta sobre a humanidade que há nesse processo de edificação de uma habitação? A resposta é simples: podemos pensar tudo.

De cururu de banheiro a cururu de terreiro: Frederico, o sapo de Padilha

Meu contato com plantas, fungos, animais, insetos e outros seres mais que humanos vem desde a minha primeira infância. Filho de agricultores, cresci em uma comunidade rural em que era preciso plantar e cuidar da terra, esperando temporalidades que acompanhavam fenômenos climáticos, como as chuvas, o verão, etc. (Silva, 2023a). A comunidade onde eu cresci se chama Xicuru e ainda hoje mantém relações diretas, tanto geográficas quanto culturais, com a comunidade do Xique-Xique. Ambas, Xicuru e Xique-Xique, eram comunidades rurais marcadas pela produção agrícola e pecuária. Mas, hoje, o Xique-Xique que encontro não é mais a comunidade rural que conheci na infância; graças a um investimento imobiliário de empreiteiras locais boa parte das propriedades rurais foram vendidas, e desde 2016 as paisagens começaram a mudar, hoje elas comportam em seus espaços conjuntos habitacionais voltados para uma população de classe média.

O terreiro Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã está situado em uma das primeiras casas a ser construída no local. Conversando com a Mãe Edna de Nanã, que junto a Pai Paulo de Ayrá dirigem o ilê, ela conta que quando chegou ali não havia calçamento nas ruas e eles foram os primeiros moradores do bairro. O terreiro acompanhou os pais de santo da casa de aluguel no bairro José Carlos de Oliveira para o imóvel próprio. Não há uma data precisa para a criação do terreiro, Pai Paulo estima que eles tenham começado sua criação por volta de 2015, ele lembra que foi a pedido de Padilha e Marabô, exus de Mãe Edna e dele, que começaram a dar reuniões privadas para amigos e colegas ainda na casa alugada por eles. O terreiro começa a ser criado ainda no José Carlos de Oliveira, na laje da casa de aluguel, mas logo Padilha disse que eles se mudariam dali e iriam para onde construiriam um terreiro capaz de receber muitos filhos. A mudança ocorreu em 2017, quando eles se mudaram para o Xique-Xique, compraram uma casa de esquina com terreno suficiente para abrir um barracão.¹ O terreiro ainda

1 Silva (2023b) aponta que não é novidade, em Caruaru, o deslocamento de terreiros para as periferias urbanas mais afastadas do centro da cidade. Em seu artigo o autor apresenta uma breve história dos terreiros de jurema sagrada na cidade e defende que um dos principais fatores que levam à mudança de um terreiro é a sua relação com a vizinhança. No caso do terreiro em estudo, isso não se aplica, uma vez que o desentendimento veio de questões internas ao barracão, mas é notório que não há histórico de terreiros fazendo o caminho inverso, saindo da periferia para os centros urbanos.

hoje está em construção, pude acompanhar o seu rito de fundação, com o assentamento do orixá Omolu em seu cerne, mas ele ainda não possui telhado, as paredes ainda mostram o reboco recentemente feito. Ainda há muito o que fazer, mas há orgulho dos pais de santo ao falar do crescimento do terreiro.

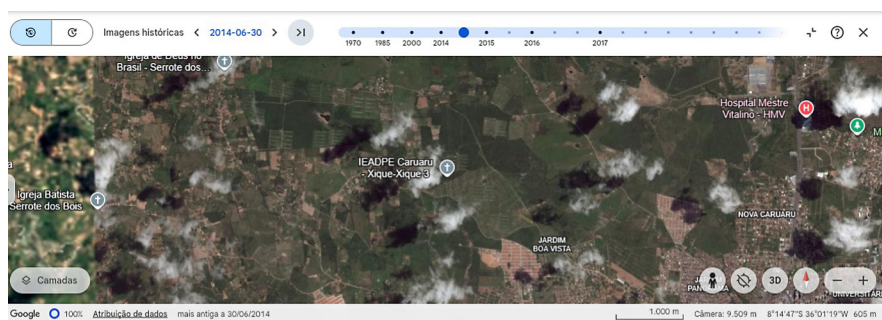


Figura 1. Xique-Xique em 2014: na área central da imagem, entre a IEADPE Caruaru e o bairro Jardim Boa Vista, encontra-se o, então, Sítio Xique-Xique. Fonte: Google Earth, com dados de Maxar Technologies, Landsat/Copernicus.

A ialorixá lembra que quando eles foram morar no Xique-Xique sua casa ainda era cercada por áreas rurais, o que a permitia deixar seus ebós (oferenda ou sacrifício, usado para inúmeros fins no candomblé) nas matas, açudes e riachos que cortavam a região; porém hoje, devido à expansão imobiliária, ela precisa pegar um carro caso queira fazer o mesmo, uma vez que as matas deram lugar para os conjuntos habitacionais e as pessoas que ali moravam venderam suas terras para a construtora.

Aos poucos a paisagem foi mudando, onde antes havia roçados hoje se vê casas de alvenaria, estradas foram abertas, maquinário pesado passou a ocupar o lugar que era das juremas, calumbis, umbuzeiras e baraúnas, os açudes foram aterrados, as corujas-buraqueiras, pebas, preás, garças e cururus foram soterrados pelo avançar das etapas do novo bairro em construção. Com isso, novas relações passaram a ocupar essa paisagem.

Na Figura 1 vemos como era o Xique-Xique em 2014. Já na Figura 2 podemos ver como estava, já em 2022, o mesmo local, agora uma área urbana de Caruaru. A alteração processual de zona rural para urbana trouxe consigo novas questões para essa paisagem, nela rupturas e permanências se fazem presentes.

À medida que a urbanização avançava criando novas paisagens, ela levou consigo uma série de novas assembleias (Tsing, 2022). Para a composição do presente relato precisei conversar com antigos moradores da vila do Xique-Xique, homens e mulheres que outrora foram agricultores e hoje, muitos deles, se encontram aposentados. Os filhos desses agricultores estudaram comigo na escola pública municipal do sítio Xicuru, e hoje, assim como eu, eles abandonaram a vida no campo e se dedicaram a empregos urbanizados.

A área do Xique-Xique tornou-se urbana. A paisagem passou por uma série de alterações provocadas pela ação humana, as vivências mais que humanas que ali se estabeleciam passaram por uma série de adaptações. Alguns dos seres vivos que outrora fizeram parte de uma paisagem rural ainda hoje estão lá, ainda teimam em sobreviver e o fazem junto a uma paisagem feral (Tsing, 2019). O “feral” é, segundo Tsing (2019, p. 14), aquilo que está na relação com os humanos e suas humanidades, mas foge de seus controles, ele está contido nas relações não projetadas dos agentes mais que humanos às infraestruturas humanas. Um exemplo de paisagem feral pode ser encontrado na obra de Tsing (2022), quando a autora se debruça sobre os matsutake, cogumelos que só crescem em um espaço criado pelo humano, mas que fogem de seu controle, que depende da contaminação humana.

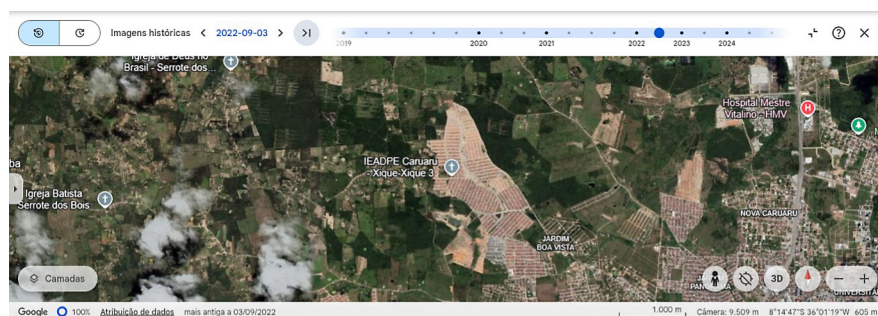


Figura 2. Xique-Xique em 2022: na área central da imagem encontra-se o bairro do Xique-Xique. Fonte: Google Earth, com dados de Maxar Technologies.

Enquanto comunidade rural, Xique-Xique possuía questões próprias de uma interação com uma humanidade imersa em questões ligadas ao roçado, à pecuária e a tantos outros modos de existência. A comunidade em questão sobrevivia da agricultura (nos meses de chuva) e da pecuária (nos meses de seca), e, como

é próprio do agreste pernambucano, os pequenos produtores rurais criavam pequenos açudes (represas de água feitas a partir da escavação do solo, tendo suas paredes revestidas com argila e sedimentos orgânicos encontrados na caatinga) para reter água das chuvas. Assim, tanto humanos quanto mais que humanos tinham acesso a uma água limpa nos meses de seca.²

Alguns desses açudes eram usados para a piscicultura e para o lazer humano. Em suas margens plantas aquáticas e semiaquáticas cresciam em pleno agreste pernambucano, em áreas geográficas muito afastadas de rios e efluentes. Era comum, lembram meus interlocutores, encontrar garças vaqueiras comendo alevinos e pequenos anfíbios. Havia nesses redutos assembleias e encontros em que a vida multiespécie florescia. Os humanos criavam os açudes, faziam sua manutenção, usavam das águas para criação dos roçados, dos animais de corte e de peixes, mas, em igual medida, criavam encontros impensados por eles. Os mesmos açudes tão úteis para os humanos eram berçário para aves que ali criavam seus ninhos; nas estações de chuva os sapos vinham e ali procriavam, as garças pegavam sua comida, as baratas d'água faziam suas caçadas, e havia ali uma assembleia que também era feral, que também dependia da interação com o humano, mas que fugia de seu controle. E talvez uma das espécies que melhor acompanhou o humano em suas finalidades e ruínas foi o sapo-cururu.

Os sapos-cururus (*Rhinella marina*) são anfíbios que se adaptaram à perturbação humana. Sem a presença humana esses sujeitos não teriam se tornado tão numerosos, isso porque o cururu encontra nos açudes dos humanos um berçário para sua reprodução, e na casa dos humanos, um abrigo de predadores naturais. Um de meus interlocutores certa vez me disse que seu amigo era teimoso igual cururu de banheiro, e, quando perguntei a ele o que essa expressão significava ele disse que tal pessoa é “cururu de banheiro”, pois é cabeça-dura e insistente, ele lembra que mesmo após ser expulso de um lugar várias vezes o sapo-cururu sempre acaba voltando. Essa frase serve para que pensemos não apenas que o humano aprendeu com o cururu, como o cururu está tão marcado no cotidiano dessas pessoas que já habita em seu imaginário; pode-se pensar

2 É importante salientar que os humanos não ingeriam a água desses reservatórios, o mais comum era que se construíssem cisternas que coletassem águas das chuvas e as estocassem para os meses de seca. Um de meus interlocutores me lembra que desde sua infância, e ele hoje tem mais de 60 anos, as pessoas no Xique-Xique possuíam reservatórios próprios, muitos deles abastecidos com caminhões-pipa.

ainda que o cururu achou na casa dos humanos um espaço de abrigo passando a interagir com essa casa. A casa do humano é tanto sua quanto é do cururu.

Para Tsing (2022), a perturbação humana cria dinâmicas únicas. Pensemos então com os humanos que habitavam o sítio Xique-Xique: para que haja água no verão é preciso criar represas que contenham água da chuva, uma vez que não há reservatórios naturais ou rios que cortem a região. Essa perturbação criou novas relações, ela trouxe consigo não apenas os humanos e suas espécies companheiras diletas (como bois, peixes, cabras e plantas consumíveis), mas também as espécies companheiras (como insetos, anfíbios, vírus, plantas aquáticas e outros). Essas espécies companheiras habitam junto às demais em relações ferais (Tsing, 2019). O açude mudou a paisagem trazendo água para onde antes havia seca, e, uma vez que foram criadas reservas de água, estas passaram a ser berçários de reprodução para os sapos, alguns insetos e toda sorte de vida aquática e semiaquática que cresce no entorno dos açudes.

As relações rurais do Xique-Xique se estabeleceram próximo aos reservatórios de água, paisagem ideal para o crescimento e desenvolvimento dos sapos, que veem nas construções humanas, sejam elas os açudes ou as casas, espaços proveitosos para fugir tanto de predadores naturais quanto dos meses mais quentes. Afinal, são os banheiros que abrigam os cururus nos meses de seca. Isso me leva a pensar que o “açude” não é uma relação dada, não é um ser autônomo que independe de suas interações, ele é uma paisagem laboriosa em que encontros e agentes multiespécies elaboram intrincadas relações de contaminação e contágio. O açude depende da chuva, do humano, dos bois, dos sapos, das libélulas e das rãs, assim como depende do milho, feijão, roçado e das demais formas de vida. O açude é um *devir*, é um feixe de relações e uma paisagem, é nele que encontramos sentido para muita coisa, ele não é uma relação que se finda em si mesma.

Para Tsing (2022) perturbação e dependência andam juntas, são condições para que haja vida. Para que os seres vivos existam eles precisam um do outro, e essa demanda gera sempre precariedade. A precariedade é a qualidade de dependência das relações estabelecidas. Em sua concepção Tsing (2022) afirma que nem mesmo o mais simples dos seres sobrevive sozinho, ele precisa de uma série de outros seres que por sua vez precisam de outros tantos para existirem. Viver em precariedade é viver em um mundo em que não se pode fazer nada isoladamente, tudo que é feito afeta outras formas de vida. E esse afetar, para a autora, cria a perturbação. A perturbação, como o nome sugere, é esse estado de movimento,

de criação de novas formas de interação, não há nas relações multiespécies nenhuma concepção que implique quietude ou algo dado com finito, a precariedade gera sempre novas assembleias, pois ela acompanha os seres que dela participam.

Para a construção do bairro Xique-Xique açudes foram soterrados, espécies que viviam em dependência do açude morreram, se mudaram ou se adaptaram a suas novas formas de assembleia. O espaço territorial da comunidade rural mudou, e, assim como os humanos se adaptaram às mudanças criadas com as relações urbanas, os sapos também o fizeram.

Sejam feitos de carne e ossos, ou de cerâmica (ver Figura 4), os sapos são parte daquilo que Mãe Edna chama de fundamento. O fundamento pode ser traduzido como a essência sagrada, energia viva que pode ser manipulada para que através dela o humano consiga resultados por ele esperados. A pombagira da mãe de santo, Maria Padilha, possui não apenas um, mas dois sapos, um deles tornou-se parte das relações de Padilha através da feitura, isto é, ele passou a ser quem é através de um processo de sacralização de sua materialidade. Para Rabelo (2014) feitura diz respeito a uma série de relações que se materializam e se atualizam com o rito religioso, um filho de santo que “faz” seu orixá está materializando os laços estabelecidos entre o sujeito e o seu orixá; o sapo da Padilha é feito em igual medida, ele torna-se a materialidade de laços estabelecidos entre o agente mais que humano e a entidade. Nesse caso estamos falando que o ser a ser feito é um sapo e, ao ser “feito”, ele deixa de ser meramente um objeto de cerâmica e torna-se também um ser vivo e parte de relações complexas estabelecidas com a própria Maria Padilha.



Figura 3. Frederico e a folha de mamona. Foto: Hugo Wesley Oliveira Silva.

O sapo de cerâmica é, assim como a Padilha, um ser vivente alimentado com ejes (sangue) animal, vegetal e mineral, ele nasceu das relações da entidade com os sapos e a baixa magia, ele é ao mesmo tempo a coisa material encarnada na peça de cerâmica e a relação que se atualiza com a prática. Já o outro sapo, este de carne e osso, voluntariamente chegou ao terreiro e passou a “tomar conta” (cuidar) do caldeirão de magias de Padilha. Tornando-se um sapo de Padilha não por feitura, mas por proximidade.

O sapo de cerâmica foi feito a pedido de Padilha e vive em seu próprio ibá (recipiente redondo feito de barro cozido), mas não possui nome; já o sapo que se afeiçoou à entidade e passou a cuidar de suas magias foi chamado de Frederico. Cada um apresenta dinâmicas únicas, o sapo do ibá para comer precisa de fogo, ejé (sangue), folhas de mamona, dendê, cachaça e outros fundamentos. Já Frederico rouba a ração da Luna, a cachorra de Pai Paulo, ele demanda escon-

derijo entre os ibás dos exus, demandas um espaço frio e úmido, seu lugar preferido é embaixo da pia do barracão. Foi Frederico quem primeiro mostrou que a urbanização do Xique-Xique não pôs fim às relações que havia no sítio, foi ele quem lembrou a mim que não apenas havia ali uma comunidade rural, mas também que os seres mais que humanos não pararam no tempo e no espaço, eles seguem fazendo relações, atualizando-se, vivendo com os humanos.



Figura 4. O sapo de Padilha.
Foto: Hugo Wesley Oliveira Silva.

O “cururu de banheiro”, como foi apresentado pelas pessoas com quem conversei e que outrora eram moradores da comunidade rural, logo tornou-se, para mim, o “cururu de terreiro”, e para alguns dos membros do ilê, o cururu é tão parte do terreiro quanto os humanos. Ele e Padilha se escolheram e cuidam um do outro. Adaptando-se ao meio urbano, Frederico lembrou a mim que o terreiro é um ser em relação, tanto quanto eram os açudes. Em minha interpretação, a presença de Frederico implica que mesmo as vidas outrora rurais seguem vivas e presentes nessa transição do rural para o urbano. O cururu de terreiro me conta que é possível adaptar-se às ruínas e sobreviver em novas formas de assembleia e precariedade. Frederico é um ser feral que se adaptou às casas e aos humanos, que precisou mover-se para continuar no mesmo lugar, ele acompanhou a paisagem em suas mudanças de zona rural para urbana, que viu o bairro crescer ao seu entorno e viu-se em meio a uma nova forma de viver.

Mas e aqueles que dependem das ruínas urbanas? Os cururus se adaptaram à transição da vida em questões rurais tanto quanto aprenderam com a vida em questões urbanas, mas existem agentes que precisam da urbanidade para sobreviver. Aqui entram as mamonas, agentes mais que humanos que fazem assembleia com o terreiro; assim como Frederico, fogem da lógica de produção do capital, e, diferentemente do cururu, elas são próprias de uma paisagem urbana. As mamonas acompanham o movimento da vida urbana e com isso acompanham as ruínas produzidas pelo capitalismo.

As ruínas e a construção civil: coletando folhas de mamona

Certa vez me juntei a meus amigos e interlocutores do terreiro para procurar folhas de mamona. Embora a mamona pertença aos domínios dos orixás ligados à morte, é com os agentes espirituais da quimbanda (religião afro-brasileira que concentra suas atividades no culto de guias espirituais dentre os quais se destacam os exus e pombagiras – é importante destacar que o Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã pratica mais de uma confissão religiosa; em suas relações, jurema sagrada, quimbanda e candomblé são celebrados) que a mamona ganha destaque em Caruaru. Seu uso é múltiplo, a folha da mamona (*ewe lará*) pode ser usada para enrolar ebós, se macerada ela pode ser usada em banhos de limpeza, quando seca passa a ser usada em pós mágicos, ou, ainda, se estendidas sobre o

chão elas formam a “mesa” (local onde os animais serão sacrificados). Parte de alguns *fundamentos*, mamona é folha de caminho, de trânsito e comunicação. Seu poder não necessariamente está contido nela, mas em sua habilidade de transitar, de transportar aquilo que é do humano para aquilo que não é humano, está na sua capacidade de comunicação.

Na Figura 3 podemos ver não só Frederico como também uma folha de mamona, sob ela está um acaçá (bolinho) de milho amarelo. Muito embora a fotografia não tenha sido pensada com esse fim, ela me ajudou a pensar como esses dois agentes se encontram com o terreiro e como esse passou a acolher os dois e estabelecer uma dependência com eles.

Quando perguntei a Pai Paulo onde encontrar mamona, ele me disse para procurar em terrenos baldios. O abandono é uma relação proveitosa para que a mamona prospere, ao longo dos meses em que estive vivendo junto ao terreiro percebi que a mamona prospera nas ruínas criadas pela humanidade, e assim como os açudes foram importantes para os cururus, os terrenos baldios o eram para as mamonas. O pé de mamona não é uma espécie vegetal cultivada na cida-

de, ela cresce “espontaneamente”, em espaços de intensa interação com as humanidades, ela torna-se presente nessas paisagens altamente contaminadas por nós, humanos. Para buscar as mamonas não precisamos ir longe do terreiro, bastava saber onde havia resíduos de construções ou terrenos baldios. As mamonas, nesse contexto urbanizado, são agentes que comunicam as ruínas do capitalismo, são elas que denunciam o descaso da construção civil.



Figura 5. Mamoeiro e escombros.
Foto: Hugo Wesley Oliveira Silva.

É preciso que lembremos que muitas das interações entre humano e mais que humanos não necessariamente são nocivas ou benéficas para ambas as partes. As relações existem fora dessa lógica de boa ou má relação, ao abordar sobre as “ruínas do capitalismo” Tsing (2019) está referindo-se não a uma nocividade humana sobre outras formas de existência, mas à perda de diversidade, está referindo-se a regimes escalonáveis em que um único agente monopoliza a polifonia da vida. Assim como a autora, quando menciono as ruínas do capitalismo, não estou necessariamente dizendo que a humanidade é boa ou má com seus interlocutores e espécies companheiras, mas dizendo que nós nos elegemos como agente de monopólio do poder, e a diversidade cada vez mais diminuta se torna refém de nossas vontades. Existem muitos exemplos de como a interação com a humanidade criou novas formas complexas e de rica interação mais que humanas, dentre essas interações destacam-se a formação de paisagens como as florestas *satoyama*, no Japão, e mesmo a floresta amazônica (Balée, 2008).

Os terrenos baldios abrigam aquilo que queremos “descartar”. Os córregos formados por efluentes não tratados são exemplos dessas ruínas em contextos urbanos, próximos à realidade de quase todos os municípios brasileiros, um lembrete de que já vivemos em meio às ruínas e ainda assim prosperamos. Isso não significa que nós não possamos repensar nossas relações com as ruínas, muito pelo contrário, devemos ocupá-las, precisamos estar cientes de que aquilo que se manifesta diante de nós é fruto de nossas ações e que são os agentes mais que humanos que nos ensinam como devemos ocupar as ruínas por nós criadas, seja essa criação consciente ou não (Tsing, 2019, p. 87).

Mas, afinal, como a mamona chegou no Xique-Xique? Os sapos se movem por vontade própria, são capazes de ir e vir quando querem, mas e a mamona, o que a levou a ser uma unanimidade nos terrenos baldios? As respostas dessas perguntas surgiram de forma um tanto quanto inesperada; ao conversar com o pedreiro que estava reformando um apartamento em meu prédio este se queixou da qualidade do material comprado para a reforma, ele disse que os donos da reforma, em sua sovinice, compraram areia das margens dos rios e esta vinha cheia de sementes (dentre elas a mamona), pedaços de madeira, barro e outros resíduos orgânicos. Foi a partir dessa conversa que passei a perseguir a relação entre os rios e a mamona.

Caruaru é cortada pelo rio Ipojuca, que em 2010 foi eleito o terceiro rio mais poluído do país (Plano [...], 2010), e seus efluentes. Esses efluentes, por sua vez,

não possuem um nascedouro mineral, eles são formados pelo esgotamento doméstico que sem o tratamento adequado escorre pela cidade criando novas paisagens e assembleias multiespécies até desaguar no rio Ipojuca. As margens desses córregos possuem solo fértil para o crescimento de espécies vegetais e seus companheiros mais que humanos. E um desses agentes é a mamona, que não apenas cresce nas margens dos córregos, como também depende deles para dissipar suas sementes.

Silva (2005) nos lembra que tanto folhas quanto as flores e sementes da mamona são tóxicas para mamíferos, aves e insetos e o sucesso de sua reprodução depende dos ventos. E, uma vez que as mamonas, idealmente, precisam de água em abundância para crescer, elas encontram nas margens dos córregos que cortam as periferias espaços de profícuo crescimento. As sementes, por sua vez, são levadas pelas águas do córrego junto a outros sedimentos e lá germinam às margens do córrego. Todavia, em determinados trechos esses sedimentos ricos em matéria orgânica e mineral formam bolsões de areia, e essa areia é retirada dos leitos dos rios para ser usada na construção civil, assim a mamona que cresceria apenas nas margens dos rios é espalhada pela cidade. “Areia lavada” é o termo corrente usado por trabalhadores da construção civil para definir os sedimentos de solo que foram levados pelas águas e formam esses bolsões. Muito usada na construção civil, esse tipo de material pode ser utilizado na alvenaria e em alguns tipos de acabamento fino. Faz-se importante lembrar que, quando comprado de um fornecedor legalizado, esse material mais que triplica de preço, o que por sua vez acaba por favorecer um comércio ilegal que alimenta o setor mais popular da construção civil na cidade. São justamente as camadas mais pobres da população urbana que fazem o descarte dos rejeitos da construção civil em áreas impróprias; para seu manejo a área lavada precisa ser peneirada, e os resíduos resultantes desse processo são descartados em terrenos baldios próximos à construção. E, aqui temos uma relação tensa não apenas porque esse tipo de material é retirado de córregos formados por efluentes não tratados, como também há uma ilegalidade em sua comercialização. E, com as margens dos córregos cada vez mais fundas, devido à extração ilegal da areia, mais a intervenção humana atua na calcificação de sua própria ruína, capitalizando-a.

Em minha busca por compreender de onde vinham as areias usadas na construção civil conversei com alguns donos de loja de material de construção. Estes agentes quase nunca eram claros ao dizer de onde vinha o material que vendiam,

mas sempre acusavam um ou outro concorrente de vender areia retirada do rio Ipojuca, e que sua areia era mais cara por ser retirada de um lugar mais seguro, apesar de nunca ser esclarecido que lugar é esse. Sendo transportados ilegalmente das margens dos córregos até outras áreas urbanas periféricas, os agentes que cresceriam nessas assembleias são espalhados pela cidade junto à humanidade e sua construção civil. Lá, após um processo de manejo e preparo da areia, os rejeitos (pedaços de galhos, restos de móveis, pedaços de madeira, barro, sementes da mamona, etc.) são comumente descartados em terrenos baldios. O descarte incorreto desse material faz com que as sementes que outrora germinaram próximo ao leito dos córregos agora cresçam nas periferias urbanas. Com isso vemos que não apenas a mamona adaptou-se às ruínas criadas pelas humanidades, como ela também se tornou uma espécie companheira das ruínas e por consequência também da construção civil no município. A folha de Exu é próspera, se adapta a solos ácidos e secos, ela se reproduz e deixa na terra suas sementes. Assim, no início das estações chuvosas é possível encontrar mamona crescendo em meio aos escombros, basta que o solo fique úmido e lá está ela.

Mancuso (2022) fala da incrível viagem das plantas, nos ensinando que um ser pode ser muitos, dividindo-se, multiplicando, crescendo e brotando aqui e acolá. Em seus relatos o pesquisador nos traz uma proveitosa reflexão sobre esse mover-se das plantas. Diferentemente de nós humanos que acreditamos que nos movemos como se fôssemos livres de nossas malhas, como diria Ingold (2015), as plantas se movem com as malhas, as levando, as criando e por elas sendo criadas. Diante disso, posso dizer que a mamona se move com a terra, que por sua vez se move com o humano. O movimento é sem sombra de dúvidas um dos caminhos por onde podemos espiar como a nossa presença compõe mundos que nos tocam. No terreiro é preciso mover-se e buscar a mamona, mamona essa que se movimenta, que cresce e aparece onde antes não havia nada além de escombros, que cria uma nova paisagem em suas assembleias.

A mamona aprendeu a crescer com a ruína e o terreiro aprendeu com a mamona que a ruína pode ser benéfica. O terreiro me mostra como tirar proveito das paisagens ferais que crescem com as urbanidades, ele me mostrou novas formas de habitar um mundo marcado pelo avançar da urbanização desenfreada, uma paisagem criada sem levar em consideração as vidas que ali existiam anteriormente. Seja com a caçada às mamonas ou na aventura com os sapos, aprendi que o terreiro cria outras possibilidades de encarar relações que outrora

eu julguei ser triviais; vidas multiespécies que demonstram como o excepcionalismo humano não é capaz de explicar tudo aquilo que envolve o humano. O terreiro e suas relações mais que humanas ensinam como viver com a ruína sem negá-la, mas a acolhendo, a responsabilizando e tomando consciência de suas limitações.

(In)conclusão: o que aprendi com sapos e mamonas

Um terreiro é um ser vivo em movimento. No presente estudo saí do terreiro para entender suas relações. No começo de minhas pesquisas me via intrigado, pois queria focar apenas naquilo que compunha o que eu via e aprendia, mas logo fui percebendo que apesar de ser meu ponto de partida ser o terreiro, ele me apresentava uma série de provocações que me levavam para fora de suas dependências, me introduzindo a uma paisagem em que a urbanidade se faz presente. Foi perseguindo os agentes mais que humanos que pude entender a dimensão da vida de um terreiro, como ele se insere em uma paisagem não planejada, como ele acolhe vidas e para elas encontra funcionalidades.

Foi olhando para os sapos e as mamonas que aprendi a reconhecer a importância da feralidade na vida urbana contemporânea, e, sobretudo, foi com esses agentes que pude aprender sobre viver com as ruínas, não as negando, mas as engajando em minha própria vida. Isso implica uma compreensão de que não basta tomar ciência de que os sapos não foram extintos com a urbanização ou que as mamonas crescem as margens dos rios, é preciso provocar essas vidas, entender o que elas trazem sobre suas histórias e como integrá-las em minhas experiências, e para isso o terreiro é um interlocutor exemplar.

Diante do que ficou exposto no presente estudo, pode-se concluir que o terreiro acolhe temporalidades, espécies e geografias distintas que o cruzam, permeiam e o movem. Os agentes de uma paisagem rural se encontram com os agentes de uma urbanidade não planejada, e ambos se encontram nas ruínas da humanidade, habitantes de uma mesma terra que se cruzam em noções distintas de um mesmo mundo. Assim, pode-se concluir que o terreiro é parte de uma paisagem relacional. Ele é fruto de um processo de formação material e simbólica que traz consigo a historicidade de uma série de relações entre materialidades, religiosidades e outras formas de interação mais que humanas.

Referências

- ARAÚJO, P. C. *Candomblé sem sangue?: pensamento ecológico contemporâneo e transformações rituais nas religiões afro-brasileiras*. Curitiba: Appris, 2019.
- BALÉE, W. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 9-23, 2008.
- BELLACASA, M. P. de la. “Nothing comes without its world”: thinking with care. *The Sociological Review*, [s. l.], v. 60, n. 2, p. 195-216, 2012.
- DESPRET, V. *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu, 2021.
- FERNANDEZ, A. C. F.; BERCK, D. E.; OLIVEIRA, R. R. de. A caça em uma floresta urbana: integrando pessoas, animais e paisagem. In: BEVILAQUA, C. B.; VELDEN, F. V. (org.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Editora UFPR, 2016. p. 143-164.
- HARAWAY, D. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARAWAY, D. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu, 2022.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MANCUSO, S. *A incrível viagem das plantas*. São Paulo: Ubu, 2022.
- PLANO hidroambiental da bacia hidrográfica do rio Ipojuca: tomo I: diagnóstico hidroambiental: volume 03/03. Recife: SRH, 2010.
- RABELO, M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- SILVA, H. W. O. Quando tudo é terra. In: MONTEIRO, A. et al. (org.). *Nem tudo o que há no mundo*. Caruaru: Arrelique, 2023a. v. 3, p. 85-96.
- SILVA, H. W. O. De padrinho a juremeiro: breve percurso histórico da jurema sagrada em Caruaru. *Revista Patrimônio e Memória*, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 65-82, 2023b.
- SILVA, S. D. dos A. *A cultura da mamona na região de clima temperado: informações preliminares*. Pelotas: Embrapa Clima Temperado, 2005. (Documentos, 149).
- STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Ubu, 2017.

TSING, A. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha: revista de antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: Mil Folhas, 2019.

TSING, A. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1, 2022.

Recebido: 18/01/2024 Aceito: 15/08/2024 | Received: 1/18/2024 Accepted: 8/15/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“Quando Mulambo caminhar, é que alguma coisa vai fazer”: encruzilhada, movimentos e *acertos*

**“When Mulambo walks, something is about to happen”:
crossroads, movements and deals**

Humberto Manoel de Santana Jr.¹

<https://orcid.org/0000-0001-9678-8549>

santanajrhumberto@gmail.com

¹ Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca –
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Em pós-doutoramento (bolsista Capes-PDPG-POSDOC)

Resumo

Este artigo surgiu de uma etnografia que buscou compreender a relação das pombogiras com as pessoas através da noção do *acerto*, enquanto conceito do próprio campo. Essa etnografia foi possível, a partir do encontro com Dona Padilha, Dona Mulambo, Dona Maria e Dona Sete Saias nas *giras*. Esta pesquisa é, também, um *acerto* construído com as pombogiras, em que foi necessário compreender os seus conceitos como expressão de mundos para mudar a perspectiva e ser encontrado pelos movimentos. Nesse processo de conhecer mais o pensamento das pombogiras, foi se estabelecendo um processo de conhecimento da importância da composição de cada espírito encarnado, a partir desse encontro. Para compreender o pensamento das pombogiras foi preciso encontrar e ser encontrado por elas, sendo assim, parte dessa composição.

Palavras-chave: pombogira; composições; territórios em confluência; povo da rua.

Abstract

This article arose from an ethnography that sought to understand the relationship between pombogiras and people through the notion of a deal, as a concept of the field itself. This ethnography was made possible through meetings with Dona Padilha, Dona Mulambo, Dona Maria and Dona Sete Saias at the sessions. This research is also an agreement elaborated with the pombogiras, in which it was necessary to understand their concepts as an expression of worlds in order to change perspective and be reached by the movements. In this process of getting to know more about the pombogiras' thinking, a process of understanding the importance of the composition of each incarnate spirit was established from this encounter onwards. In order to understand the thoughts of the pombogiras, it was necessary to meet them and be met by them, thus becoming part of this composition.

Keywords: pombogira; compositions; territories in confluence; street people.

Foi Bento de Olívia quem me falou,
assim, de repente, quando o galo cantou:
– Moço, essas mulheres não se enfeitam sem mariwo,
elas te cegam só num olhar.
– O que mais por dizer, Seo Bento?
– Moço, essas mulheres não dançam sem o torso,
elas te queimam é com a ponta dos cabelos.
– O que mais por dizer, Seo Bento?
– Moço, essas mulheres não riem sem que a boca esteja pintada,
elas te fulminam só num abrir de lábios.
– E se tiverem tudo o que enfeitar, dançar e sorrir,
o que há, ainda, por dizer, Seo Bento?
– Aí, meu filho, o universo inteiro, enfeitado, gira!

Wesley Correia

Este artigo¹ surgiu de uma etnografia que buscou compreender a relação das pombogiras com as pessoas através da noção do *acerto*,² enquanto conceito do próprio campo. Através dos *acertos* foi possível compreender, também, a importância da *gira*³ para o transmutar das energias, pois energia⁴ parada pode acarretar sérios

1 Este artigo é um desenvolvimento de parte dos argumentos apresentados em minha tese de doutorado defendida na Unicamp em 2021, para qual recebi apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Para a redação deste artigo, contei com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais através da Bolsa de Pós-Doutorado Estratégico (PDPG-POSDOC). Aproveito para agradecer a leitura atenta de Gustavo Cantisani e Cristina Giorgi com os seus comentários e contribuições que possibilitaram a melhora do texto. Agradeço à Daniela Tonelli Manica, bem como aos colegas do Labirinto/Unicamp pelas importantes trocas. Agradeço também as contribuições de Marcio Goldman e os demais colegas do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi). Por fim, agradeço também aos pareceristas da revista *Horizontes Antropológicos* pelas recomendações e generosas sugestões que contribuíram para o aperfeiçoamento do artigo.

2 Os conceitos próprios do campo serão utilizados em itálico.

3 Cerimônia ritual de chamada das pombogiras onde elas dançam, cantam e fazem consultas. Esse é um momento ritual em que as pombogiras *vem em terra* para cantar, dar consulta e construir os *acertos*. Geralmente elas *vêm em terra* e chamam outros exus e pombogiras para compor a *gira*.

4 “Energia” é um termo muito utilizado pelas pombogiras, é uma espécie de força entre o espiritual e que precisa seguir em movimento, circulando. Por exemplo, quando cruzamos braços ou pernas, a pombogira: “Deixa a energia se movimentar. Não crie obstáculos.”

problemas. Esta etnografia é, também, um *acerto* construído com as pombogiras, em que foi necessário compreender os seus conceitos como expressão de mundos para mudar a perspectiva e ser encontrado pelos movimentos. Nesse processo de conhecer mais o pensamento das pombogiras, foi se estabelecendo um processo de conhecimento da importância da composição de cada espírito encarnado, a partir desse encontro. Este artigo busca não só compreender esses movimentos, como também encontrar e ser encontrado na encruzilhada, a partir da perspectiva das pombogiras, sendo parte dessa composição.

Pela perspectiva das pombogiras, o corpo é retirado da referência em favor do deslocamento que torna possível a presença do espírito, pois é o movimento entre o lado espiritual e o encarnado que possibilita que os espíritos encarnem. Nessa troca o movimento próprio dos espíritos se torna referência e as pessoas são espíritos encarnados. É também pelo movimento do lado espiritual para o encarnado que Dona Maria, Dona Padilha, Dona Mulambo e Dona Sete Saias podem *vim em terra*.

É importante ressaltar que, a ênfase no movimento entre o espiritual e o encarnado acontece, também, devido à etnografia ter sido construída com as pombogiras, exus, e não com os sacerdotes. Por se tratar de um acompanhamento das *giras*, eram as entidades que estavam presentes reforçando esse movimento do espiritual para o encarnado e do encarnado para o espiritual. É importante deixar essa informação evidente, se faz para não confundirmos o lado espiritual e o encarando como dois pontos estáticos, mas antes como encontros e movimentos. Dessa forma, até a denominação pombogira é utilizada a partir de um encontro com uma que me disse: “Eu não sou pombagira, sou pombogira.” Nesse momento percebi que nos seus pontos elas cantavam “pombogira” e não “pombagira”.

Antes de entrar numa encruzilhada é preciso pedir licença, pois lá tem moradora que pode abrir ou fechar os caminhos. Para realizar esta pesquisa foi preciso pedir licença e respeitar as pombogiras. Essa etnografia foi possível a partir do encontro com Dona Padilha, Dona Mulambo, Dona Maria e Dona Sete Saias nas *giras*. Dona Padilha e Dona Mulambo são entidades que *vêm em terra* no Doté⁵ Ricardo Ajibossu. Dona Maria *vem em terra* no babalorixá David Moura.

5 Título de sacerdote na nação de candomblé jeje. Popularmente conhecido como pai de santo, logo, seria Pai Ricardo.

Dona Sete Saias *vem em terra* no corpo da ialorixá Obadeyi Carolina Saraiva. As pombogiras são entidades que vêm para ajudar, trabalhar, uma vez que estão a serviço do orixá dos sacerdotes e da sacerdotisa. É importante ressaltar que todo orixá tem seus exus, e eles são seus mensageiros e a quantidade varia a partir da divindade a que estão ligados (Bastide, 1961).

Este texto é resultado de uma etnografia realizada entre maio de 2018 e março de 2020 entre Distrito Federal e o Rio de Janeiro. Antes de finalizar a tese ainda encontrei com Dona Maria para tirar algumas dúvidas sobre o que havia escrito. Foram nas *giras* na casa do babalorixá David Moura, antes mesmo de pensar em pesquisar sobre este tema, que conheci Dona Maria, que *vem em terra* no corpo do babalorixá. O Babá David Moura é filho de santo da ialorixá Fátima de Osonguian, do Ilê de São Bento. Sua casa se localizava na Pavuna, na cidade do Rio de Janeiro. Porém, agora, David Moura é o sacerdote do Ilê Axé Obá Ti Ogum, situado no bairro do Valverde, em Nova Iguaçu. Sobre ele, Dona Maria Mulambo deixava explícito que era o primeiro espírito a ocupar o corpo do babalorixá, mesmo antes dele ser iniciado.

Foi por intermédio de Dona Maria que encontrei Dona Maria Padilha no Centro das Culturas Afro-Brasileiras Ilê Axé Obalúwaiyé Azanssun, que é um terreiro de candomblé que tem o Doté Ricardo Ajibossu como sacerdote e é o local onde acontecem as *giras*. Doté Ricardo é da nação jeje mahin, filho de Gaiaku⁶ Vanderlúcia de Oxóssi, neto do finado Pai João D'Ogun, iniciado por Tata⁷ Fomutinho – Antônio Pinto de Oliveira, por sua vez, foi iniciado por Gaiaku Maria Angorense no hunkpame⁸ do Kwé Cejá Hundé. Segundo Doté Ricardo, com o passar do tempo alguns foram feitos no vodum⁹ e outros no orixá, mas ele é da nação jeje nagô, apesar de ter tomado obrigação no hunkpame do Kwé Cejá Hundé, em 2019, com Mãe Alaíde, atual *zeladora*¹⁰ do templo.

6 Cargo feminino no candomblé da nação jeje, semelhante à ialorixá no candomblé da nação ketu.

7 Título de sacerdote no candomblé da nação angola. Em português significa “pai” e é popularmente conhecido como pai de santo.

8 Templo de culto ao vodum.

9 Como são chamadas as divindades na nação jeje. Equivalente a orixá.

10 O termo “zelador(a)” é utilizado para fazer referência aos sacerdotes e sacerdotisas, que zelam pelas divindades e pelo terreiro que pertence a uma divindade.

Dona Sete Saias *vem em terra* na ialorixá Obadeyi Carolina Saraiva, filha de Mãe Marlene de Nanã do Ilê Ibiri Omim Asé Airá, que tem como sacerdotisa Mãe Maria de Osun. A *família de santo* da ialorixá Carolina é do Terreiro Cabocla Jurema. Dona Sete Saias é uma pombogira que mostra sua elegância ao caminhar e dançar, mas que, ao beber seu champanhe, prefere que seja direto da garrafa. Ela apresenta a sensualidade como um cartão de visita. Assim como as demais pombogiras que compõem essa etnografia, Dona Sete Saias se posiciona sempre exaltando a força da mulher. Tem uma leveza ao caminhar e valoriza que as pessoas enxerguem a beleza em cada um. Além de Dona Sete Saias, conheci Pai Joaquim, um preto velho que também *vem em terra* na ialorixá Carolina.

Dona Padilha é a pombogira que *vem em terra* no Doté Ricardo Ajibossu. Ela chega sem a necessidade de cantar seus pontos, geralmente em momento em que o doté conversa sentado na sua poltrona, chega de forma bem discreta com um simples movimento de corpo do doté, cuja cabeça balança e já é ela quem está presente. Dona Padilha é uma pombogira muito elegante e assim que chega começa a colocar suas joias enquanto conversa. É só ela chegar para que algum filho da casa pegue sua taça e seu champanhe. O champanhe sempre deve ser aberto com cuidado, pois ela não suporta desperdício. Preenche o antebraço com braceletes, escolhe seus brincos e, a depender do dia, um ou dois colares completam a composição. Acende, então, seus dois cigarros de filtro vermelho, bebe seu champanhe e começa a cantar seus pontos.

No centro,¹¹ igualmente, tive a oportunidade de conhecer Dona Maria Mulambo¹² que também *vem em terra* no Doté Ricardo. Ela também chega de forma discreta, com movimentos mais suaves, começa a se arrumar e logo providenciam sua cerveja. Depois, ela acende um cigarro de filtro branco, pois só fuma um cigarro por vez.

Por mais que tenha o mesmo nome de Dona Maria, não se trata da mesma pombogira. Esta é chamada de Dona Mulambo. Ela também chega sem a

11 “Centro” é o termo utilizado durante o trabalho de campo que é análogo a terreiro, roça, ilê.

12 Para diferenciar as duas Dona Maria Mulambo, utilizarei os nomes com os quais elas se identificam e pelos quais são chamadas. Dessa forma, a pombogira que *vem em terra* no corpo do Doté Ricardo será identificada como Dona Mulambo e a que *vem em terra* no corpo do babalorixá David será denominada Dona Maria.

necessidade de tocar atabaque e cantar seus pontos. Assim como Dona Maria, ela é bem elegante e extrovertida, mas apresenta algumas diferenças em sua personalidade. Elas mesmas deixam explícito que se trata de pombogiras diferentes. Não se diferenciam somente pelos nomes, mas também por toda uma composição que se evidencia no jeito e nos gestos. Dona Maria é mais agitada, gosta de cantar seus pontos e dançar bastante; além disso, gosta muito de licor e não gosta de cerveja. Dona Mulambo canta seus pontos de forma mais cadenciada, na maioria das vezes sentada, não dança muito e gosta de cerveja. Essas são as composições que permitem que as pombogiras se tornem visíveis para todos nas *giras*.

Para que a referência fosse deslocada do corpo para o movimento foi construída uma encruzilhada de pensamentos. Dona Padilha afirmava que se existimos é devido ao movimento do lado espiritual para o encarnado, sendo assim para elas: tudo é espiritual. Em suas palavras, “eu sou um espírito encarnado no meu cavalo. Assim como você também é um espírito encarnado. Eu sou do lado espiritual, mas estou aqui desse lado, através do meu cavalo.” O pensamento de Dona Padilha se encontra com a noção de que “espíritos são pontos de vista que encarnam corpos” (Anjos, 2006, p. 119), com a ideia de que somos vibrações de diferentes frequências (Lapoujade, 2017), construindo uma encruzilhada que coloca o movimento na referência.

O próprio corpo é uma encruzilhada em que o lado espiritual e encarnado se encontra, e assim a encruzilhada se apresenta como um meio de pensar da religiosidade afro-brasileira que aceita o diferente sem excluir a diferença (Anjos, 2006), tornando possível essas composições. José Carlos dos Anjos (2006) apresenta na sua etnografia o momento em que estava com os braços cruzados e foi avisado que precisava descruzá-los com o intuito de não obstruir as energias e permitir que elas se movimentassem. Desse modo, o corpo se apresenta enquanto essa comunicação, essa encruzilhada.

Os *acertos* são construídos na encruzilhada enquanto movimentos que geram movimentos e se criam a partir do encontro. No período em que eu procurava o terreiro para começar o trabalho de campo, encontrava com pombogiras e exus na rua. Sendo a rua território deles, e o bar um dos ambientes em que as pombogiras dizem que sempre estão presentes, percebi que elas já tinham me encontrado e a *gira* era só o encontro marcado. Como no dia 9 de agosto de 2018, quando encontrei com um vendedor de flores na 410 Norte, em um bar. Ele falou

comigo, disse que tinha me encontrado numa *gira* a qual tinha ido no dia 4 de agosto, em Sobradinho (DF). Ele falava e sorria. Na semana seguinte, o encontrei novamente. Ele não me reconheceu e disse que nunca tinha me visto. Sorriu, mas não da mesma forma como fez no nosso primeiro encontro, e disse: “Você encontrou foi com Seu Zé Pilintra, e não comigo.”

Os *acertos* são composições criativas em um mundo no qual tudo é feito e, portanto, são criações constantes com tensões que são próprias da relação entre o lado espiritual e o encarnado. Não é somente compreender que tudo é feito, mas, antes, que tudo é criado em composição. Assim como a noção de receita de Stengers (2015), o *acerto* não deve ser compreendido como algo geral, mas sim específico e construído a partir de uma composição própria.

O *acerto* é construído a partir de uma relação assimétrica entre o lado encarnado e o espiritual. Uma forma de composição que se constrói em meio às diferenças. Uma composição é uma confluência, em que as coisas se juntam, mas não se misturam (Santos, 2015), da ordem de uma construção de uma liga entre heterogêneos e não uma fusão (Stengers, 2015). É um pensamento em encruzilhada que aceita o diferente sem excluir a diferença (Anjos, 2008). A encruzilhada e a confluência seguem o mesmo caminho da liga entre heterogêneos, dado que não se baseiam em um respeito às diferenças, mas na necessidade de honrar as divergências. Honrar deve ser apreendido não no sentido de compreender uma particularidade do outro, mas antes como o que o outro faz ter importância, criando a possibilidade de pensar e sentir, sem sonhar em reduzir ao “mesmo” (Stengers, 2015, p. 139). Segundo Isabelle Stengers, honrar as divergências é uma proposição em que a verdade se deve à sua eficácia, pois são relacionadas à situação e não às pessoas (Stengers, 2015, p. 139). Dessa forma, o *acerto* se constrói numa confluência, numa encruzilhada enquanto uma liga de heterogêneos que não tolera e nem respeita as diferenças, mas se permite honrar as divergências (Stengers, 2015).

O *acerto* não se encerra na *gira*; ele continua e precisa ser renovado para manter o movimento, o vínculo e a confiança. Dona Maria afirmava a importância da confiança para o *acerto* e sempre lembrava antes de ir embora que o movimento do *acerto* continuava, e assim entoava seu ponto: “Quando Mulambo caminhar, é que alguma coisa vai fazer, olha que a estrada é longa e o caminho é grande. Ela trabalha pra vencer.”

O *acerto* era a forma com que as pombogiras e os Exus denominavam os acordos que construíam com fins pragmáticos de movimentação de energias, criando

a possibilidade de tirar os obstáculos do caminho. Dona Maria falava: “Vocês querem o milagre, mas não querem fazer a reza. Se não pode *cuidar de suas coisas*, pelo menos faça *acertos* com seu patrão.”¹³ Dona Padilha e Dona Mulambo também usavam essa denominação em momentos como os que Seu-Tranca Rua *estava em terra* e cantava: “Ô luar, ô luar, ele é dono da rua. Ô luar, ô luar, quem cometeu as suas falhas, peça perdão a Tranca Rua”. Nesses momentos a pombogira que *estivesse em terra* sinalizava: “Essa é a hora de fazer os *acertos* com Tranca Rua.”

Os *acertos* são construídos na encruzilhada, uma vez que ela é movimento, comunicação e pode se apresentar em qualquer lugar, fazendo da *gira* uma encruzilhada. Nessa encruzilhada foi possível não somente tirar o corpo da referência, como compreender que o corpo e a *gira* também são encruzilhadas.

A encruzilhada se apresenta também como um território em confluência. Aqui a noção de confluência utilizada é a do pensador Nego Bispo, em que “nem tudo que se junta se mistura” (Santos, 2015, p. 89). Ainda segundo Nego Bispo a confluência “rege também os processos provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (Santos, 2015, p. 89). Dessa forma, os *acertos* são parte da composição desses territórios em confluência.

“Arreda homem, que aí vem mulher”

Existem algumas etnografias em que as pombogiras são mais presentes, como por exemplo a de Jim Wafer (1991) e de Vânia Cardoso (2004). Jim Wafer (1991) relata as transações das pessoas com os espíritos, como são construídas as representações entre os lugares ocupados por essas entidades e a valorização desses locais e das suas características. A partir dessa etnografia, é possível ter contato com a interação entre os espíritos e as pessoas. As pombogiras vão surgindo na etnografia a partir das pessoas que Wafer vai conhecendo. É através das experiências das pessoas que as pombogiras são apresentadas. Para Wafer, as pombogiras e exus ganham vida a partir dos humanos cujos corpos habitam. Nessa tese a pombogira é apresentada a partir das pessoas, levando em consideração a relação que as pessoas constroem com ela.

13 Essa é a forma com que Dona Maria se refere ao orixá.

Vânia Cardoso (2004) traz a relação com a pombogira como prática de sociabilidade negra e analisa como suas narrativas implicam a resignificação da memória e experiência. As histórias são contadas pelas pessoas, mas também pelos espíritos, e, assim, Cardoso vai compreendendo e construindo um pouco das narrativas de pombogira. São histórias contadas no cotidiano que vão sendo parte da composição da relação entre as pessoas e os espíritos. Dessa forma, Vânia Cardoso (2004) nos apresenta a possibilidade de narrar um mundo marcado pela presença dos espíritos.

Para Wafer (1991), as pombogiras passam a existir a partir das pessoas que ele vai conhecendo no campo e de como aquela pessoa constrói essa relação. Na minha pesquisa, são as pessoas que passam a existir a partir da sua relação com as pombogiras. Não são os corpos que me levam aos espíritos, mas os espíritos que me levam aos corpos. Vânia Cardoso (2004) nos apresenta um pouco desse universo marcado pela presença dos espíritos. Diferente de Vânia Cardoso, compreendo esse universo como o movimento do espírito, o que faz com que os corpos sejam habitados. A partir do pensamento das pombogiras foi possível entender essa relação a partir do espírito e não do corpo. Dessa forma, as pessoas existem a partir de seus próprios espíritos, como parte dessa composição de movimentos entre o espiritual e o encarnado.

A contribuição dessas etnografias foi importante, mas foram os encontros com as próprias pombogiras que garantiram a mudança de perspectiva presente nesta pesquisa, tornando-se parte da encruzilhada. Foi em contato com as pombogiras e refletindo sobre o antropólogo em campo que percebi que para elas não era o antropólogo com quem elas se relacionavam, mas com a minha composição espiritual. Dona Maria me dizia que para que fosse possível compreender o que estava buscando para minha pesquisa, era preciso que entendesse tanto como são as relações com as pessoas quanto o pensamento e os aconselhamentos direcionados para mim. Dona Maria, Dona Mulambo, Dona Padilha e Dona Sete Saias sempre me lembravam que a partir da minha experiência com elas, enquanto composições espirituais que se encontram e se permitem ser encontradas, é que seria a melhor forma de compreender o pensamento delas. Seguindo esse caminho, esta pesquisa foi construída sempre as consultando para saber se esse era o jeito correto e respeitoso de escrever sobre o pensamento delas. A cada passo desta pesquisa, eu conversava com as pombogiras com o intuito de construir nessa etnografia não só o fragmento de

uma *gira*, mas um vínculo, um compromisso com o pensamento das próprias pombogiras.

A *gira* proporciona um encontro de relações assimétricas entre as pessoas e a pombogira, em que é preciso saber se comunicar para que os caminhos sejam abertos. Desencontro também é encontro na busca de equilíbrio para que os caminhos sejam abertos. O desequilíbrio é parte da composição do equilíbrio, sendo este um momento que no mesmo movimento se desequilibra. O equilíbrio não é conquistado de forma estática, é um constante movimento de equilibrar e desequilibrar. O equilíbrio é construído em movimento, sendo assim, não é estático, mas sim dinâmico.

O equilíbrio é um ponto de encontro em meio a composição de desequilíbrios; assim também é o encontro, um ponto de contato em meio a desencontros que se compõem. O encontro é, antes de tudo, uma composição de desencontros. O que não quer dizer que sejam opostos, mas partes que se complementam nessa composição. Encontro e desencontro devem ser percebidos como ações e, mais ainda, como movimentos. Para que o encontro seja possível é preciso se permitir ser parte dele. Mesmo quando não se permite ser parte do encontro, é pelo desencontro que se entra nessa composição.

Assim sendo, os caminhos para iniciar a pesquisa foram repletos de desencontros. Muitos deles aconteceram por eu não me permitir ser parte da composição. Aconteceram encontros que não foram identificados e somente depois que percebi o que estava acontecendo. A mudança de cidade, juntamente com a ansiedade de encontrar logo um local para realizar o trabalho de campo com o *povo da rua*, não me deixou perceber que já estava sendo encontrado por eles. Não conseguia identificar os encontros que estavam acontecendo e seguia à procura do campo. Os encontros que permitiram a possibilidade de chegar ao Centro das Culturas Afro-Brasileiras Ilê Axé Obalúwaiyé Azanssun, do Doté Ricardo foram se apresentando como uma composição de muitos desencontros, isso porque foi preciso compreender o que de fato significa dizer que as pombogiras e os exus são o *povo da rua*. Dona Maria já tinha me avisado que eu precisava ficar atento, porque eles aparecem em vários lugares e os recados são dados de várias formas. É importante ressaltar que o *povo da rua* é, então, conhecido por aparecer quando e onde deseja, e por ter a capacidade de interferir de maneira inesperada e temida, por isso são chamados para *abrir os caminhos*, resolvendo problemas difíceis (Cardoso, 2007).

Antes de iniciar a procura do local para realizar o trabalho de campo, em Brasília, aproveitei uma ida ao Rio de Janeiro para participar da *gira* de Dona Maria. Cheguei cedo, como era de costume. Fizemos a limpeza do quarto de Dona Maria e da área ao ar livre dentro do terreno em que se realiza a *gira*. Todos os preparativos espirituais para dar início à *gira* são finalizados e o portão é aberto.

Começamos a tocar e cantar para chamá-la. Dona Maria começou a dar o ar da graça. Era possível sentir uma energia nova, o ambiente começava a esquentar. O babalorixá seguia meio tonto e em alguns momentos colocava as mãos na cintura e começava a sorrir, mas logo ele retomava o sentido do corpo. Era um desequilíbrio de um corpo que procurava equilíbrio entre os lados espiritual e encarnado. Era um jogo de sedução que fazia do contato entre os espíritos a construção de uma linda dança em meio à encruzilhada que se apresentava no corpo do sacerdote. A dança seguia. O sacerdote e a pombogira rodavam, balançavam e ele colocava a mão na cabeça como sinal de que retomava o sentido do corpo. Dona Maria seguiu a irradiar¹⁴ o babalorixá. Era possível sentir e ver sua presença quando colocava as mãos na cintura, ensaiava uma gargalhada e começava a dançar, mas em alguns momentos o babalorixá retomava. Era uma espécie de dança acompanhada que se fazia num único corpo físico, mas na qual dois espíritos o ocupavam ao mesmo tempo, num bailar leve, circular e com aparência de passos em falso, como se à procura de equilíbrio. Eram dois espíritos no mesmo corpo e o equilíbrio se apresentava como momentos em que ambos se encontravam na dança.

Enquanto os pontos eram tocados e cantados, Dona Maria aos poucos ia se mostrando. Começava a sorrir e seduzir com seus encantos. Ela colocava as mãos na cintura, balançava o quadril e seguia num sorriso em harmonia com a dança, fazendo do seu gestual um jogo de sedução não somente para quem vê, mas para Dona Maria e o babalorixá que ocupavam o mesmo corpo. Ela dançava, rodava e parava em frente aos atabaques com as mãos na cintura e sorrindo.

Lembro algumas vezes em que ela parava em frente aos atabaques com a mão na cintura, batendo o pé, em um movimento de quem desafiava: sim, vão conseguir ou não me chamar? Mas dessa vez foi diferente, ela parava na frente do atabaque como um convite ao flerte, como forma de jogar seu charme, nos

14 Aproximação da entidade na pessoa sem estar completamente encarnada.

seduzir e nos colocar ainda mais em contato com ela. Se direcionava para os atabaques, colocava as mãos na cintura, balançava os quadris e sorria como um convite de boas-vindas que buscávamos retribuir tocando com mais energia ainda e aumentando a intensidade dos pontos para animar os participantes da *gira*. Ela seguia rodando, dançando, irradiando o babalorixá e voltava a ficar na frente dos atabaques. Sorria com um sorriso de conquista, como o de quem aceita o convite proposto por um jogo de sedução mútuo. No instante em que as pessoas começaram a cantar com mais força, Dona Maria foi se tornando ainda mais presente, fincou os pés no chão, começou a tremer intensamente, até que caiu de joelhos em frente ao seu assentamento¹⁵ dando uma gargalhada. Na sua chegada ela disse: “Meu cavalo¹⁶ não quer me chamar, não quer que eu venha, mas eu venho. Vim para trabalhar.”

A dança que acontece para a chegada de Dona Maria é realizada em um único corpo físico e, nesses momentos, o jogo de sedução faz parte da construção dos *acertos* que já começam a ser construídos. É mais que um balé, é como um samba de gafieira em que dois espíritos dançam ocupando o mesmo território, mas que estão em contato compondo outro corpo. É uma gafieira construída através do contato-improvisação, onde os espíritos vão se tocando e tentando cada um exercer sua força dentro do mesmo corpo. É uma dança que faz do corpo do sacerdote uma encruzilhada entre os lados espiritual e encarnado.

Dona Maria, então, chegou na *gira* e com a ajuda de uma das pessoas vestiu sua roupa. Começou a cantar os pontos e se direcionar para alguns presentes, já dando início às suas consultas através dos sotaques.¹⁷ Dona Maria começou a soltar os sotaques e disse: “A consulta já começa com os sotaques, o ogã¹⁸

15 Grupo de objetos onde a entidade ou orixá são assentados, tornando-se seu corpo. No candomblé os orixás, bem como as pombogiras e exus, são assentados, uma forma de fixá-los em objetos que serão então seus assentamentos. O assentamento se torna uma composição entre o lado espiritual e o encarnado onde é possível ativar a presença da pombogira.

16 Pessoa cujo a entidade ocupa o corpo, matéria.

17 “Sotaque” é uma expressão muito comum em Salvador, sendo uma forma de falar uma indireta para alguém presente, que nem todos vão compreender, mas certamente a pessoa para quem é direcionada vai entender. O sotaque é muito utilizado pelas pombogiras. Para melhor compreensão do uso do sotaque, ver Lopes (2012).

18 Título e cargo masculino atribuído a quem deve proteger e auxiliar o terreiro. Dentre as suas funções está a de tocar atabaque para chamar as entidades.

da Bahia¹⁹ sabe do que estou falando.” Direcionou-se para duas pessoas que estavam indo pela primeira vez, uma mulher e um homem, se posicionou com as mãos na cintura, soltou uma gargalhada e disse que esse ponto era para eles: “Juraram de me matar na porta do cabaré. Ando de noite, ando de dia, só não mata quem não quer.” E outro ponto foi cantado na sequência: “Debaixo daquela figueira fizeram um feitiço pra me derrubar. Mas no dia da festa eu vou lá.” Geralmente quando ela canta esses pontos as pessoas presentes estão sendo vítimas de inveja, tendo assim pessoas atrapalhando seu caminho, e podem ter feitiços feitos contra elas. Ao cantar esses pontos, ela afirma que já está fazendo a parte dela e está guerreando por eles. Dona Maria disse que na hora da consulta ela explicaria tudo e eles poderiam fazer os *acertos* para vencer aquela guerra.

Em seguida disse: “Agora eu sou professora, vocês querem que eu ensine, então vou ensinar.” Ela afirma que a relação entre o *orun* e o *aiyê* era diferente do céu e terra, pois não existia em cima e embaixo, mas sim lados ou planos diferentes, que o *orun* estava à nossa volta, mas nem todos conseguem ver. Explicou que o mundo é uma cabaça e a separação das partes da cabaça é que são o *orun* e o *aiyê*. Ela nos contou que nós precisamos aprender pelo corpo, nos deixando permitir para que a comunicação entre as partes da cabaça se estabeleça. Afirmou que devíamos permanecer atentos aos avisos, pois nem sempre o patrão vai deixá-la *vim em terra* para falar diretamente conosco. Em determinado momento, ela afirmou que já sabíamos o que era *aláfia*²⁰ e que por isso precisávamos identificar quando o patrão de cada um mandasse essa confirmação. Dona Maria continuou dizendo que é preciso se permitir para que as partes se toquem. É preciso ter fé e acreditar, e cantou: “Se você tem fé, faça um pedido e bata o pé...”, não seguiu cantando até o final, mas foi direto ao recado dizendo: “Se você não acredita, eu nada posso fazer. Se permitam tocar para que possa ser tocado, tenha fé. É igual ao sexo, para ser bom tem que tocar e ser tocado. Tem que querer, pra ser bom.”

Dona Maria, depois de cantar seus pontos e distribuir sotaques, foi para o seu quarto e começou a receber as pessoas para consulta. No momento da minha consulta, entreguei as bebidas que levei de presente por uma conquista alcançada. Dois dias antes da *gira*, havia sonhado com Dona Maria abrindo um

19 “Ogã da Bahia” era uma das formas que Dona Maria se referia a mim.

20 Confirmação.

champanhe e comemorando comigo, o que me deixou pensativo, pois ela não gosta de champanhe. Levei o champanhe e entreguei com muito medo de levar uma grande bronca, porque sabia que ela não gostava. Assim, entrei na casa, dei um abraço nela e entreguei o presente. Ela confirmou que eu havia entendido o aviso e disse que era para comemorar as conquistas dos três ogãs da casa. Durante a consulta, pedi autorização a Dona Maria para fazer uma pesquisa em Brasília sobre a relação das pessoas com as pombogiras. Ela me respondeu: “Vai me homenagear? Que formoso! Vai ser formoso.” E continuou: “Pode ir, vou estar com você. O patrão quer que você não desvie o caminho. Siga seu caminho e vai conseguir o que quer. Seus caminhos estão abertos. Você vai saber identificar o lugar certo. Você já conhece como é.”

Além da autorização, pedi proteção para entrar nessa encruzilhada. Após as consultas, ela abriu o champanhe para celebrar e bebeu com todos os presentes. A sua taça ia circulando, cada pessoa bebia um gole e a passava adiante. A taça circulava até voltar para a mão dela. Ela dizia que era para beber, pois ela estava dividindo o axé. Quando alguém demorava um pouco mais com a taça, ela dizia que era para circular, que se fosse para ficar parado tinha de ser na mão dela.

Fui para Brasília com a autorização e proteção de Dona Maria para procurar o terreiro. Segui procurando contatos que não se concretizavam em *giras* por um bom tempo. Numa noite conheci um homem no Baianinho's Beer, no Riacho Fundo I, que, ao me ver jogar um pouco de cerveja no chão antes de beber, disse: “Não sei o que é essas coisas, mas minha chefe que gosta.” Perguntei se ela frequentava algum terreiro e pedi que ele falasse com ela e perguntasse se ela o autorizava a me passar seu contato. No mesmo momento ele ligou para ela e me passou o telefone. De imediato Amanda o autorizou para que me passasse o seu contato e me convidou para uma *gira* de Dona Maria Padilha que acontecia na quinta-feira a cada duas semanas, na região do Guará II. Por mais que eu tivesse conseguido diversos contatos para frequentar *giras*, foi justamente num bar, território do *povo da rua*, onde encontrei o meu caminho, em meio a essa encruzilhada.

Depois de algumas tentativas de ir ao centro, mas passando por alguns contratempos, enfim consegui um dia para realizar minha visita. Apenas havia falado com Amanda por telefone e não conhecia mais ninguém que pertencia à casa, também não conhecia a região do Guará II. Dessa maneira, Amanda me passou o endereço do local, me desloquei da 610 Norte para a Quadra Interna (QI) 28,

no Guará II. Para chegar ao centro, consegui uma carona com um morador do Guará II que desconhecia aquela quadra, mas que se colocou à disposição para me ajudar. Seguimos perguntando a alguns moradores que encontrávamos na rua, mas ninguém conhecia tal quadra. No caminho, paramos em um bar e perguntamos a um senhor sobre as direções do endereço, ao que me informou que aquela quadra não existia no Guará II, somente no Guará I. Assim que pedi um carro por aplicativo e fui para o Guará I, enquanto tentava contato com Amanda para confirmar o endereço. Quando estava saindo do Guará II, ela me enviou uma mensagem pedindo desculpas por haver enviado o endereço errado e me passou o correto, que era Quadra Externa (QE) 28, no Guará II mesmo. Avisei ao motorista e troquei o endereço para que conseguíssemos chegar no local correto.

“Acende a luz do candeeiro pra receber pessoa amiga”

Cheguei no Centro das Culturas Afro-Brasileiras Ilê Axé Obalúwaiyé Azanssun, informei à Amanda que estava na frente do número indicado. Ela me informou que não havia chegado ainda, mas que já estavam avisados para me receber. Bati palmas e chamei para ter certeza de que estava no lugar certo, devido ao silêncio. Veio uma mulher e me perguntou se era quem Amanda disse que estava chegando. Confirmei e prontamente ela me convidou a entrar. Após diversos desencontros, consegui chegar na *gira*, o encontro marcado com a pombogira.

Entrei na sala onde acontecem as *giras* e logo de frente, na parede, avistei um altar com pequenos oratórios. Os oratórios formam uma espécie de losango com maior comprimento na horizontal. Nesse altar, no sentido vertical se avista Oxalufã no topo, logo abaixo e no centro estão Obaluaê e Oxum, já na parte de inferior se encontram pombogira e exu, formando o centro da composição do panteão com as imagens de orixá. Abaixo das prateleiras tem um banco grande de madeira, bem como na lateral esquerda onde já encontrei algumas pessoas sentadas conversando, na expectativa da chegada de Dona Maria Padilha. Do lado direito, ao fundo, se localizava o banheiro, e na porta tinha um tonel com o banho de folhas pronto para os filhos da casa. Sentei-me no banco lateral e logo uma senhora, Alessandra, começou a conversar comigo sobre o quanto Dona Padilha era boa, que ela ia toda semana somente para agradecer e dar-lhe um abraço. Os filhos da casa já se faziam presentes e cuidavam dos preparativos,

acendiam as velas dos assentamentos, outros recebiam os consulentes. Amanda passa uma lista de presença com duas colunas, de um lado quem era visitante e do outro quem queria uma consulta particular.

O Doté Ricardo orientava os preparativos para a chegada da Moça.²¹ Ele passou por cada canto da casa para ver se estava tudo pronto e cumprimentou os presentes. Sentou-se na poltrona coberta com um tecido vermelho e preto, que estava no canto direito de quem olha da porta de entrada. Próximo à poltrona tinha uma janela. Embaixo dela estava uma mesa onde ficava a caixa de joias. Sob a mesa uma sequência de três velas, uma branca, uma vermelha e uma vermelha e preta. Na frente da caixa de joias ficavam as taças das pombogiras.

Doté Ricardo conversou um pouco com os presentes, bem-humorado como de costume, e pediu para que um de seus filhos acendesse as velas que se encontram sob a mesa, pois já estava sentindo a Moça chegando. Pediu para conferir se as velas dos assentamentos estavam acesas. Nesse momento os bancos estavam com seus espaços quase preenchidos. Algumas pessoas conversavam entre si e outras com o doté. Aos poucos os filhos de santo da casa foram se sentando e compondo a sala. Esse cômodo também é composto por uma espécie de mandala com a imagem de Dona Maria Padilha e uma telha com a imagem de Seu Zé Pilintra na lateral da janela. No canto da sala, atrás da poltrona de Dona Padilha tinha um móvel na altura do encosto da poltrona, uma espécie de altar, com uma imagem de Seu Zé Pilintra, Dona Maria Mulambo e Seu João Caveira. É o canto da rua, na sala.

No meio da conversa do doté com os presentes, Dona Maria Padilha chegou e de imediato se vestiu. Deu boa-noite. Uma das filhas da casa pegou a caixa de joias e abriu para que Dona Padilha escolhesse aquelas que queria usar. Enquanto ela escolhia as joias, Carla trouxe duas taças, a cerveja, o champanhe e seus cigarros. Dona Padilha seguiu escolhendo seus braceletes, que pouco a pouco foi preenchendo boa parte do antebraço. Ela escolheu um anel para cada dedo. De repente, ela viu outro anel e decidiu trocar. Começou a procurar seus colares. Escolheu três colares. Pegou os brincos para escolher enquanto as filhas da casa olhavam admiradas para ele; Dona Padilha, percebendo, disse: “Tira o olho, que é meu”, e deu uma gargalhada.

21 Uma das formas de se referir a pombogira.

Dona Padilha pediu para que Ana pegasse um sino. Afirmou que precisava do sino, pois sem atabaque não tinha animação, o povo não cantava e nem batia palma. Nessa hora, a ekedi Amanda falou que era melhor pegar o atabaque, pois eu podia tocar. Dona Padilha me perguntou se eu poderia tocar para ela e respondi que estava aprendendo. Ela, então, disse: “Basta tocar samba de roda.” Dona Padilha começou a cantar seus pontos.

No início tive dificuldade para acompanhá-la, pois ela cantava mais devagar e em uma cadência diferente daquela de Dona Maria, a quem eu estava acostumado a acompanhar. Eram intensidades diferentes que podiam ser percebidas nos pontos e, também, na forma de falar e de dançar. No primeiro ponto que ela cantou me encontrei com o tempo dela, mas sem perceber eu acelerava, então parava e voltava a tocar. Assim, percebi que precisava buscar o encontro entre o tempo dela e o meu, pois a forma musical é um processo comunicacional onde o sentido é produzido através da constante interação com os gestos, passos, danças, palavras, objetos, crenças e mitos. Desse modo, entrar no ritmo não é simplesmente alinhar, mas sentir os batimentos do próprio coração (Sodré, 1998). Depois, aos poucos consegui sentir e manter a conexão, mas em alguns momentos ainda atravessava o ritmo e saía do tempo. Além disso, havia alguns pontos que eu conhecia e outros que não.

Aprendi com Dona Maria que: “O tambor toca no coração, então é preciso sentir.” Então era preciso deixar pulsar. Assim como as notas que variam e os acordes que ressoam, comecei a pensar a relação entre os movimentos que possibilitam o encontro entre os lados como vibrações em diferentes frequências. Enquanto Dona Maria tinha a necessidade de um ritmo mais acelerado, Dona Padilha tinha a necessidade de um ritmo mais cadenciado em uma velocidade mais baixa, mesmo nos dois casos a intensidade sendo a regra para se tocar.

A partir da música me conectei ainda mais com a compreensão dos movimentos e estabeleci uma comunicação na busca de compreender essa relação de tocar e ser tocado. Existe uma variação de movimentos entre as pombogiras, cada uma com seu ritmo próprio. É possível perceber a diferença entre Dona Padilha e Dona Mulambo, que ocupam o mesmo corpo, mas que criam diferentes composições. Dona Maria já apresentava um ritmo muito próximo dos sambas de roda da Bahia, com uma batida acelerada, mas também muito cadenciada. Assim como somos sons em tonalidades de diferentes frequências, o lado

espiritual também apresenta suas variações; nas palavras de Dona Padilha: “Somos espíritos encarnados de formas diferentes.”

A música não é somente composta por atabaques, mas pelas vozes que cantam, pelos corpos que dançam e também emitem sons, sendo, portanto, variações de notas que compõem o ponto cantado e a comunicação com o lado espiritual. Para o ogã, é preciso saber o movimento correto para tirar o som do atabaque para que a vibração apresente sua duração. Ele tem que saber quando dar o “slap” no atabaque, bem como onde tocar as notas agudas e graves. Dominando a técnica, é possível improvisar e tornar o som ainda mais rico em detalhes, mas não se pode esquecer que a base do ritmo é um fundamento que precisa ser respeitado. Portanto, tocar o atabaque é um movimento que se assemelha com os *acertos*, uma vez que ele é constantemente criado com suas variações, mas sempre mantendo o fundamento.

O encontro com os atabaques e com as diferentes pombogiras foi uma das ferramentas importantes na reflexão sobre os diferentes movimentos e a construção dos *acertos*. Cada *acerto* é uma composição criativa que através do movimento cria a possibilidade de novos movimentos. Por sua vez, cada movimento vai ser construído a partir da pombogira e do espírito encarnado que constroem o *acerto*. Por essa razão, tocar atabaque e compor a *gira* é também uma composição criativa, pois são movimentos diferentes que são construídos, levando em consideração com qual pombogira se está compondo a *gira*.

Foi a partir, também, da experiência de tocar atabaque e perceber a cadência e os ritmos dos toques que comecei a pensar nos movimentos que proporcionam o encontro e a construção dos *acertos* como composição que varia em cima das mesmas notas. Dessa forma, assim como os atabaques variam em cima das mesmas notas e criam os ritmos que cadenciam a comunicação entre os lados encarnado e espiritual, nós somos como esses sons que duram na vibração. O ato de tocar ao lado de André e Sun²² para Dona Maria era seguido de improvisações e variações, que eram marcadas pelo ogã que tocava o rum. Para produzir novas criações em cima do que é tocado no atabaque, é preciso respeitar a base do ponto. Assim também são as criações de movimentos que geram novos movimentos na composição dos *acertos*.

22 André e Sun são ogãs do Ilê Axé Obá Ti Ogum.

As *giras* apresentam a sua música-tema e em cima dela são construídas improvisações, que geram movimentos singulares. A improvisação é possível quando se domina a técnica, mas também quando se permite ser a composição do ritmo. Segundo Sodré (1998) o ritmo é, antes de tudo, a organização do tempo do som na composição da arte de combinar as durações. Essa maneira de pensar a duração se constitui como uma forma de inteligibilidade do mundo, através do encontro do sentir que constitui o tempo como se constitui a consciência. Miriam Rabelo (2014) aponta que o ritmo apresenta uma natureza dual que possibilita o encontro que responde, ao mesmo tempo, ao impulso vital do corpo e a uma força que de fora o organiza. Essas definições de ritmo seguem ao encontro do que afirmou Dona Maria: “O tambor toca no coração, é preciso sentir.” É preciso ser afetado (Favret-Saada, 2005) para ser parte da composição. É relevante dar ênfase à definição de que toca o coração e à necessidade de sentir, pois elas apontam para a importância de tocar o atabaque e o coração ser tocado, bem como sentir para proporcionar o encontro e os movimentos.

É através do contato de um corpo com outro que resulta o som para acionar o axé (Sodré, 1998). O corpo se encontra com o ritmo, numa composição que constitui o lugar – entre a dança, cantos, imagens – e o lugar que vai sendo constituído através do movimento rítmico como prolongamento da emoção do corpo (Rabelo, 2014). A emoção é o movimento das coisas e dos seres, sendo aquilo que nos faz “vibrar interiormente”, na profundidade (Lapoujade, 2017, p. 27).

A duração das vibrações faz o som existir; do mesmo modo, é o movimento que faz com que o afeto se emocione com a passagem do tempo. Dona Maria explicitou que as pessoas rodantes – aquelas cujo corpo é ocupado pela entidade ou orixá – sentem a presença de forma diferente da de um ogã. Ela utilizou o ogã Sun como exemplo e disse: “Ele não recebe orixá, mas através do ato de tocar e sentir a chegada de Xangô cai no choro. Ele quando faz o tocador com a banda dele consegue em alguns momentos se emocionar e envolver quem está presente.” Lembro de ver Sun sempre arrepiado momentos antes de Xangô chegar, e como as vibrações, os sons se prolongavam a cada “slap” e todo o ambiente se transformava, compondo com os outros atabaques e animando todos que estavam presentes. Colocando a atenção no movimento e não nos seres, podemos ver o encontro entre o lado espiritual e o encarnado como uma composição de vibrações de diferentes tonalidades, e que através da emoção podemos nos conectar com a duração e o ritmo para estabelecer a comunicação.

Na cultura africana, a música é uma composição ao lado de outras como a dança, os objetos, itans, encarregados de acionar o processo de comunicação e interação entre as pessoas e o lado espiritual (Sodré, 1998). Assim, a comunicação com o lado espiritual é possível nas *giras* como um tema-base em que é preciso variar nas vibrações à procura do ritmo que torne possível a presença do *povo da rua*.

A *gira* é uma encruzilhada em que a pombogira *vem em terra*, dança, canta, solta seus sotaques, os ogãs tocam ou não os atabaques, os convidados cantam e batem palmas, e os lados entram em confluência a tal ponto que a pombogira se faz visível para os participantes. Para a pombogira *vim em terra* é necessário que todos envolvidos participem e isso faz com que a comunicação entre os lados seja estabelecida. Vale destacar que o som é o condutor do axé (Sodré, 1998). Faz-se necessária uma composição entre ritmo, emoção e alegria para que as vibrações de diferentes tonalidades se tornem comunicação. Em outras palavras, é preciso ser parte da composição que faz da encruzilhada a própria comunicação.

É importante que o lado encarnado sinta a emoção e seja tocado, enquanto toca. O lado espiritual precisa ser sentido para se criar a possibilidade do encontro. Além disso, é valioso saber convidar o lado espiritual para dançar, enquanto se dança. É preciso encontrar e ser encontrado como parte da composição que se emociona. A pombogira precisa entender que a sua presença é realmente importante para as pessoas que compõem a *gira*.

A rua é uma encruzilhada

As pombogiras e exus são conhecidos como *povo da rua*, fazendo da rua seu território, e a constituindo enquanto uma encruzilhada. Dona Maria sempre avisava que, se precisar dela, é só chamar, pois ela está na rua, e em qualquer lugar. A encruzilhada é morada mesmo do *povo da rua*, onde entrecruzam-se as múltiplas limiaridades, assim como a dimensão ritual e ao mesmo tempo o lugar urbano mais que cotidiano (Cardoso, 2007, p. 323). A encruzilhada é a morada das pombogiras e uma encruzilhada física é constituída do encontro de vários caminhos, várias ruas. É nas encruzilhadas físicas que se colocam as oferendas para que a comunicação chegue no lado espiritual. Essas encruzilhadas são o encontro das ruas no plano encarnado, que são partes da composição desse mundo cindido.

Podemos perceber a relação entre a rua e encruzilhada de várias formas. Começamos com os pontos de Seu Tranca Rua: “Ô luar, ô luar, ele é dono da rua”, ou quando Dona Maria cantava: “Quando passar pela encruzilhada, não se esqueça de olhar pra trás. Olha que lá tem morador, a pombogira é quem mora lá.” Seu Tranca Rua é cantado em seus pontos enquanto dono da rua e morador da encruzilhada. Dona Maria certa vez me disse bem feliz: “Que formoso, você já nos reconhece na rua, já sabe que a rua é nossa. Saiba escutar o que a rua te fala.” Em outro momento, Dona Sete Saias me deu um recado para falar com a ialorixá Carolina: “Avisa a minha menina que esse ano minha festa é no samba na rua e quero todos lá. Vocês sabem que estou com vocês na rua, mas dessa vez estou marcando.” Mas foi a partir da definição de Dona Maria e Dona Padilha de que a encruzilhada é esse encontro entre o lado espiritual e o encarnado, juntamente com a noção de que o corpo também é uma encruzilhada (Anjos, 2006), que foi possível a reflexão de que a rua é uma encruzilhada. Foi a rua que me levou aos terreiros e as pombogiras me confirmaram que elas que estavam me chamando. A encruzilhada é a morada do *povo da rua*, e o encontro de diferentes caminhos. A rua também está presente dentro do terreiro, pois era assim que as pessoas nos terreiros em que fiz a pesquisa se referiam aos assentamentos de pombogiras e exus. Sendo assim, compreendo a rua como uma encruzilhada que permite a comunicação e o encontro com as pombogiras.

Nos últimos dias de trabalho de campo em Brasília, fui a um samba com uns amigos próximo ao bar e restaurante Outro Calaf. Perto do fim do evento, uma mulher sambava e passava o pandeiro para arrecadar a contribuição para a banda. Depois de entregar o pandeiro na roda dos músicos, ela voltou a sambar e todos estavam olhando para ela, admirados. Ela encantava com sua elegância e beleza, fazendo da roda de samba um espetáculo a que seus próprios espectadores assistiam admirados. Os olhos seguiam o balanço e seu requebrado, enquanto seus corpos seguiam o ritmo em acompanhamento à composição entre a roda de samba e a beleza da dança dessa mulher. Em um momento, ela parou olhando na direção em que eu e meus amigos estávamos e sorriu em meio ao rebolado do samba.

O samba terminou, meus amigos Ícaro e Jamir ficaram conversando com Gisele e a mulher que tinha recolhido dinheiro para os músicos da roda. Essa mulher que dançava e encantava todos à sua volta era Carol, que então se apresentou. Gisele nos disse que Carol era a produtora daquele samba. Logo depois, Gisele comentou que elas faziam sessões de umbanda com preto velho e Dona

Sete Saias, e me convidaram para ir. Carol então chamou Gisele para ir para casa. Naquele momento nem parecia a mesma Carol que sambava e chamava a atenção de todos à sua volta. Disseram que iam consultar Dona Sete e o Vovô Joaquim para saber se eu podia ir, pois são sessões fechadas para os filhos da casa.

Na semana seguinte me confirmaram que eu podia ir. Era uma sessão com Dona Sete Saias. Naquele dia, infelizmente, não pude ir, e informei para Gisele. Avisaram-me que haveria mais uma sessão, para fechar o ano, com Pai Joaquim. Cheguei lá por volta das 19h. Lá estavam a ialorixá Carol e a Gisele, que me apresentaram a Ludmila, que assim como Gisele era filha da ialorixá Carol. Logo que cheguei a ialorixá Carol me deu boas-vindas e disse que se o Vovô e Dona Sete me queriam ali, seria sempre bem-vindo. Além disso, ela deixou evidente que se tratava de uma sessão ainda mais fechada do que de costume, mas nem precisavam consultar o Vovô Joaquim e a Dona Sete, pois, além de autorizarem, disseram que eu precisava estar lá. A ialorixá Carol explicou, então, que tinha mais de 30 anos de santo, que era iniciada no candomblé, umbanda e ifá, sendo sacerdotisa nas três, mas que se identificava mais com a umbanda. Ademais, explicou que tinha autorização dos orixás e suas entidades para fazer as sessões em sua casa.

Pai Joaquim, então, fumou seu cachimbo, olhou para mim e me pediu para servir o prato de cada um. Enquanto comia, Vovô explicava que na vida, em alguns momentos, temos como escolher o sabor ou o espinho. Enquanto falava, ia roendo o pequi, e disse que devíamos aprender a fazer escolhas, assim só se teria espinhos se eles fossem escolhidos.

Após aquela fala, Vovô olhou para mim e disse: “Tenha calma que a agoniada vai chegar mais tarde. Sei que você quer conhecer ela.” Depois pediu para eu guardar o presente que seria minha proteção e avisou que teria um dia de resguardo. Pediu para que eu lembrasse como foi feito, pois ia ter que refazer quando eu chegasse na cidade do Rio de Janeiro. O presente foi um *acerto* construído para me proteger para o ano que estava chegando, conseguir finalizar o campo e iniciar a escrita da tese.

Vovô Joaquim foi embora, a ialorixá Carol voltou e Ludmila lhe deu água. Logo, a ialorixá perguntou se eu havia gostado e eu respondi que sim e que Vovô me ajudou a entender até o jogo de búzios que eu tinha feito havia pouco.

Após a pausa, começamos a cantar para Dona Sete Saias que logo *veio em terra*. Assim que chegou, virou-se para mim e disse: “Olha quem está aqui. Que bom que você veio.” Me abraçou e disse: “Pode me abraçar, não é mais meu cavalo que está

aqui. É comigo agora!” Gisele e Ludmila riram e se olharam espantadas. Dona Sete explicou: “Não é com qualquer um que eu posso ficar à vontade. Este homem conhece, admira e respeita as pombogiras. Ele tem nosso respeito também.” E continuou: “Enquanto no samba todos olhavam para a minha menina, ele quando olhou me viu e eu que olhei para ele.” E perguntou: “Gostou de me ver? E hoje, está gostando de me ver aqui?” Eu respondi que sim. Que estava sendo muito bom. Dona Sete disse: “Que decepção! Pensei que era ótimo me ver. E... ainda não trouxe nada para beber? Outra decepção.” Eu disse que não sabia que ela também vinha hoje. Ela riu. Gisele pediu licença para comprar umas bebidas para ela.

Sem demora, Gisele chegou com os champanhes. E, quando Dona Sete estava com um champanhe na mão, bebia na garrafa mesmo e o passava para que nós também bebêssemos.

Continuou bebendo e disse que não ia demorar muito. Ela bebia e se movimentava em círculos pela sala. Cada um estava numa ponta do lugar, formando um triângulo, e, sem nos darmos conta, já éramos uma encruzilhada no meio da sala e, também, no plano espiritual. Ela seguiu circulando, me abraçava e colocava a mão no meu ombro. Então disse: “Não é todo dia que se encontra um homem que respeita pombogira, por isso posso ficar à vontade com ele. Ele respeita e gosta muito de pombagira. Por isso vou lhe dar um presente pelo seu escrevedor grande.” Entregou-me o presente e disse: “Esse é pela sua futura conquista, seu sucesso no escrevedor grande.” E voltou a falar que, quando me viu no samba, já sabia que eu ia conhecer ela de perto. E continuou: “Assim como você me viu, fui eu que olhei e sorri para você.” Dona Sete construiu outra parte do *acerto* que Pai Joaquim havia começado e reivindicou que eu lembrasse sempre das mulheres.

O presente que Dona Sete Saias me entregou foi um champanhe pedindo para que eu abrisse na defesa da tese, e servisse primeiro as mulheres. Dessa forma, tanto a autorização para começar a pesquisa, como durante todo processo de escrita até a defesa, as pombogiras fizeram questão de se fazerem presentes. Ao me presentear com o champanhe e pedir para servir primeiros as mulheres, Dona Sete confirmava sua presença na minha defesa, juntamente com as outras pombogiras. Foi com um champanhe que a pesquisa foi autorizada a começar e foi com um champanhe que se deveria comemorar a defesa da tese.

Após explicar a importância de não esquecer as mulheres, Dona Sete disse que ia embora. “Vocês vão sair, avisa a minha menina para ela ir assim, que já está pronta. Vocês vão sair, vão beber, comer algo e se alguém passar pedindo

cigarro é para dar.” Dona Sete disse: “Vão se arrumar vocês duas que vocês não vão com roupa de macumba para a rua. Ele está pronto e vou ficar aqui com ele um pouco.” Logo depois, Dona Sete pediu para eu dar um recado importante para a ialorixá Carol e disse que era eu quem tinha que dizê-lo. No final, explicou que a saída ao bar ainda era parte do trabalho: “Então bebam a quantidade que eu falei. Amanhã quero vocês juntos no samba, pois será a continuação de minha festa. Lá que será a minha festa deste ano.”

Saímos para dar continuidade ao *acerto*. Fomos ao bar Pardim, na CLN 405. Bebemos, comemos e conversamos. Assim que chegamos na mesa, servimos o copo de Dona Sete Saias. Bebemos, pedimos a comida e seguimos conversando. Cada vez que pedia uma cerveja, eu conferia a quantidade que tinha. Quando faltava uma, pedimos uma dose de cachaça. Dona Sete disse que era para beber a quantidade certa, não importava se era a mesma bebida ou não. Pedimos a conta quando completamos a quantidade e um homem chegou fazendo truques com cartas, na hora de ir embora ele pediu um cigarro. Gisele e Ludmila deram três cigarros para ele. Nós quatro nos olhamos e todos sorriram.

“Galo cantou é hora, é hora, a pombogira se despede e vai embora”

Na pesquisa, o movimento tornou possível e frequente o encontro com o *povo da rua* e o encontro marcado seguiu gerando outros movimentos na *gira*. Diversos movimentos acontecem para que a *gira* seja possível. Por exemplo, o movimento dos filhos da casa e do doté começam antes mesmo da limpeza do centro. É preciso ter o corpo preparado para tornar-se um ponto de encontro. Compreendendo que o corpo é uma encruzilhada, necessita-se ter os caminhos abertos para estabelecer a comunicação entre o lado espiritual e o lado encarnado. É importante que o cavalo tenha o corpo limpo para a realização das *giras*, não podendo ter feito sexo e nem consumido bebida alcoólica. Em alguns casos, até um pouco de bebida alcoólica pode ser permitida pela pombogira, como apon-tou Dona Maria, numa *gira*.

Assim sendo, existe um movimento de preparação da *gira* pelos filhos que vai desde a limpeza, passando pela construção dos primeiros *acertos* para que ocorra tudo bem, até a necessidade de criar a energia necessária para a pombogira

vim em terra. São movimentos diferentes de início e fim da *gira* entre as pombogiras, com algumas semelhanças, mas também com diferenças.

O movimento presente nesta pesquisa aconteceu no lado encarnado entre três cidades, Brasília, Rio de Janeiro e Nova Iguaçu. A minha saída do Rio de Janeiro me fez acreditar que conseguiria fazer todo o meu trabalho de campo em Brasília e, por isso, fui à procura de um terreiro. A pesquisa foi me encontrando em cidades diferentes, em outros terreiros e, também, na rua. Em minha perspectiva, só foi possível perceber o movimento do *povo da rua* e dessa pesquisa após encontrar o Centro das Culturas Afro-Brasileiras Ilê Axé Obalúwaiyé Azanssun.

A pesquisa é viva e o movimento é constante. Seguir esse movimento não pode ser visto somente como uma simples escolha metodológica. A encruzilhada é comunicação e movimento, por essa razão, o *povo da rua* é o próprio movimento e a encruzilhada o encontro das ruas. Assim como a encruzilhada física é o elo entre as ruas, a encruzilhada espiritual é um elo entre os lados espiritual e encarnado. Foi o movimento que tornou possível o encontro com o *povo da rua* em diversos locais, seja nas ruas ou nos terreiros. Dessa forma, por mais que eu tenha feito o movimento para tornar possível o encontro com o *povo da rua*, foi o movimento do *povo da rua* que permitiu que eu fosse encontrado.

Para que o encontro com as três pombogiras fosse possível, precisei ser encontrado pelo *povo da rua*. Conheci o babalorixá David em um bar na Cinelândia, na cidade do Rio de Janeiro. Já o encontro com Doté Ricardo foi possível através de um homem que em um bar no Riacho Fundo I, no Distrito Federal, me passou o contato de uma filha de santo do sacerdote. Também no Distrito Federal, Dona Sete Saias me cumprimentou numa roda de samba, e depois, no fim do evento, conheci a ialorixá Carol, seu cavalo. Desse modo, não fui encontrado pelas pombogiras nos contatos em que procurava, mas enquanto me divertia nos territórios em que o *povo da rua* sempre estará presente, mesmo que nem sempre seja visto.

A pombogira torna visível o movimento que possibilita o encontro entre o lado espiritual e o encarnado. Ela se movimenta para *vim em terra*, bem como para voltar ao lado espiritual e segue o seu caminhar para que o movimento exista. O fim da *gira* não deve ser encarado como fim do movimento, mas como fim de um encontro marcado na encruzilhada, que inicia outros movimentos. A pombogira não está indo embora, mas se movimentando para trabalhar no lado espiritual, e, assim, indo com a promessa de voltar outro dia. O fim do encontro marcado é a continuação dos *acertos*.

Referências

- ANJOS, J. C. G. dos. *Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ANJOS, J. C. G. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: o rito nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- CARDOSO, V. Z. *Working with spirits: enigmatic signs of black sociality (Brazil)*. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – The University of Texas at Austin, Austin, 2004.
- CARDOSO, V. Z. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. 2. ed. São Paulo: n-1, 2017.
- LOPES, P. de S. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- RABELO, M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT, 2015.
- SODRÉ, M. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAFER, J. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

Recebido: 31/01/2024 Aceito: 13/09/2024 | Received: 1/31/2024 Accepted: 9/13/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Das amplitudes abertas e da mobilidade continental dos paleoameríndios à marginalidade itinerante na atualidade

From the open spaces and continental mobility of the Paleo-Amerindians to the itinerant marginality today

José Otávio Catafesto de Souza¹

<https://orcid.org/0009-0006-3244-9971>

catafestodesouza@gmail.com

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

Estudo sobre a territorialidade de longa duração das ontocosmoecologias originárias na região meridional-oriental da América do Sul em sua adaptação primeva às amplitudes pleistocênicas abertas (desérticas e estépicas) numa mobilidade continental que se manteve com o advento da tropicalização holocênica e perpetuada como marginalidade itinerante (dispositivo anticolonial) dos ameríndios até hoje. O enfoque surgiu do acúmulo de dados etnográficos obtidos em dezenas de comunidades ameríndias da região por mais de 30 anos, particularmente entre os Mbyá-Guarani e os Kaingang, agregando convergência com interpretações da etnologia e da antropologia sobre a condição humana pensada e simbolizada enquanto hibridismo com o não humano. Os ameríndios atuais entendem-se híbridos com intencionalidades em consubstâncias do não humano e de outros humanos colocados em relação, entendimento projetado como existente desde os tempos paleoameríndios. O hibridismo serve também para escapar da rígida separação clássica entre as tradições arqueológicas da região.

Palavras-chave: amplitude continental; mosaico simbiótico; marginalidade itinerante; territorialidade estendida.

Abstract

Study on the long-term territoriality of the ontocosmoecologies originating in the southern-eastern region of South America in their early adaptation to the open Pleistocene amplitudes (desert and steppe) in a continental mobility that continued with the advent of Holocene tropicalization and perpetuated as itinerant marginality (anti-colonial device) of the Amerindians until today. The focus arose from the accumulation of ethnographic data obtained in dozens of Amerindian communities in the region for more than 30 years, particularly among the Mbyá-Guarani and the Kaingang, adding convergence with interpretations of ethnology and anthropology on the human condition thought and symbolized as hybridity with the non-human. Current Amerindians understand themselves as hybrids with intentions in consubstances of non-human and other humans placed in relation, an understanding projected as existing since Paleo-Amerindian times. The hybridity also serves to escape the rigid classical separation between the archaeological traditions of the region.

Keywords: continental amplitude; symbiotic mosaic; itinerant marginality; extended territoriality.

Introdução

Este artigo faz interpretação anticolonial sobre o processo de ocupação paleoindígena da região meridional da América do Sul, particularmente da porção que originalmente foi constituída no final do Pleistoceno exclusivamente por amplitudes abertas (deserto rochoso e estepes) e que sofreu o processo de tropicalização holocênica, transformada num mosaico híbrido na confluência de diversos biomas em caráter de ecótono (Pampa, Campanha, florestas subtropicais e tropicais, restingas e charcos). Pelo enquadramento geopolítico atual, corresponde aos “Confinos Meridionais” do Brasil, lugar que entrou no começo da história colonial enquanto “Terra de Ninguém” por ser objeto de disputa e fronteira aberta entre colonizadores de Portugal (Província do Rio Grande de São Pedro) e de Espanha (Banda Oriental do Rio Uruguai). Defende-se a ideia de que os grupos ameríndios mantêm aqui seus padrões de territorialidade estendida e de conexões étnicas extralocais como forma de escapar da dominação colonial, manifesta até a atualidade enquanto *marginalidade itinerante* mesmo depois da radical degradação ambiental civilizada em curso. O anticolonial não é apenas pelo enfoque contra o eurocentrismo, mas sim contra o modelo de civilização (a brasileira) que é herdeira daquelas criadas no Crescente Fértil, fundamentada na dominação patriarcal sobre a terra, no controle genético das espécies biológicas e na submissão das mulheres. “Civilization began with conquest abroad and repression at home” (Diamond, 2017, p. 21). Muitos ameríndios escapam continuamente dessa conquista.

A abordagem metodológica é fundamentada na conjunção interdisciplinar entre arqueologia, paleontologia, história e etnologia, na formulação de interpretações paleoindígenas e etnoarqueológicas. Faz-se a projeção, para o passado de longa duração, de uma interpretação sistematizada desde uma grande quantidade de dados etnográficos obtidos em pesquisas realizadas em dezenas de comunidades ameríndias desde a segunda metade da década de 1980 no Rio Grande do Sul. Assim, a formulação conceitual sobre os padrões de assentamento ameríndio enquanto *marginalidade itinerante*, territorialidade estendida (livre) e conexões societárias extralocais resulta da observação-afetação etnográfica intensa e acompanhando o ritmo espacial de circulação das famílias e das alianças entre comunidades ameríndias próximas e distantes, de maneira a superar as adversidades extremas geradas pela usurpação civilizada dos

seus territórios originários e pela degradação das condições ambientais. Por exemplo, uma mesma família Mbyá-Guarani tem seus membros distribuídos entre o norte da Argentina, o Rio Grande do Sul e até Santa Catarina, com visitas mútuas frequentes e circulação para fora das áreas das aldeias para vender artesanato e obter recursos alimentares e de saúde nas cidades. Não houve o colapso dos padrões originários de assentamento e mobilidade e, hoje, as aldeias são recriadas na periferia das cidades, numa reversão de processo que os ameríndios chamam “retomadas ancestrais”.¹ Não houve o colapso da língua vernacular nem das formas de organização e de reprodução coletiva e é desde essa constatação que o “presente etnográfico” ajuda a reconstituir o passado mais remoto da paleoetnologia.

Divergente ao antropocentrismo, aplicam-se os parâmetros da virada ontológica na antropologia² reconhecendo que as ontocosmoecologias ameríndias entendem sua condição de “humanidade” enquanto uma composição simbiótica inter-reinos e interespecies, fazendo compartilhar intencionalidades e subjetividades humanas e não humanas. Assim, ao invés de representar os paleoindígenas enquanto vorazes caçadores utilitaristas, projeta-se ao passado aquilo que a etnologia ameríndia atual reconhece enquanto manifestações de animismo ou do perspectivismo xamânico na relação com todos os seres do cosmos, na prática de amansamento animal e de manejo ambiental, ao invés das noções ocidentais de extrativismo fortuito ou de domesticação plena das espécies biológicas. Assim, a conformação do mosaico simbiótico de amplitudes híbridas também é entendida como resultante de interferências humanas

-
- 1 Esse processo identificado pela etnografia realizada na região corrobora o entendimento de que os indígenas locais não sucumbiram ao pessimismo antropológico e acionam a indigenização da modernidade e a inversão centro-periferia, como proposto por Marshall Sahlins (2007, p. 544-557).
 - 2 A virada ontológica ou antropologia ontológica é o reconhecimento teórico sobre as concepções ameríndias para atribuírem qualidades como intencionalidade, vontade, subjetividade para coisas e gentes não humanas, incluídas assim como partes das relações sociais. Seguindo os argumentos apresentados por Anna Przytomska (2020, p. 130) em seu estudo sobre as relações entre humanos e não humanos dos povos andinos peruanos, foi o antropólogo norte-americano Alfred I. Hallowell em 1967 o primeiro a utilizar a expressão “pessoas não humanas” para dar conta das ontologias ameríndias. O antropólogo sueco Kaj Århem (1990) estudou os Makuna colombianos e escreveu sobre suas “qualidades perspectivas”. Ambos os trabalhos são precursores do desdobramento das análises de Philippe Descola sobre o animismo ameríndio e de Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo e o multinaturalismo.

(manejo) multimilenares, na formação de matas antropogênicas, da mesma forma como as diferentes tradições paleoetnológicas sempre estiveram em processos de interação mútua e de hibridismos sociais e culturais de larga duração.

O hibridismo (inter-reinos, interespecíficos e interculturais) não é importante apenas como tema na ordem conceitual (teórica) desta explanação, pois são desdobrados princípios metodológicos aplicados na etnografia, desde a constatação mesma de que o hibridismo atinge o corpo e a mente do pesquisador, produzindo a *consustancialização* dos etnógrafos com os seus “nativos”. Entretanto, para isso ocorrer, o pesquisador deve sair do pedestal do observador distanciado ao estilo do “etnógrafo solitário” de Renato Rosaldo (1991) e assumir-se enquanto “conviva”, sofrendo diretamente em seu corpo as cicatrizes do sentir-pensar em situações de alegria e de sofrimento compartilhadas na pesquisa de campo. Não se trata de virar nativo, pois é algo impossível, mas sim “estar” e manter-se intimamente afetado (Favret-Saada, 1980; Stoller, 1984) pela experiência etnográfica, de modo a honrar a abertura de intimidade permitida pelos interlocutores (não mais informantes) e retribuir imediatamente na circulação das dádivas recebidas. É preciso incorporar na narrativa etnográfica esses efeitos não conscientes entranhados na corporeidade do pesquisador. Se o pesquisador se torna um pouco nativo é porque o nativo também se torna um pouco pesquisador, ambos estão mutuamente afetados pelo processo como sempre se constatou ao longo de décadas de pesquisa.

Este estudo faz aproximação com abordagens “sensoriais” da antropologia: “dos sentidos e da percepção”, “antropologia sensorial” e até “antropologia ecológica”; pois há o reforço sobre os efeitos metodológicos da experiência compartilhada na etnografia (Stoller, 2022). O “empirismo radical” é uma proposição necessária ao inquérito etnográfico, sendo aplicado com ênfase crescente desde o final da década de 1980 (Jackson, 1989), diluindo o “eu cognoscente” e reconhecendo que os dados etnográficos são sempre índices de intersubjetividades em afetação mútua ao nível de corporeidades compartilhadas. Foi no compartilhar as afetações em deslocamentos, em caminhadas e em acampamentos nas e entre as aldeias que as noções de hibridismo e de marginalidade itinerante foram elaboradas.

Territorialidade continental dos paleoameríndios nos confins meridionais

A noção de amplitude continental é prioritária na linha da argumentação aqui expressa, senda aberta para tentar ultrapassar divisas, limites e fronteiras impostas pelas práticas coloniais em sua melhor forma de atuar no controle, domínio e exploração de coisas e gentes autóctones. Sempre foi o lema colonizador: *dividir para melhor governar!* Instituiu-se a compartimentação político-administrativa dos territórios originários sul-americanos e as elites locais incorporaram tais divisas com profundos bríos patrióticos, mas apenas para esconder seu colonialismo interno. As ciências praticadas nas academias de caráter “nacional” podem escapar desses limites? Por isso, é necessário repassar criticamente os estudos feitos em disciplinas como geografia e ecologia, ainda mais quando reduzem as unidades ambientais às fronteiras nacionais. Desde a perspectiva dessas ciências, “meio ambiente” e “natureza” física são rateados por geologia, hidrologia, climatologia, botânica e zoologia. Esse é o problema mais geral das ciências, submetidas fortemente ao “nacionalismo metodológico” no Brasil (Peirano, 2004). Separam-se “blocos” no mundo em termos das materialidades objetivadas, contexto disciplinar do qual partimos, mas para provocar ruptura nos hermetismos das exclusividades acadêmicas. Noções mais holísticas como *amplitudes meridionais* e horizonte imaginativo (Crapanzano, 2005) servem para colocar em suspensão tantas fronteiras substantivas criadas por protecionismos disciplinares enquanto inércia do colonialismo (Balandier, 2014).

A arqueologia foca no ambiente onde transcorrem as relações de *coexistências híbridas* (inter-reinos, interespecíficas, intraespecíficas), compartilhando com a antropologia da performance e da ecologia, com a biologia social e com a geografia humana a *observação interpretativa* das ações humanas. O princípio da gravidade assenta gentes e coisas na superfície da terra, mas os feixes de vida acionam afetações coletivas quanto às forças astronômicas e atmosféricas que provocam as marés, acionam ventos e tempestades, geram inundações e secas, permitem fartura em proventos ou desalento pela proliferação de pragas. A Terra de Ninguém é, em verdade, de muitos diversos. Uma multiplicidade cósmica de forças e de substâncias atuantes, complexidade que sempre fixou a atenção intelectual da humanidade pregressa, embora compreendida por uma

pluralidade de conformações ontocosmológicas afora àquela tornada hegemônica pela ciência positiva.

As amplitudes meridionais são extensos e abertos campos geográficos – desde a Pampa ou campanha – mas também são forças cosmopolíticas que desestabilizam as normatizações sociais e políticas produzidas pelos “a-gentes” urbanos, por isso extrapolando o sentido do conceito de “campo” desde Pierre Bourdieu (1974), partindo das assembleias de relações interespecíficas e dos mutualismos entre espécies (Tsing, 2019) – competição, parasitismo, predação, coordenação, hibridismo, simbiose – que impõem larga faixa de opções entre limites ambientais extremos aos grupos humanos que neles habitam e deles fazem parte, possibilidades particulares regradas por tradições coletivas e por rituais específicos desde os tempos remotos dos primeiros paleoameríndios. Na base estão os fundamentos terrestres onde pisaram os primeiros “ninguéns”. Os Mbyá-Guarani designam *yvy rupá* (superfície terrestre). O percurso analítico é, então, fazer a sequência materialista das disciplinas, partindo da geologia e da hidrografia para desdobrar os efeitos do clima em sua variação multimilenar sobre a distribuição de vegetais e de animais no continente, particularmente na região da Banda Oriental do Uruguai.

Quão recuada no tempo foi a presença humana na América do Sul? Primeiro, não é possível endossar a possibilidade de que o processo de hominização tenha ocorrido independentemente aqui nas Américas em relação aos demais continentes (Boas, 2005, p. 100). As hipóteses de Maria de Conceição Beltrão são interessantes para apontar a possibilidade de um dia se acumularem evidências quanto à existência de homínídeos primitivos (12 ou 11 milhões de anos atrás) ou até de representantes do *Homo erectus* (um milhão de anos) neste continente, mas por ora as evidências são inconsistentes nesse sentido (Funari; Noelli, 2009). Hoje também é considerada absurda a hipótese levantada pelo paleontólogo argentino Florentino Ameghino no início do século XX quanto à origem autóctone do homem americano (Paula Couto, 1953, p. 414). Entrementes, é importante salientar que essa foi uma das primeiras tentativas intelectuais para produzir o suleir do pensamento local. A sequência evolutiva que ele formulou culmina no aparecimento da espécie humana nos pagos sulinos, por isso Ameghino o intitulou de *Homo pampaeu*. As datações radiocarbônicas feitas posteriormente demonstraram que as amostras paleontológicas estudadas eram bem mais recentes do que supôs Ameghino, mas sua eleição sugestiva da

Pampa como amplitude formativa da humanidade local segue por nós preservada, apesar de serem transformados em ninguém ao fim da história.

Os Confins Meridionais possuem uma quase completa equivalência político-administrativa – incluindo a parte norte da Pampa da atual República do Uruguai – ao que é o estado do Rio Grande do Sul hoje, razão porque a literatura científica geralmente faz essa redução associativa. Interessa mais entendê-la enquanto parte de uma mais ampla região de encontros entre diversos quadros morfoestruturais do continente, junção de diferentes “paisagens” e mistura entre diferentes biomas distribuídos nas regiões subtropicais e temperadas:

Os traços fundamentais do relevo do Rio Grande do Sul podem ser caracterizado por três paisagens distintas: uma estreita planície litorânea que tende a se alargar em direção ao sul, banhada pelo Oceano Atlântico e coberta por centenas de lagunas, algumas de grandes dimensões; uma cadeia de escarpas elevadas (Serra Geral) no norte do Estado, que diminui gradativamente suas altitudes em direção ao interior, com planaltos e vales cortados nas encostas abruptas pelos rios que descem para as terras baixas (Maquiné, Caí, Taquari, Jacuí, Uruguai etc.); baixas elevações, coxilhas e planícies que assinalam na parte meridional do Estado a transição para as pampas uruguaia e argentina. Estas duas grandes regiões – a do planalto ao norte e a de coxilhas e planícies ao sul – são separadas pela Depressão Periférica Central (Kern, 1982, p. 157).

Apesar dos fortes contrastes no relevo entre a planície pampeana e o Planalto Meridional, os campos possuem continuidade ainda hoje do sul para o norte, avançando no topo do Planalto Meridional chegando até a região do atual estado do Paraná. Os campos constituem um bioma nativo pleistocênico e sua expansão remete a eventos ocorridos há milhares de anos antes do atual período geológico. Com o Holoceno, os campos ficaram cada vez mais mesclados em mosaico com matas e florestas subtropicais e de araucária, ampliando uma igual diversificação nos padrões humanos de assentamento e de abastecimento na região.

Até o final da última glaciação, as paleopaisagens meridionais das chamadas Terras Baixas sul-americanas eram grandes (paleo)amplitudes abertas dominadas por geleiras, desertos rochosos, tundras e estepes que se estendiam além do que é hoje o Trópico de Capricórnio. Os ventos gélidos e áridos da Patagônia

fizeram as florestas quase desaparecerem durante a glaciação, sobrando poucos relictos de matas em vales abrigados (fendas) do frio e da aridez nas serras, vales encaixados e encostas dos planaltos. Essa era a ambiência presenciada e perturbada pelos primeiros grupos humanos que aqui adentraram, numa época em que o sustento era – segundo a tese arqueológica hegemônica – exclusivamente extrativista e predatória. Não teria existido qualquer interferência intencional, negando a “agência” ou a ação reflexiva a interferir nos processos de reprodução de vegetais e de animais, ficando os “paleoíndios” (conforme arqueólogos norte-americanos) na dependência restrita em coleta, pesca e caça segundo os ritmos não humanos na distribuição e sazonalidade próprias das espécies animais e vegetais locais.

É necessário ultrapassar o eurocentrismo que domina o enfoque arqueológico sobre a história humana remota da América do Sul (La Roca, 2017) fundamentado na formulação ideológica da expansão “imperialista” dos paleoíndios do norte ao sul (Funari, 2005). Os primeiros caçadores são representados como hábeis e ávidos predadores (antecipando o empreendedorismo liberal do Tio Sam), valendo-se de tecnologias líticas sofisticadas e do uso extensivo do fogo como formas de encurralar e abater muitos animais. Mas se partirmos das assertivas dos estudiosos sobre os fungos e imaginarmos a hipótese de que os primeiros paleoameríndios também criaram sensibilidades interespecíficas de coordenação, mutualismo e hibridismo com outras espécies vivas com as quais conviviam, conforme propõe Anna Tsing? Claro que isso ocorreu em conjunto com as relações de competição e de predação.

As amplitudes abertas dos confins meridionais conformam, desde as origens, as perceptivas viscerais e as perspectivas suleares. Horizontes imaginativos gerados por milhares de anos de vida circulando nos pagos patagônicos e nas campanhas meridionais. Paisagens campestres a perder de vista. Ancestralidade ameríndia do estilo de vida campeiro do gaúcho, nos tempos remotos em que as primeiras hordas humanas buscavam os escassos recursos hídricos onde a vegetação crescia mais densa atraindo os animais. A suposta primitividade e selvageria dos “padrões culturais” permite vislumbrar a grande amplitude das perceptivas e perspectivas ameríndias nessas aberturas desmedidas, o que perdura até a atualidade mesmo para grupos humanos cuja origem remota parece ser o ambiente de floresta tropical, como se supõe ter acontecido com os Paleoguarani.

Os vestígios arqueológicos ainda são muito sumários para permitir um melhor detalhamento paleoetnológico desses períodos mais remotos. Embora haja consenso em termos de datas quanto à contemporaneidade entre os seres humanos e as espécies da paleofauna pleistocênica no que hoje corresponde ao território brasileiro, não há ainda sítios onde ossos de espécies animais da megafauna estejam associados com pacotes estratigráficos de origem humana (Prous, 1992, p. 141). Geralmente a associação entre artefatos e/ou ossos humanos com fósseis da megafauna são descobertos em cacimbas naturais e em locais de deposição pós-aluvial. Isso não impede que a quase totalidade dos arqueólogos que abordam esse tema defina as relações interespecies estabelecidas dos paleoíndios com os animais pleistocênicos caçados apenas pela satisfação alimentar imediata e pelo aproveitamento materialista dos subprodutos necessário ao sustento grupal (couro, marfim, ossos, sebo, tendões, estrume). Nessa redução, os paleoíndios são caracterizados como “primitivos”, como se apenas movidos por uma mentalidade imediatista de satisfação “instintiva” e canibal das “necessidades”.

O desdobramento dessa abordagem é que muitos arqueólogos consideram plausível a hipótese sobre uma caçada intensiva dos “paleoíndios” aos animais de espécies da megafauna ao ponto de levá-las à extinção no Holoceno inicial. A mentalidade exploratória das hordas paleoíndias anteciparam em milhares de anos as ideologias liberais do capitalismo. É legítimo pensar na hipótese inversa sobre mutualismos interespecies sem deixar de reconhecer que a predação pela caça também deve ter atingido esses animais:

Os primeiros caçadores que penetraram nestas paleopaisagens coexistiram com os representantes da velha fauna pleistocênica e provavelmente caçavam o “glossotherium” e o “glyptodon”. Eles foram também contemporâneos dos cavalos, dos camelídeos e dos mastodontes, no final da última glaciação, como parece ser comprovado pelas descobertas realizadas tanto no Rio Grande do Sul como em Minas Gerais (Kern, 1982, p. 167-168).

Junto às espécies da megafauna também havia as demais que não sofreram extinção e se mantiveram vivas em plenitude até o advento da devastação civilizada contemporânea. No final da glaciação na parte meridional da América do Sul, as espécies animais estavam distribuídas segundo suas adaptações

diferenciadas às formações vegetais subxerófilas (savanas e campos com capões de mato) e às hidrófilas (gramíneas e florestas mais densas nas encostas da serra e nas margens dos cursos d'água e banhados). “O limite entre as duas grandes zonas zoogeográficas atuais, que são a Guiana-Brasileira (Tropical) e a Andino-Patagônica (Temperada), deveria passar portanto bem mais ao norte do Rio Grande do Sul” (Kern, 1982, p. 167).

A força da conjunção entre os diferentes quadros morfoestruturais do Rio Grande do Sul (litoral atlântico e lagunar, Pampa, Depressão Central, encostas das serras e vales encaixados e planalto), influenciou fortemente na distribuição dos biomas em conformação de mosaico, algo que se tornou mais vicejante depois do crescente processo de tropicalização do continente. A região teve uma significativa ampliação das áreas de floresta e de matos, fazendo os campos serem envolvidos em meio à selva nas encostas a norte da Depressão Central, mas se mantendo dominantes nas áreas de maior altitude do planalto. Terra “de muitos” contrastes e riquezas, lembrando a escrita do colonizador português André Ribeiro Coutinho.

O estado do Rio Grande do Sul apresenta assim paisagens abertas (campos) intercaladas com paisagens fechadas (florestas subtropicais com e sem araucária), um mosaico complexo. As oscilações climáticas dos últimos 6.000 anos devem ter rompido sucessivas vezes o equilíbrio floresta-campo, tanto os períodos mais secos como nos de maior umidade, sem, todavia, alterar sensivelmente a flora como na época de transição Pleistoceno-Holoceno (Kern, 1982, p. 184).

Há muitas controvérsias no entendimento sobre as rítmicas territoriais dos primeiros colonizadores que os arqueólogos chamam “paleoíndios”. A hipótese provável de chegada do *Homo sapiens* pela Beríngia, seguindo a migração de mamíferos gregários durante a última glaciação pleistocênica, coloca em destaque a importância na utilização de uma tecnologia lítica sofisticada, correspondente ao padrão característico do Paleolítico Superior europeu. Tratar-se-ia de grupos de caçadores mais especializados, praticantes do lascamento lítico por pressão dentro de uma indústria de lâminas (lascas alongadas). No entanto, muitos dos sítios mais antigos encontrados na porção oriental da América do Sul não possuem nem pontas de projéteis nem outros artefatos de igual tecnologia, colocando em discussão a possibilidade de existência muito remota de

padrões mais diversos e generalizados de coleta, caça e pesca (Noelli, 2000). Os achados desse período são colocados dentro do “Horizonte Pré-Ponta de Projétil”, ocorrência que também foi registrada nas barrancas do Rio Uruguai.

Os padrões de abastecimento mais remotos nas Américas são descritos pelos arqueólogos como apenas práticas de predação e de extração sumária de recursos, tendo básica a caçada de espécies animais adaptadas às paisagens glaciais e periglaciais da Sibéria e do Alasca por onde os grupos humanos adentraram às Américas. As amplitudes abertas fariam, então, a ambiência originária dos paleoíndios, origem mais recuada das perspectivas e perceptivas que se tornaram suleares nos confins das Bandas Meridionais. Está lançada a crítica ao reducionismo utilitarista dos caçadores paleoíndios, apontando numa direção mais localizada para especular sobre outras ontologias mais americanas a fim de escapar dos limites da matriz cosmológica ocidental:

Las explicaciones e interpretaciones de la historia temprana de los pueblos que ocuparon el territorio sudamericano debieran considerar el pensar y el sentir de los descendientes de las originarias poblaciones de los periodos tempranos: es decir su cosmovisión y su construcción tecnológica (Boëda, 2013), en su larga trayectoria; y por tanto, las interpretaciones correctas e integrales solo serán dadas por quienes también sientan y piensen como los pobladores de las sociedades que estudian, como somos los mismos sudamericanos. Y no estamos afirmando que solo los sudamericanos somos quienes podemos hacer dichas explicaciones e interpretaciones, sino que primero debemos sentirnos herederos de las culturas autóctonas sudamericanas (La Roca, 2017, p. 39-40).

Aportes etnográficos e etnoarqueológicos

Os vestígios fósseis dos paleoíndios são variações do *Homo sapiens*, compartilhando características psíquicas da espécie em termos de demência (Morin, 1991) que acompanha a par e passo nossa sapiência: a consciência da morte (sepultamentos rituais) e a afetação extática (rituais de transe) e estético-simbólica (escrituras simbólicas). Nunca foram achados sepultamentos dos paleoíndios, mas isso não invalida a forte possibilidade de eles terem consciência sobre a morte e, por consequência, terem elaborado sistemas paleoxamânicos de

pensamento e ação ritual. Por outro lado, abundam inscrições e pinturas rupestres de grande antiguidade por todo o continente, demonstrando que o homem paleoamericano também já vivia num delírio estético, imaginário e simbólico.

A etnoarqueologia é uma estratégia interessante para estudar o assunto, particularmente na direção da paleoetnologia. É sugestivo partir do conhecimento etnológico existente sobre as ontologias ameríndias e seus sistemas cosmológicos e xamânicos atuais (também apresentados pelos próprios intelectuais indígenas) para fazer um lançamento analítico em direção ao passado remoto, para entender alguns aspectos até agora desconsiderados pelos arqueólogos que se definem enquanto “pré-historiadores”. Uma dimensão fundamental é o reconhecimento sobre o animismo ameríndio (Descola, 1997), algo igualmente estudado por Viveiros de Castro (2015) através de seu perspectivismo, ambas analíticas dissolvendo o antropocentrismo iluminista e reconhecendo a forte regulação ritual geralmente estabelecida entre os caçadores e suas vítimas, sejam elas humanas ou não humanas. Trata-se de um sistema de pensamento e ação que conjuga o parentesco, as vivências de predação e o logos canibal. Em todos os níveis, todos são tratados como “gentes” que exigem respeito nas oscilações entre presa/inimigo, afim/aliado no festim canibal, ao invés de serem reduzidas a coisas inertes (calorias, proteínas, carboidratos, fibras, enzimas, etc.) ou ilusoriamente projetadas como “ninguém”, como faz nosso antropocentrismo eurorreferenciado.

Em muitos grupos ameríndios e isso até a atualidade, o caçador precisa estabelecer uma negociação ritual com a entidade cosmológica que é considerada enquanto a guardiã daquela espécie a ser caçada e respeitar seus domínios. Aliás, cada espécie animal, vegetal e mineral possui o seu guardião específico e requer mobilização ritual prévia ou posterior ao seu abate, extração e uso. Por exemplo, os Mbyá-Guarani designam tais entidades pela categoria “*ja*” e comparam a relação que estabelecem com elas como a relação que nós ocidentais fazemos com os comerciantes que nos fornecem mercadorias (cf. a fala de muitas lideranças Mbyá). No caso deles, a negociação se faz entre os humanos e as “entidades espirituais” que regulam as gentes e coisas do cosmos e o desrespeito às prestações rituais devidas implicam a perda da capacidade como caçador (o *panema* descrito por Pierre Clastres entre os Guaiáqui e que também atingiu Jorge Pozzobon em sua busca pelos Maku) ou decorrendo em doenças, em metamorfoses animais ou na morte do caçador.

É muito absurdo imaginar que tais regulações “pluriônticas” manifestas em mitos e rituais ameríndios atuais já estivessem presentes desde o Pleistoceno final aqui nos pagos sulinos? Por que não supor que o animismo ritualístico e o multinaturalismo existissem de maneira inicial entre os originários habitantes da América do Sul no Holoceno inicial? Arriscamos pensar alternativas diferentes do protótipo liberal projetado sobre os paleoíndios como predadores eficazes no abate intensivo de animais até provocar sua extinção. Ao invés do puro deleite na matança desregrada dos animais, preferimos pensar na negociação cosmológica com as espécies caçadas (negociações “interontológicas”?). Formulamos que os dispositivos rituais dos atuais ameríndios já estavam presentes de forma arquetípica entre os paleoíndios. Questões interessantes para dirigirem novas pesquisas. Uma consciência de que a “destruição” enquanto lei de circulação da vida implica o equilíbrio de perdurar sem matar ou exaurir por completo as “fontes de recurso”, incluindo até mesmo a qualidade da água que se toma e do ar que se respira (o que já não mais controlamos no meio urbano).

Há deturpações nessa problemática, começando pelo fato de ela surgir acolada numa ideia simplificada do que seja “natureza”, como se ela fosse constituída de reinos (mineral, vegetal e animal) dos quais a humanidade é entendida como dissociada (problema do mito da natureza intocada). Milhões de anos da história do gênero humano na relação com coisas e gentes do planeta desconsiderados pelos padrões da civilização ocidental. Uma megatorre que “arranha o céu” e um túnel para tráfico rodoviário suboceânico são considerados padrões evidentes de antropomorfização da “natureza”, mas é negado o reconhecimento disso para as populações paleolíticas que viveram por milhões de anos – não se trata de “subsistência” ou de “sobrevivência” – em regime de itinerância sazonal pela obtenção de recursos, sem a implementação das práticas de controle das espécies vegetais e animais ao ponto de provocarem sua domesticação na pecuária e na agricultura. Desde a década de 1980, o enfoque antropológico e arqueológico sobre isso tem sofrido radical transformação, começando pela questão do porquê de os paleolíticos perdurarem tanto tempo “estacionados” em termos técnicos, econômicos e culturais. Ao invés da tese sobre a incapacidade mental, ora se ventila pensar que é o resultado de uma motivação intencionalmente executada – comer e usar tudo do animal morto, usar só madeira morta – desde as origens paleontológicas de nosso gênero *Homo* e de nossa espécie *sapiens*. Ao que parece, coisas importantes foram perdidas pela humanidade com a

passagem ao Neolítico e, mais ainda, com a hegemonia da civilização urbana. Há, assim, quem defenda que o Éden humano foi antes que ocorressem os processos de domesticação do ambiente e da autodomesticação humana, ao ponto de postular um “futuro primitivo” com faz John Zerzan (2001, p. 5, tradução nossa):

Têm-se assistido a uma mudança quase completa na ortodoxia antropológica de importantes consequências. Admite-se a partir de agora que antes da domesticação, antes da invenção da agricultura, a existência humana passava essencialmente no ócio, que descansava na intimidade com a natureza, sobre uma sabedoria sensual, fonte de igualdade entre sexos e de boa saúde corporal. Isso foi nossa natureza humana, por durante aproximadamente dois milhões de anos, antes de nossa submissão aos sacerdotes, reis e patrões.

O autor dialoga com arqueólogos, paleontólogos e antropólogos, mas é preciso depurar sua perspectiva quanto a uma suposta “intimidade com a natureza”, aproximando sua exposição ao mito do bom selvagem. Preferimos postular sobre sociedades “primitivas” (contemporâneas) onde os mediadores e retardadores da copresença foram (estão) mantidos em níveis muito sumários, resguardando a pluridimensionalidade dos mitogramas, capazes de produzirem sujeitos coletivos inter-reinos e interespécies conscientes desse hibridismo simbiótico. Mas é interessante manter a ideia de uma “sabedoria sensual”, pois a sensualidade, a afetação e os sentidos são instâncias constantemente neutralizadas nas análises antropológicas. Zerzan (2001, p. 6, tradução nossa) traz dados paleontológicos para argumentar que, no gênero humano, os caninos dos machos não são pronunciados como entre os outros primatas, pois “o desaparecimento dos grandes caninos entre os machos aponta a tese segundo a qual a fêmea da espécie operou uma seleção a favor dos machos sociáveis, que compartilhavam mais”. De igual forma e ao contrário dos postulados da “antropologia ortodoxa”, o abastecimento das sociedades paleolíticas era predominantemente de base vegetal e de responsabilidade das mulheres, o que lhes dava autonomia e até faziam dos homens seus dependentes:

A condição “natural” da espécie é evidentemente a de uma dieta formada em grande parte por alimentos vegetais ricos em fibras [...]. Nossos primeiros

antepassados utilizavam “seu conhecimento detalhado do meio, numa espécie de cartografia cognitiva” (Zihiman 1981) na atividade de coletar as plantas que serviam a sua subsistência, as evidências arqueológicas da existência de caça não aparecem senão muito lentamente ao longo do tempo [...] (Zerzan, 2001, p. 7, tradução nossa).

A informação é importante, mas é preferível substituir a palavra “natural” pelo conceito “elementar” de Durkheim, mas pode ser também “primitiva”, “originária” ou – nos termos ameríndios contemporâneos – “ancestral”. Nos primórdios paleontológicos, os animais eram mais aproveitados por seus subprodutos além da carne (ossos, couro, gordura, fezes), obtidos predominantemente das carcaças de animais já mortos e menos daqueles abatidos diretamente pelos próprios caçadores (o regime como carniceiro é mais antigo do que o de caçador). Ossos, dentes e penas de animais continuam aparecendo na composição de pingentes, colares e braceletes colocados nos corpos dos atuais ameríndios.

A oposição entre o que é selvagem ou domesticado, embora muito válida e pertinente, não consegue processar aquilo que mais recentemente é designado como “manejo” pelas pesquisas etnobiológicas. Como se detalha aqui, mosaico simbiótico e amplitudes híbridas são composições onde as espécies selvagens (florestais, silvícolas, campestres e subaquáticas) sofrem perturbações humanas por mais de dezena de milhares de anos (na Terra de Ninguém), ao ponto de elas serem de alguma forma também formações antropogênicas. Porém, o manejo não cria dependência da espécie pela intervenção “humana” de seu genoma, nem altera sua fisiologia, mas gera resultados depois do convívio prolongado por muitas gerações sucessivas. Vejam-se os pomares de castanheiras e de açaí na Amazônia e os ervais e pinheirais nos pagos meridionais. De igual forma, o amansamento de animais selvagens pelos ameríndios não produz sua objetivação como “recurso” fora dos esquemas cosmológicos que regulam suas respectivas espécies, como argumenta Philippe Descola (2002).

Os processos simbióticos e os mutualismos interespecies são marca dos processos paleoetnológicos, pois a relação das hordas humanas dos paleoíndios com manadas de animais gregários (como os lapões da Escandinávia com a rena e dos índios das pradarias da América do Norte com o bisão) far-se-ia como mutualismo, tal como os estudos de etologia tratam da “higienização” provocada pela predação de carnívoros que caçam animais doentes e velhos,

acompanhando manadas de herbívoros. É possível imaginar que os caçadores fizessem algum controle ao acompanhar as manadas em migração, regulando o número e frequência dos abates e evitando que as manadas fugissem e se dispersassem. Ao mesmo tempo, poderiam servir como guardiões frente aos demais predadores, incluindo os grandes felinos com a onça e o puma. Até hoje as populações amazônicas criam currais para aprisionamento de tartarugas, sem que haja a preocupação em manipular sua reprodução em cativeiro.

Um dos mais importantes aspectos envolvidos no animismo ameríndio é que ele tem como um dos seus complementos a prática tradicional do amansamento de indivíduos das espécies animais selvagens que são caçadas (Descola, 2002). Um dos comprometimentos básicos do caçador com o animal abatido implica a adoção de uma eventual ninhada de filhotes cujos progenitores foram mortos. Há também a captura de filhotes nas expedições feitas na mata para criá-los no ambiente familiar como xerimbabos. O amansamento se define pelo fato de os filhotes selvagens serem adotados como membros do grupo familiar, sendo alimentados e cuidados de maneira a configurar forte consubstancialização com os humanos. Os animais amansados jamais são abatidos para consumo, como fazemos com nosso gado doméstico. No caso das aves eles extraem as penas. Poderia esse costume tradicional do amansamento ter existido entre os paleo-índios? Como poderíamos reconhecer vestígios arqueológicos dessas práticas? Há ao menos um achado importante que poderia ser interpretado dessa forma:

Assim, em 1899, foram descobertos na “cueva de Eberhard”, em Última Esperanza (Patagônia), grandes pedaços de pele de um milodonte (*Mylodon listai*), provida de pêlos e de ossinhos subcutâneos, acompanhados por excrementos do animal a que pertenciam. [...] Na mesma caverna encontraram-se ossos queimados e pedaços de pele de um cavalo extinto (*Onohippidium*) e ossadas humanas, numa camada de estrume de mais de um metro de espessura, fato que levou alguns naturalistas a acreditar que o milodonte teria sido domesticado pelos índios e ali aprisionado e alimentado, até ficar bem cevado, em boas condições de ser sacrificado e comido (Paula Couto, 1953, p. 418).

Independentemente da compreensão desse achado pela noção ocidental de domesticação para abate ou pela noção ameríndia de amansamento para consubstancialização xamânica, o importante é constatar, através dele, sobre formas

muito antigas de relação interespecies mais duradouras entre seres humanos e os animais no sul da América do Sul, configurando um padrão deveras diferenciado da predação simples ou da caçada intensiva. Ousamos propor que o milodonte poderia ser um caso de amansamento pelos paleoameríndios da Patagônia e que seus restos foram depositados juntos aos dos humanos com os quais convivia. Fazendo também uma aproximação com as considerações de Marvin Harris (1978) sobre a sacralidade do gado vacum na Índia contemporânea, pode-se supor inclusive que o estrume seco do milodonte poderia ser uma ótima reserva de combustível à manutenção do fogo doméstico, considerando que o frio e a grande aridez do ambiente dificultava a obtenção de madeiras para lenha.

A abordagem paleoetnológica permite vasculhar sobre a imaginação e simbolismo dos paleoíndios independentemente dos limites da razão prática e do materialismo ocidental. Nos termos de A. Leroi-Gourhan (1984, p. 141), trata-se da busca sistemática de evidências arqueológicas que permitam dizer algo sobre a “religião” dos caçadores paleolíticos. Não está em jogo apenas o quantum de proteína animal ou de energia per capita consumidas. A imagem estereotipada dos caçadores paleolíticos enquanto selvagens desprovidos de ontologia é muito simplória. É preferível adotar a perspectiva que reconhece as cosmológicas sempre implicadas nas práticas humanas. Por exemplo, o gênesis hebraico reduziu as espécies vegetais e animais ao bel prazer dos usos e frutos dos descendentes de Adão e, lamentavelmente, deu no que é: inalação de fumaças tóxicas e ingestão de alimentos contaminados. Não há como conhecer hoje sobre as mitologias e as cosmologias dos paleoíndios, mas é importante partir do *a priori* de que elas existiram enquanto a outra face da predação canibal, quando as perturbações humanas eram ínfimas em comparação ao que veio a se impor sobre as Américas no último meio milênio de anos.

Os anarquistas primitivistas provocam nossa imaginação, ao postularem que as expansões da vida ritual, da cultura simbólica e da linguagem verbal, no fim do Paleolítico, já foram causadores dos primeiros afastamentos da vida igualitária e ociosa dos primórdios, produzindo o começo da divisão sexual do trabalho, a objetivação materialista do ambiente pela domesticação e por formas iniciais de manipulação de poder através de xamãs e lideranças religiosas (Zerzan, 2001, p. 13). A etnografia entre os ameríndios meridionais contemporâneos permite dizer que essas expansões não produziram uma passagem por completo da “selvageria” à domesticação da forma homogênea e universal como

os pré-historiadores tendem a apresentar. A dimensão do amansamento de animais é exemplar nisso, da mesma forma como as práticas xamânicas que ocorrem, por exemplo, entre os Mbyá-Guarani não correspondem ao que é postulado:

Rituais, como a prática do ritual xamânico, podem ser considerados como uma regressão em relação com o estágio no qual todos compartilhavam uma consciência que hoje classificamos como extra-sensorial (Leonard 1972). Quando só os especialistas pretendem poder acessar a uma percepção superior, que antes era de desfrute comum, acentuam-se e facilitam novas renúncias em favor da divisão do trabalho. A volta à felicidade pelo ritual é um tema mítico quase universal com a promessa da dissolução do tempo mensurável na eternidade, entre outras maravilhas. Este tema do ritual aponta para um vazio que é exigido falsamente para senti-lo (o dedo na chaga que pretende curar), como faz a cultura simbólica em geral (Zerzan, 2001, p. 15-16, tradução nossa).

Primeiro, deve-se ampliar o entendimento do que seja ritual. É necessário reconhecer, por exemplo, que o costume *wintu* (McLuhan, 1994, p. 19) de prestigiar o cadáver do animal abatido consumindo seu corpo por completo é uma forma ordinária de ritualização, assim como é não abater árvores desnecessariamente ou então não escavar profundamente a terra. Tanto na literatura etnológica quanto nos dados etnográficos coletados nas comunidades do Rio Grande do Sul, o “xamanismo” Mbyá-Guarani não fundou uma exclusividade de acesso para qualquer pessoa ao poder espiritual, pois é o resultado de um tipo de trajetória de vida que atinge todas as pessoas (é o que eles acalentam como ideologia individual), inclusive as crianças mais novas e os animais amansados são considerados mais próximos dos poderes espiritualizados embora não saibam falar, mas suas reações corporais são interpretadas como indicativo sobre as forças e substâncias que circulam pelas imediações da comunidade. Da mesma forma, os rituais que se fazem dentro das *opy* (casa de celebrações) até podem expressar verbalmente algo que se interprete como ilusão quanto ao retorno da felicidade primordial, o acesso à eternidade e outras maravilhas (a busca da Terra-sem-mal, por exemplo), mas falta considerar aquilo que o próprio autor reconhece como condição primordial do *Homo sapiens*: a dimensão da comunicação não verbal. Assim, não se trata apenas da recitação dos mitos de felicidade por algum especialista, mas sim a recriação de rupturas no ritmo ordinário de vida

a fim de produzir mutações viscerais que levam ao êxtase coletivo envolvendo todos os participantes.

A interpretação de que os rituais servem apenas para reiterar mitos que prometem felicidade e eternidade é muito reducionista, pois a eternidade e a felicidade são afetações percebidas, sentidas e pensadas como coletivamente efetivas a cada novo ritual, tornando-se promessa apenas no sentido de que ela é a programada para a participação na próxima sessão ritual noturna. Por resultado, os rituais Mbyá-Guarani procuram resguardar a felicidade na vida cotidiana (*teko vya*) da parentela, servindo os rituais como meios técnicos para proteção frente aos fatores adversos que caracterizam a atual condição *teko axy* (forma decaída de existência) nesta Segunda Terra. Assim, o vazio e a chaga que o ritual supostamente tende a suprir não são intrínsecos à ritualística, mas sim elementos fundantes da violência produzida pelas arquiescrituras, seguindo a analítica de Jacques Derrida (1973).

Talvez a digressão desde as mitologias, cosmologias e práticas xamânicas ameríndias seja um caminho metodologicamente mais apropriado do que a adoção da mitologia europeia sobre os paleoíndios enquanto exemplos do suposto “homem natural”, ou a concepção dos arqueólogos norte-americanos sobre sua grande eficiência utilitarista na ação predatória dos “paleoíndios”. O amansamento é uma forma típica de mutualismo interespecies, no caso envolvendo principalmente mamíferos. Certamente deveriam existir outras formas ainda pouco averiguadas cientificamente de mutualismo com minerais, vegetais e animais; e isso desperta crescente interesse de investigação. E se formos ainda mais longe para pensar sobre outras formas de mutualismo e simbiose pregressa dos paleoameríndios? Importante imaginar quais foram os impactos derivados da crescente tropicalização do continente sobre a circulação dos caçadores-coletores das amplitudes florestais e tropicais em expansão, ao atravessarem o Trópico de Capricórnio em direção ao sul do Hemisfério Sul. Quais foram as relações dos paleoindígenas com fungos e com espécies vegetais selvagens desde então? Que espécies vegetais e animais foram beneficiadas por queimadas naturais ou intencionalmente provocadas pelos primeiros habitantes humanos? Seguindo o trabalho de Anna Tsing, interessante sugerir que a microbiologia fóssil pode direcionar seus estudos sobre sedimentos arqueológicos do Holoceno inicial e médio, a fim de reconhecer eventuais práticas de forrageamento e de aproveitamento dos frutos dos micélios rizomáticos do subsolo.

Crítica etnográfica e etnológica aos parâmetros interpretativos da arqueologia da região

Os grupos humanos paleoindígenas passaram pela adaptação aos diferentes biomas em crescente mesclagem com o aquecimento holocênico, fazendo diversificar suas relações interespecies, surgindo padrões de abastecimento mais generalizados e aproveitando a diversidade de recursos característicos desse encontro de biomas. Os mutualismos interespecies tornaram-se mais acentuados nessa conjugação, interferindo diretamente na modulação regional dos padrões de assentamento e de abastecimento dos paleoindígenas. A circulação sazonal entre os diferentes biomas provavelmente reverteu em territorialidades de amplitude mais locais ou regionais, aproveitando a diversidade de recursos mesclados em distâncias mais próximas do que nos milênios anteriores. É o exemplo da circulação entre o topo do Planalto Meridional Brasileiro pelos Proto-Jê que sazonalmente desciam ao litoral e assim inventaram de maneira pioneira aquele que hoje é nosso costume de “veraneio” litorâneo (Schmitz, 2006).

O propósito aqui não é fazer o detalhamento de todas as etapas de adaptações regionais, nem descrever as diversas tecnologias líticas e cerâmicas que se foram diversificando ao longo dos últimos milênios na região. Antes se quer destacar que mesmo a prática de cultivo pelo sistema de roças ficou estruturalmente marcada pela itinerância sazonal, aproveitando a confluência mesclada dos biomas. Por exemplo, dados etnográficos recolhidos entre os Kaingang do alto vale do Rio Uruguai (Terra Indígena Votouro, em 2008) indicam que até meados do século XX eles praticavam roçados em áreas distantes das aldeias e cercadas de floresta que serviam mais enquanto locais para atração da caça e menos destinados à colheita. Os padrões de itinerância continental foram modulados às vantagens de se viver numa região em mosaico ambiental diversificado, aspecto estrutural que se reproduz até a atualidade entre os ameríndios da região e que foi usado também como dispositivo de reação às pressões e aos embates trazidos pela colonização.

Os arqueólogos e etnólogos buscam definir padrões de assentamento e de abastecimento dos grupos ameríndios e nosso interesse recai naqueles definidos pela ecologia cultural enquanto grupos “marginais” ou “semimarginais” (Steward, 1959) na América do Sul. Foram bandos pequenos caracterizados pela mobilidade e pela itinerância, aspectos atualizados historicamente na

marginalidade itinerante dos grupos ameríndios até a atualidade. Esse estilo de vida é apontado como um dos mais antigos praticados no continente e nossa hipótese é que ele é até hoje preponderante entre as gentes suleares que habitam as regiões subtropicais. O fato de a errância ser usada também como dispositivo de reação ao avanço colonial serviu para que os conquistadores europeus tivessem a falsa impressão dessas terras serem de ninguém. A diferença feita pela ecologia cultural entre o “potencial adaptativo” e a “especialização” de cada grupo sócio cultural (Sahlins, 1966, p. 105) permite analisar como a errância se modulou ao processo de tropicalização do continente ao longo do Holoceno, seja com a conformação do mosaico simbiótico nas bandas meridionais antes referido, seja pelas influências e contatos com grupos cuja matriz era de floresta tropical praticantes de cultivos por roças e produtores de cerâmica. A diversidade ambiental e a itinerância estendida são fatores em favor da hipótese de que os padrões autóctones de sustento criaram um alto potencial adaptativo, subordinando as especializações à cadeia complementar de possibilidades transitando entre diversos biomas. A vida marginal em situação de fronteiras – geológica, biótica, ecológica e cultural – em constantes mudanças climáticas e antrópicas provoca, desde há muito, diversas oscilações, mudanças, idas e vindas, avanços e retrocessos ao nível das interespecies e também nas relações interculturais. Num ambiente amplo com tanta diversidade, não é de estranhar que as terras tenham figurado nas descrições dos cronistas coloniais na divergência entre o “ninguém” e os “muitos”.

As pesquisas e publicações dos arqueólogos desde os tempos do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa) nas décadas de 1970 e 1980 geraram um ótimo mapeamento na distribuição de diferentes tradições tecnológicas em relação aos seus respectivos padrões de assentamento, associando a cronologia dos achados com as características dos paleoambientes em transformação. Na região que é nosso universo de atenção, o avanço do Holoceno trouxe uma crescente diversificação de indústrias líticas e o aparecimento posterior de diversas indústrias cerâmicas produzidas localmente, mas com forte indício de resultarem da difusão de tecnologias e populações oleiras desde a Amazônia.

No começo do Holoceno, os sítios arqueológicos mais antigos – e aos quais se atribui uma provável relação com o horizonte paleoíndio – estão localizados na extremidade ocidental da região, juntos às barrancas do Rio Uruguai e seus depositários, particularmente no Rio Ibicuí e em seus afluentes (Lajeado dos

Fósseis). As publicações relatam a descoberta de uma tênue sequência estratigráfica nas barrancas fluviais erodidas. Foram reconhecidas nos sítios camadas mais antigas sem pontas de projétil, sucedida de outra contendo pontas de projétil e bolas de boleadeira, adotadas depois como “fósseis-diretores” da chamada Tradição Umbu. A existência de uma camada mais antiga sem tais artefatos surge em reforço à hipótese do horizonte pré-pontas de projéteis enquanto evidências relacionadas ao padrão de “predação generalizada” e de mutualismo diversificado na caça, coleta e pesca dos mais antigos habitantes humanos da região, sem maior especialização na caça. Sendo predadores generalizados, carneiros ou caçadores especializados, os primeiros ocupantes originários da região mantinham um ritmo territorial ampliado, mantendo a rítmica adaptada às amplitudes abertas.

A confecção de pontas de projéteis e bolas de boleadeiras são índices arqueológicos de caça em ambientes predominantemente abertos, prática cujas datações em sítios arqueológicos demonstram permanência ao longo de dez mil anos até provavelmente o início da colonização europeia da região no século XVII. Os sítios arqueológicos da Tradição Umbu estão distribuídos em profusão na Pampa uruguaia, na campanha e planície costeira gaúchas e também nas partes mais altas do Planalto Meridional, sempre próximos a áreas dos Campos de Cima da Serra, aparecendo também no que hoje é o estado de Santa Catarina e além. No Holoceno médio se fizeram sentir mais amplamente os efeitos da tropicalização do continente e o mosaico simbiótico de biomas agregados se adensou naquela já referida diversidade e profusão de “muitos”. Não é intenção reproduzir em detalhes todo o conhecimento acumulado pela pesquisa arqueológica na sequência temporal e zoneamento geográfico de distribuição das diferentes tradições e fases líticas e cerâmicas. O interesse é manter o foco no reconhecimento das relações simbióticas entre gentes e coisas do mundo, incluindo a superação do modelo antropológico que postula unidades sociais e culturais prévias, como se sua origem fosse apenas uma área fechada e definida ao estilo da cartografia neocolonial.

Nas décadas de 1960 e 1970, os pesquisadores do Pronapa fizeram uma distinção entre diferentes estilos de trabalho sobre a pedra e sobre a cerâmica. No caso das indústrias líticas, reconheceram uma outra tradição diferente da Umbu chamada desde então de Tradição Humaitá, cujos sítios estão distribuídos predominantemente nas encostas e vales florestados do Planalto Meridional. Os

artefatos são lascados a partir de núcleos e lascas grandes e os bifaces são de grandes dimensões, feitos a partir de basalto e diabásio. Os bifaces lascados em forma de bumerangue são considerados seu “fóssil-diretor”. Tais características passaram a ser interpretadas como índices de uma variação técnica e social de grupos considerados com especialização adaptativa aos ambientes de matas e florestas que se ampliaram. O grande tamanho dos bifaces é sugerido como artefato necessário ao processamento de fibras vegetais, de corte da madeira e de escavação para obtenção de raízes. No entanto, ao menos na região do Alto Uruguai, sítios Umbu e Humaitá são encontrados conjugados, apenas variando em termos de topografia e sem qualquer outra barreira geográfica natural que os separe. Foi inevitável que a interpretação avançasse serem os mesmos grupos capazes de caçar nos campos e recolher produtos das matas, talvez já realizando uma variação sazonal de sustento:

Acontece que, devido às pesquisas mais recentes, conclusões interessantes sugerem que os sítios da Tradição Humaitá, ao invés de serem classificados como uma tradição arqueológica particular, indicam tratar-se de assentamentos com funcionalidades específicas, onde se produziam ferramentas utilizadas no trabalho de processamento da madeira, devendo estar associados ou aos grupos caçadores-coletores acima descritos [da tradição Umbu], ou aos povos agricultores de matriz jê ou tupi (Lino, 2015, p. 96).

O aumento das temperaturas atmosféricas, o aquecimento e elevação dos níveis marinhos até 4.000 anos atrás produziram efeitos adaptativos e simbióticos importantes sobre as populações humanas locais. Ao que parece, a coleta de moluscos e crustáceos se ampliou significativamente entre as populações ribeirinhas e da faixa litorânea. Junto ao Atlântico, proliferaram os sambaquis marítimos, fluviais e lacustres. Os sambaquis marinhos de grande porte ligam o litoral sul do Brasil com ocorrências similares nos estados do sudeste brasileiro. No caso da Pampa, muitos sítios contendo tecnologia de tradição Umbu aparecem em sítios em formato de “cerritos”, aterros semicirculares em áreas baixas e inundáveis (charcos, banhados, restingas). Os cerritos são considerados enquanto uma especialização regional de grupos de caçadores-coletores de paisagens abertas, talvez já executando algumas relações interespecies e simbióticas

com as espécies mais intensamente coletadas, incluindo vegetais selvagens além dos moluscos e crustáceos.

Isso abre diálogo com uma discussão importante hoje nos estudos etnobotânicos realizados no continente, particularmente na Amazônia. Uma discussão similar àquela já abordada na diferenciação entre a domesticação e o amansamento de mamíferos e de aves pelos ameríndios. É necessário abrir o leque de alternativas das dimensões possíveis entre selvageria e domesticação. Que tipos de animismos ontológicos, que modalidades de cosmônicas existiram dos paleoameríndios da Tradição Umbu para com as matérias-primas minerais base de suas pontas lascadas? É possível ampliar a ideia de simbiose interespecies para incluir, além de animais e vegetais, também as relações inter-reinos humanos-minerais? O que a prática e o conhecimento multimilênios sobre as propriedades intrínsecas de lascamento para cada um dos tipos de pedra afetaram perceptivamente os paleoameríndios? Podemos imaginar controladamente as amplitudes vividas pelos habitantes dos sambaquis e dos cerritos? Exatamente porque são escassos os vestígios, quais eram as madeiras para combustão, que fibras, frutos e vegetais usavam para complementar seu sustento? Que sentir-pensar estava embutido na apropriação de conchas e ossos para fazer colares e pingentes? Que significado estava conjugado ao fato de as vértebras de peixes serem usadas como contas em colares depositados no pescoço dos mortos ritualmente enterrados? Quais eram as “efervescências religiosas” – afetações e alterações nos estados de consciência – induzidas pelas figuras dos zoólitos polidos pelos “sambaquianos” em cerimônias e rituais coletivos? O fato de não poder responder a tantas questões não deve levar ao embotamento na recusa de fazê-las. Cada uma delas exigiria um espaço muito maior de detalhamento textual que não propomos realizar agora, mas deixar sugestões divergentes para que outras e outros pesquisadores possam averiguar a pertinência dessas problemáticas.

Outro capítulo importante trabalhado pela arqueologia é o estudo dos diferentes estilos de indústrias cerâmicas em centenas de sítios espalhados pela região com datações a partir do final do terceiro milênio antes do presente na Terra de Ninguém. Direta ou indiretamente, a cerâmica é associada geralmente pelos arqueólogos ao aparecimento da prática de cultivo com plantas de ciclo vegetativo curto ou de maior envolvimento com recursos vegetais, particularmente aqueles já “domesticados” nas Américas como são os tubérculos (mandioca,

batatas, inhame, taioba, etc.), as sementes (feijões, milho, amendoins), folhas (tabaco) e frutos (cucurbitáceas). O avanço na importância dos roçados nas regiões tropicais – particularmente da Amazônia – é apontado como um dos principais fatores que desencadearam a dispersão tanto da tecnologia de cultivo, das espécies de cultivares e também da ideia de produção cerâmica, senão mesmo a expansão populacional humana do norte tropical em direção ao sul temperado.

A correlação entre os dados sobre a distribuição das tradições cerâmicas e informações de zoneamento fitossociológico nas amplitudes meridionais colocam questões importantes para pensar na possibilidade de elas já estarem realizando formas “ônticas” de manejos em “silvicultura”. No caso dos cerritos, sua ligação é imbricada nos Palmares do Sul, compostos de butiazais e palmeirais. Novamente estendendo a ideia de manejo para alguém da necessidade de uma domesticação enquanto subordinação do genoma da planta à intervenção humana, as palmeiras são espécies que se mantêm “selvagens”, porém beneficiadas a longo prazo pelo manejo (coivara) dos roçados ameríndios. Há um segundo caso na constante ligação das estruturas subterrâneas do planalto com matas com pinheiros araucária. É legítimo imaginar hoje que ambas sejam matas antrópicas, geradas desde um manejo espontâneo (ôntico), beneficiadas pelas perturbações humanas como as queimadas e a dispersão de sementes. Neste último caso, leia-se o que a arqueóloga Silvia Copé (2015, p. 157) publicou:

O surgimento tardio das matas de araucárias e sua expansão atribuída à ação de queimadas e manejo por grupos humanos ali residentes no passado permitem a hipótese de tratar-se de um ambiente domesticado pelo homem. Situação encontrada em outras partes já estudadas no Brasil (Balée, 1988; Neves, 2014), e do mundo, na Austrália e África (Harris, Killman, 1989) [...] A expansão das florestas, geralmente sobre os campos, traz um acréscimo no bioma alimentar, o aumento das florestas de araucárias leva a um aumento de um alimento fundamental no planalto que é o pinhão que, na época de maturação (várias vezes do ano), atrai toda a sorte de animais, permitindo uma grande concentração de pessoas constituindo grande aldeias de caráter permanente. O processo de ocupação ocorreu de maneira que, primeiro os ocupantes ocuparam as partes mais baixas e ricas em florestas e, à medida que as florestas de araucária se expandem, vão domesticando o espaço, construindo-o socialmente, resultando numa verdadeira arquitetura da paisagem.

Múltiplas formas de simbioses e mutualismos foram proliferadas desde então, atingindo assim os processos de interação com plantas de ciclos curto, médio e longo, produzidas tanto intencionalmente na manipulação de sementes, estacas e transplantes, quanto de maneira ôntica na proliferação de palmeirais e também de ervais (erva-mate) considerados historiograficamente enquanto “nativos”. A relação interespécie também ficou mais complexa com os animais selvagens, na medida em que a coleta, a caça e a pesca foram mantidas enquanto práticas corriqueiras ao lado dos cultivos. Antigas roças abandonadas tornaram-se florestas secundárias beneficiadas pelas plantas outrora manejadas, incluindo frutíferas nativas (juçaraís, butiazais, pitangueiras, araçazeiros, etc.), servindo como locais de coleta e também de atrativo para caça. Por ora, basta apontar a existência dessas complexas amplitudes interespécies desde milhares de anos na região em pauta. A história da expansão da tradição cerâmica Guarani na região é também a história dos crescentes contatos interculturais com os ceramistas anteriores (Taquara e Vieira) e com eventuais grupos que não eram ceramistas.

Retomando a crítica ao modelo clássico, as relações interculturais dos paleoindígenas mostram que o hibridismo já estava presente desde a adoção da cerâmica por grupos pré-ceramistas, algo que foi provavelmente acompanhado pela adoção de outros elementos de “aculturação” (e transculturação). A historicidade dos grupos ameríndios é muito anterior à chegada dos europeus. As situações de contato entre essas três tradições cerâmicas foram impulsionadas pela expansão populacional dos cultivadores Guarani nas áreas florestadas, conformando extensa fronteira ecológica entre as áreas altas ocupadas pelos portadores da tradição Taquara e as terras baixas ocupadas pelos portadores da tradição Vieira e que se transformou, também, em uma fronteira cultural. Se uma primeira estratégia de exploração desses novos ambientes foi estabelecer seu controle e defesa, através de conflitos nas zonas de fronteira, quando o custo dessa estratégia vai se tornando cada vez mais alto torna-se necessária a mudança para uma forma de interação que o minimiza, ao mesmo tempo que proporcionasse algum tipo de benefício, implicando o estabelecimento de interações de caráter mais integrativo (Rogge, 2005, p. 20).

Conclusão: a paleoetnologia estudada pela etnografia

Os ameríndios contemporâneos devem ser levados a sério na divergência de seu sentir-pensar, pois compõem um complexo sistema de relações culturais que variam do conflito, da evitação e do afastamento ao de aliança e mútua aculturação por milênios, incluindo os “não índios”. A dispersão é um tema indissociável da matriz social ameríndia, pois ela é estruturante. A itinerância continental tornou-se marginal ao transpassar fronteiras e limites políticos coloniais, agora saindo do silenciamento para seu pleno reconhecimento pela etnografia e pelas políticas indigenistas. Outrora entendidos como destribalizados, os Mbyá-Guarani expressam cosmologicamente seu pertencimento ao designarem as diversas regiões geográficas por que circulam de maneira ancestral: Yvy Mbyte é o centro/umbigo do mundo, local desde onde esta Segunda Terra foi criada (oeste-sul do Paraguai atual); Para Miri, as Pequenas Águas, onde os Mbyá habitam (Misiones, Argentina); Tape, o caminho de ligação com o oriente (Depressão Central do Rio Grande do Sul); e, Paraguaçu, a Grande Água, o Oceano Atlântico.

As rotinas coloniais não suplantaram a territorialidade continental nem a itinerância dos povos originários. Os Mbyá-Guarani atuais continuam a circular pela plataforma terrestre reproduzindo sua cosmoecologia que prescreve deslocamentos constantes: o Jeguata Tape Porã, a Bela Caminhada da Tradição. Manutenção de padrões de assentamento e de mobilidade que recuam aos tempos ancestrais e que são revividos a cada nova roda de fogueira, a cada nova caminhada.

Fica lançada a questão sobre o quanto a amplitude elementar da itinerância continental primitiva dos paleoameríndios foi regionalmente seccionada e interrompida nas fronteiras entre as diferentes tradições arqueológicas publicadas. O mapa de Nimuendaju (IBGE, 1987) e a existência dos antigos caminhos e trilhas utilizados pelos colonizadores ibéricos ao adentramento do continente indicam que, se havia situações de interrupção de fluxo, elas eram momentâneas e nunca apagaram a memória sobre os percursos da itinerância paleoameríndia holocênica. Por outro lado, a dispersão dos grupos domésticos ameríndios sempre abriu possibilidade de arranjos locais muito variados de hibridismos culturais.

Ainda se ressalta, aqui, que a itinerância e a mobilidade originárias radicalizaram seu potencial adaptativo, tornando-se em estratégia de reação aos conflitos interétnicos acentuados pela colonização, ora através do hibridismo pelos intercassamentos, pela adoção da vida pecuária ou agregados a colonos, ora

também pela busca de locais distantes em meio às florestas da região e o refúgio em locais de relevos íngremes, pedregosos e recortados de mais difícil acesso. No entanto, a expansão civilizacional chegou hoje até mesmo aos locais distantes e novamente a itinerância foi radicalizada, ultrapassando mesmo o processo de redução radical dos territórios advindos do confinamento tutelar do indigenismo oficial brasileiro ao longo do século XX. As retomadas indígenas contemporâneas fazem parte do capítulo mais recente da modulação adaptativa da marginalidade itinerante e da territorialidade estendida, típicas das gentes suleares desde os tempos pleistocênicos. Quinhentos e poucos anos é um lapso de tempo muito pequeno para que as gentes originárias mudem seu ritmo de itinerância, prática herdada de ancestrais que vivenciaram tantas transformações e adversidades advindas do extra-humano ao longo de uma dezena de milhares de anos.

Trata-se de um feito fantástico e deveras surpreendente se for considerado que o ritmo de itinerância originária foi o mais combatido pela colonização nas bandas meridionais, fator entendido como “errância” a atrapalhar os propósitos fundacionais da civilização urbanocêntrica. A selvageria devia ser debelada. Orelhas secas e crânio museográficos eram o máximo que se esperava dos bandos selvagens e nômades que vagavam pelo mosaico simbiótico das planuras da Pampa e da Campanha. Foram os primeiros a sofrerem com as campanhas de extermínio como ocorreu com os Xokleng do Planalto Meridional brasileiro em meados do século XIX, mas que já havia acometido os Charrua nas matanças de Salsipuedes e Mataojo (hoje República do Uruguai) em 1831, o extermínio das tropas Guaraní em Caiboaté (atual Rio Grande do Sul) em 1756 e tantos outros exemplos nas amplitudes meridionais. Diana Lenton *et al.* (2019, p. 7) fazem referências sobre como isso atingiu os ameríndios que viviam em campo aberto na história da Argentina, onde foi considerado que “los cazadores-recolectores y los canoeros desaparecerían como consecuencia inevitable del ‘progreso’: el destino inexorable de las ‘razas inferiores’ que ‘vagan a campo abierto’, condenadas a la extinción, tal como sostenían cronistas y funcionarios a comienzos del siglo XX”. Não adiantou cronistas, funcionários, militares e religiosos sustentarem tal convicção quanto à extinção das raças inferiores, pois o que desapareceu foi a legitimidade de se falar em termos de raça e de inferioridade, assim como as gentes originárias modulam secularmente sua marginalidade itinerante ao ponto de serem identificados pelos colonizadores como “ninguém” ou considerados formalmente como extintos.

Esperamos que outros pesquisadores se empenhem no detalhamento de estudos sobre as tantas formas de mutualismos e hibridismos interculturais acima enunciadas (e outras), retomando descritivamente relações inter-reinos, interespecíficas e intraespécie que conectavam e conectam gentes e coisas suleares, principalmente colocando sábios e sábias originários a contribuírem com seus respectivos sentires-pensares ao entendimento anticolonial da paleoetnologia, da etnoarqueologia, da etnohistória e da etnografia que estuda “com” os grupos ameríndios.

Referências

ÂRHEM, K. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1990. p. 106-126.

BALANDIER, G. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos Ceru*, [s. l.], v. 25, n. 1, 2014.

BOAS, F. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

COPÉ, S. A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro. *Estudos Avançados*, [s. l.], v. 29, n. 83, p. 149-171, 2015.

CRAPANZANO, V. Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 363-384, 2005.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Cejup, 1997. p. 243-261.

DESCOLA, P. Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, dez. 2002.

DIAMOND, S. *In search of the primitive: a critique of civilization*. London: Routledge, 2017.

FAVRET-SAADA, J. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

FUNARI, P. P. Teoria e métodos na arqueologia contemporânea: o contexto da arqueologia histórica. *Mneme: revista de humanidades*, Caicó, v. 6, n. 13, p. 1-5, 2005.

FUNARI, P. P.; NOELLI, F. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

HARRIS, M. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

IBGE. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE: Pró-Memória, 1987.

JACKSON, M. *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

KERN, A. A. Paleopaisagens e povoamento pré-histórico do Rio Grande do Sul. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 153-208, 1982.

LA ROCA, E. S. de. Crítica al enfoque eurocentrista de los periodos históricos tempranos en Sudamérica: una aproximación desde la arqueología andina. In: JUNQUEIRA, C.; JUSTAMEND, M.; ALBUQUERQUE, R. (org.). *Fazendo antropologia no Alto Solimões 10*. São Paulo: Alexa Cultural, 2017. p. 29-64.

LENTON, D. et al. Apuntes antropológicos sobre pueblos indígenas y violencias en la Argentina contemporánea. *QueHaceres*, Buenos Aires, n. 4, p. 4-18, 2019.

LEROI-GOURHAN, A. *Os caçadores da pré-história*. Lisboa: Edições 70, 1984.

LINO, J. T. O povoamento indígena no Sul do Brasil: as contribuições da arqueologia e da história. In: RADIN, J. C.; VALENTINI, D. J.; ZARTH, P. (org.). *História da fronteira Sul*. Porto Alegre: Letras & Vida; Chapecó: UFFS, 2015. p. 92-108.

McLUHAN, T. C. *Pês nus sobre a Terra Sagrada*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

MORIN, E. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Portugal: Publicações Europa-América, 1991.

NOELLI, F. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas – 1872-2000. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 218-269, 2000.

PAULA COUTO, C. de. *Paleontologia brasileira: mamíferos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.

PEIRANO, M. Pecados e virtudes da antropologia – uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 69, p. 49-56, 2004.

PROUS, A. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

PRZYTOMSKA, A. La relación de depredación entre humanos y no-humanos en la ontología de los q'ero de la cordillera de Vilcanota, Perú. *Etnografía: praktyki, teorie, doświadczenia*, [s. l.], n. 6, p. 127-153, 2020.

ROGGE, J. H. Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas do Rio Grande do Sul. *Pesquisas: antropologia*, São Leopoldo, n. 62, 2005.

ROSALDO, R. *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo, 1991.

SAHLINS, M. A cultura e o meio ambiente: o estudo da ecologia cultural. In: TAX, S. (org.). *Panorama da antropologia*. São Paulo: Ed. Fundo de Cultura, 1966. p. 100-100.

SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SCHMITZ, P. I. *Pré-História do Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 2006. (Documentos 5).

STEWART, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians: volume 7*. Washington: Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, 1959. (Bulletin 143).

STOLLER, P. Eye, mind and word in anthropology. *L'Homme*, Paris, v. 24, n. 3-4, p. 91-114, 1984.

STOLLER, P. *O gosto das coisas etnográficas: os sentidos na antropologia*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.

TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZERZAN, J. *Futuro primitivo*. Valencia: Numa Ediciones, 2001.

Recebido: 31/01/2024 Aceito: 30/09/2024 | Received: 1/31/2024 Accepted: 9/30/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

As retomadas Mbyá-Guarani como modo de resistência diante do Antropoceno

The Mbyá-Guarani reclaims as a form of resistance in the face of the Anthropocene

Simone Alves de Almeida^I

<https://orcid.org/0009-0003-1503-1782>

simone.smcoletiva@gmail.com

Josiane Carine Wedig^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-4569-6956>

josiwedig@gmail.com

Rosane Azevedo Neves da Silva^{III}

<https://orcid.org/0009-0000-4290-3169>

rosane.neves@ufrgs.br

^I Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Psicologia Social e Institucional

^{II} Universidade Tecnológica Federal do Paraná – Pato Branco, PR, Brasil

^{III} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

Este artigo aborda as retomadas Mbyá-Guarani enquanto modo de resistência diante da marcha do Antropoceno. A pesquisa foi realizada por meio da cartografia multiespécies, abrangendo aldeias situadas na mata atlântica do Rio Grande do Sul, durante o período de 2019 a 2024. Ao longo da convivência com essas comunidades, percebe-se que as retomadas são experiências que vão além da luta por garantir direitos territoriais específicos, sendo também meios pelos quais esses coletivos defendem as florestas e os diversos seres que ali vivem, buscando assegurar condições de existência para todos: “nossa luta é para o *jurua* também”. Enquanto o habitar colonial do Antropoceno desarticula processos construídos através de interações multiespécies ao longo de milênios comprometendo a habitabilidade do planeta, a territorialidade indígena Mbyá-Guarani tem como base a compreensão de que diferentes seres fazem o mundo em conjunto e que eles devem ser respeitados.

Palavras-chave: povos indígenas; mudanças climáticas; relações multiespécies; lutas contracoloniais.

Abstract

This article addresses the Mbyá-Guarani reclaims as a mode of resistance in the face of the march of the Anthropocene. The research was carried out using multispecies cartography, covering villages located in the Atlantic forest of Rio Grande do Sul, during the period from 2019 to 2024. Throughout coexistence with these communities, it is clear that the reclaims are experiences that they go beyond the fight to guarantee specific territorial rights, they are also means by which these collectives defend the forests and the different beings that live there, seeking to ensure conditions of existence for everyone: “our fight is for the *jurua* too”. While the colonial habitation of the Anthropocene disarticulates processes built through multispecies interactions over millennia, compromising the habitability of the planet, Mbyá-Guarani indigenous territoriality is based on the understanding that different beings make the world together and that they must be respected.

Keywords: Indigenous peoples; climate change; multispecies relations; countercolonial struggles.

O tema das mudanças climáticas não é algo novo para o povo indígena Mbyá-Guarani, que há muito tenta alertar sobre as consequências do modo de vida do *juruá* (branco), que provoca a destruição das florestas e a poluição dos rios, comprometendo não apenas o modo de vida tradicional, mas as condições de vida de todos os seres que habitam o planeta. Sendo conhecedores dos territórios em que vivem, os indígenas estão entre os primeiros a perceber os efeitos da destruição e a sofrer os impactos da alteração do clima. Eles são também protagonistas das lutas contra a destruição dos territórios, atualizando permanentemente seus modos de resistência.

O presente artigo aborda as retomadas Mbyá-Guarani como modo de resistência contracolonial (Santos, 2023), que se intensifica num momento de aceleração das catástrofes ambientais e de agravamento das ofensivas contra seus territórios. Nessas experiências, percebe-se uma concepção de territorialidade que envolve a compreensão de que diferentes seres fazem o mundo a partir de suas relacionidades. Diante do habitar colonial do Antropoceno (Ferdinand, 2022), que, ao fazer do mundo plantation, simplifica ecologias e rompe relacionamentos, as retomadas mostram-se como meios de resistência que afirmam reciprocidades e que intencionalmente contribuem para sustentar o céu no lugar (Kopenawa; Albert, 2015).

O artigo tem como objetivo demonstrar como essas experiências vêm interpelando a marcha do Antropoceno – processo atual das mudanças climáticas antropogênicas, que tem desarticulado o funcionamento dos diversos ciclos da terra construídos ao longo de milênios através de interações multiespecíficas (Haraway, 2022; Tsing, 2019). Desde as invasões coloniais, que foram marcadas por genocídios, ecocídios e epistemicídios, essas relações vêm sendo violentamente alteradas, o que durante o século XX foi ampliado em escala, velocidade e magnitude, ocasionando inúmeras consequências socioambientais (Wedig; Ramos, 2023).

O método utilizado na pesquisa foi a cartografia multiespécies, considerando o *guatá* (o modo de caminhar/a mobilidade Mbyá) como guia de orientação. O campo dos estudos multiespécies se fundamenta nas epistemologias indígenas, compreendendo que o surgimento da vida, nas suas mais diversas formas, decorre de relações entre os diferentes seres e através delas se sustenta (Tsing, 2019). O estudo ocorreu durante o período de 2019 a 2024,¹ seguindo o caminhar

1 Este artigo é decorrente da pesquisa realizada para a tese de doutorado da primeira autora (Almeida, 2025).

Mbyá a partir de vivências nas aldeias Ka'aguy Porã (Mata Sagrada), Yvyty Porã (Serra Bonita), Guyra Nhendu (Som dos Pássaros), localizadas no município de Maquiné, no litoral norte do Rio Grande do Sul, e Kurity (Araucária), no município de Canela, na serra gaúcha. As vivências de campo – mutirões, oficinas, feiras, viagens entre as aldeias e conversas com as lideranças destes territórios – foram registrados em diário de campo. A pesquisa baseou-se também em alguns dados secundários oriundos de outras etnografias e publicações recentes sobre o tema.

O *juruá* destrói tudo

Júlia Gimenes, cacica da *tekoa* Guyra Nhendu, em Maquiné, conta que os Mbyá-Guarani aprenderam a pegar da mata somente o que precisam e que para isso sempre devem pedir licença, porque cada coisa tem um dono, um espírito, que deve ser respeitado. Para entrar na mata, para ir à cachoeira, para tudo tem que pedir licença. Segundo ela, o “*juruá* não pede licença, mas nós pedimos”. Também relata que hoje em dia já não se encontra caça, pesca, muitas plantas e muitos bichos, e foi *juruá* quem destruiu.

Em uma roda de conversa na *tekoa* Kurity, em Canela, o cacique Marcelino Duarte fala para os visitantes não indígenas sobre a área que percorremos para chegar até a aldeia: “*Juruá* acha bonito, mas para nós é triste, porque tinha uma floresta ali, muita vida ali, e hoje não tem mais.” Ele se refere a uma paisagem dos Campos de Cima da Serra, que hoje é majoritariamente ocupada por criação de gado, monocultura de pinus e eucalipto e por empreendimentos de exploração mineral, restando nela pouquíssimas espécies nativas.

Para o cacique André Benites, da *tekoa* Ka'aguy Porã, o *juruá-reko* é o modo de vida do *juruá*, um sistema que foi feito para dar errado, no qual não se pensa adequadamente nas consequências das ações e que resulta em morte para o próprio *juruá*.

Entre os Mbyá-Guarani há uma crítica bastante contundente ao modo de vida do *juruá*, que em nome do lucro e da acumulação destrói os territórios, reduzindo drasticamente as condições para a existência da biodiversidade. Na perspectiva Mbyá, o *juruá* é o responsável pelos problemas que impedem que os indígenas possam continuar vivendo a seu modo. As mudanças climáticas

também são compreendidas por eles como consequência do modo de vida dos brancos. Ao conversar com a cacica Júlia, no decorrer desta pesquisa, ela nos diz que “tem alguma coisa errada com a ecologia do *juruá*”. Menciona ainda que:

Teve uma aldeia lá em São Paulo, não sei se tu ouviu falar, que os Guarani derubaram árvore para fazer casinha e foram multados. Mas eles não tiraram para vender. Só para fazer casa. E por que não multam *juruá* que destrói tudo para vender? Se Guarani só pega porque precisa, pega pedindo licença?

O cacique Marcelino também fala nessa perspectiva:

A gente sabe que o rio tem espírito, todo mundo tem espírito. Os animais grandes, pequenos, o ser humano, a floresta. Várias coisas por aí têm dono. O chão tem dono, a floresta, o rio, os animais, a gente só não vê quem é. Por isso a gente vive cuidando, a gente preserva. Dá cuidado. Quando a gente explora a mata, a gente não faz o que a gente quer. Se a gente for na floresta para explorar, eu tenho que cuidar. Se eu for com facão, ou arco e flecha, eu tenho que cuidar para não cortar árvore. Se eu cortar só porque quero eu posso provocar algo. A gente tem que ter cuidado com a floresta quando a gente for. Eu posso cortar por um motivo, para fazer casinha, ou arco e flecha, para trazer para a aldeia, só por esse motivo que eu posso cortar a madeira. Nossa diversão é a floresta, mas a gente educa, como se comportar na mata, para pescar, caçar, brincar por aí. Tem aves que é proibido a gente matar. São só alguns tipos de aves que é permitido comer. Não é todos os animais que a gente come. Tem que saber qual que eu posso matar. Tem várias regras também para nós, por isso que a gente não destrói a natureza. A gente se cuida no momento da caça, da pesca, do banho de rio. Por isso que a gente não destrói. Porque a gente sabe cuidar. Mas *juruá* não pensa duas vezes para destruir. Nosso comportamento é com a vida, porque tudo é vida.

Na ontocosmoecologia Mbyá-Guarani, a vida na terra não está dada, não é fixa, tampouco faz sentido a lógica do excepcionalismo humano que fundamenta o pensamento ocidental (Guaragni; Souza, 2021). O mundo Mbyá é constantemente construído por diferentes seres em relação e a manutenção da vida exige muitos cuidados. Fazer algo sem pensar, sem pedir licença, pegar mais do que o necessário pode ser extremamente perigoso, como refere o cacique Marcelino:

Daqui a pouco o dono da terra, o dono do rio, o dono do vento, o dono da floresta não vai querer mais toda essa destruição, pode provocar algo que a gente não sabe. O dono dos animais, dos peixes, dos pássaros. A gente sabe quem é o dono. O peixe a mesma coisa. Cada coisa tem o dono. O *juruá* provocou muito e o dono não vai gostar mais, e aí pode acontecer algo. O clima está mudando muito. A principal causa da mudança climática é o *juruá* que não sabe cuidar e que provoca os donos dos rios, dos pássaros, do vento.

O cacique André Benites refere que o *juruá* poderia pensar como construir a cidade de modo correto, mas não o faz. Ele discute como as cidades são construídas sobre os rios aterrados e/ou canalizados, e que em algum momento eles irão correr novamente com toda a sua força. Como exemplo ele cita o centro do município de Maquiné, que foi edificado em cima do rio. “O *juruá* não pensa”, ele diz. Dois meses após essa conversa com ele, o centro de Maquiné ficou alagado com uma enchente muito grande, que nunca antes havia ocorrido. O cacique nos disse que aquilo que é feito na terra caminha e volta, explicando assim que as ações persistem no tempo e têm consequências na vida.

O modo de vida Mbyá-Guarani envolve inúmeras relacionalidades e elas são reconhecidas como fundamentais para a manutenção de seu mundo, como relata o *xeramoí* (ancião/sábio) José Verá (2021, p. 34) da *tekoá* Yvyty Porã, em Maquiné:

Só Nhanderú sabe o que fazer. Quando criou as árvores, criou tudo junto, porque é a raiz das árvores que segura a terra. Por isso não devemos destruir a floresta. Os *juruá* estão desmatando muito a floresta, por isso às vezes acontecem desmoronamentos, porque a terra não tem como se segurar sozinha. É isso que os *juruá* não percebem e pensam que é só um fenômeno natural.

Segundo seu José, o “*juruá* destrói tudo. Está na cidade, só pensa em trabalhar. Não pensa em Nhanderú, na terra, na água. [...] Os *juruá* que vão à escola parecem não saber que se cortar as árvores não vai ter água e o clima da terra vai esquentar.”

Ainda sobre essa questão o cacique Marcelino afirma: “A gente sabe como o planeta terra funciona, nós também somos especialistas.” A sabedoria Mbyá reflete a compreensão das relacionalidades que fazem o mundo. Enquanto o *juruá* “vive contra a natureza”, nas palavras do cacique André, para os Mbyá as relações entre o que chamamos de natureza e cultura são indissociáveis.

Durante um encontro de agroecologia realizado na *tekoa* Ka'aguy Porã, em 2019, o cacique André Benites explicou:

Não é à toa que vocês estão aqui, vocês estão conectados a nós e podem nos ajudar, assim como vocês também precisam de ajuda. Para nós, a riqueza não é o dinheiro, mas a natureza. Quando fizemos o rezo na aldeia é para todo mundo, é para dar força para *jurua* também. A causa indígena é causa de toda humanidade. Lutar pelo direito de existir. Quero aprender português só para dizer que somos amigos, não para seguir regras de *jurua*. Vocês estão em busca de luz como nós. O *jurua* não está mais aguentando viver dentro do seu apartamento na cidade. O tempo está doente, todos estamos sofrendo, nossa terra, natureza, ar, vida. Se você está aqui é porque você tem isso no coração. Está tentando sair do sistema.

Conforme Aline Costa (2022, p. 52), as perspectivas indígenas “envolvem uma série de atitudes para que não se desestabilize aquilo que há muito tempo vinha sendo estabilizado à custa de muitos processos e muitas interações”. Para a autora, esses povos “sabem muito bem que para o mundo existir é preciso prestar atenção nas conexões que fazem com que o mundo exista” (Costa, 2022, p. 61).

Os povos indígenas são os mais atingidos pelos efeitos das alterações do clima. Mesmo sendo 6% da população mundial, protegem 80% da biodiversidade do planeta (Partículas [...], 2023), e conhecem profundamente os ecossistemas em que vivem (Taddei *et al.*, 2021). Através de seus modos de viver e compreender a terra e de se relacionar com os outros seres, exercem um papel fundamental na proteção dos territórios e vêm sendo protagonistas das resistências que contracolonizam o Antropoceno. Diante disso, na próxima seção abordamos aspectos de como os Mbyá fazem e pensam as suas retomadas, considerando as condições em que elas são realizadas e o que as motivam. De que modo as retomadas Mbyá-Guarani interpelam a marcha do Antropoceno?

As retomadas Mbyá-Guarani

As retomadas são ações políticas realizadas por diferentes povos indígenas na luta por seus territórios originários. Quando retomam uma área, eles tomam de volta aquilo que um dia deles foi tomado, por meio dos processos de colonização

que, desde a invasão, nunca deixaram de se impor contra seus territórios. As retomadas vêm se intensificando em um contexto em que se agravam e avançam as ofensivas contra seus direitos territoriais, mediante as políticas anti-indígenas, tais como o Marco Temporal² e as incessantes ameaçadas provenientes dos setores econômicos interessados na exploração dessas áreas para o agronegócio, a mineração, a especulação imobiliária, etc.

As retomadas fazem parte das lutas Mbyá-Guarani há muito tempo, ainda que anteriormente eles não utilizassem esta expressão. A intensificação das experiências de retomada nos últimos anos passou a ocorrer para esses coletivos em função da necessidade, e funcionam como uma atualização de seus modos de resistência, tendo em vista que durante séculos a resistência Mbyá teve como estratégia o distanciamento dos brancos, evitando tensões e conflitos contra grileiros e invasores (Guaragni; Souza, 2021). Porém, quase não tendo mais onde se refugiar, devido à destruição cada vez maior causada pelo *jurua*, as retomadas tornaram-se para eles questão de vida ou morte (Guaragni; Souza, 2021).

A retomada Ka'aguy Porã ocorreu em janeiro de 2017, quando 30 famílias Mbyá-Guarani entraram na área que estava sob posse do Estado e que até pouco tempo sediava a Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (Fepagro). A estatal havia sido extinta recentemente pelo governo estadual, e os indígenas souberam que a área seria vendida e que ali seria construído um condomínio privado. Conforme o cacique José Cirilo Morinico, da aldeia Tekoa Anhetenguá, da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre – que se somou na luta pela retomada em Maquiné: “Se ficar com os políticos essa área vai ser um condomínio. Então nós queremos retomar, por causa das árvores, dos passarinhos, para manter passarinho. Porque se virar condomínio mata tudo” (Conheça [...], 2017).

A área retomada possui floresta, nascentes, frutas nativas. Tais características são fundamentais para as famílias Mbyá que buscam por condições adequadas ao *nhanderekó*, e que, no entanto, são cada vez mais raras de encontrar. Conforme a cacica Júlia Gimenes: “Eu nasci em Tenente Portela, mas lá já não tem

2 O Marco Temporal estabelece que o grupo indígena que reivindica determinada área deveria estar presente nela no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição, desconsiderando as violências que expulsaram esses povos de suas terras ao longo de todo o processo colonial. Trata-se de uma manobra jurídica para impedir os processos de demarcação e questionar as terras já demarcadas, abrindo caminho para a exploração das áreas indígenas pelos grandes empreendimentos de desenvolvimento.

mais mata, por isso viemos para cá.” As florestas na região de origem de Júlia foram desaparecendo em decorrência do avanço das monoculturas do agronegócio.

Também na *tekoa* Kurity, na serra gaúcha, uma das lideranças nos contou que eles foram para lá porque queriam voltar a escutar os passarinhos, pois onde eles viviam antes, em meio à monocultura de pinus cultivada pelo *juruá*, já não havia mais nada.

A terra retomada em Maquiné é muito diferente da maioria, inclusive daqueles territórios que o governo lhes destina, que geralmente já estão destruídos pelo *juruá* e não reúnem mais as condições propícias ao seu modo de vida. Se não há mais mata nativa, se há apenas eucalipto, como em muitas das terras disponibilizadas aos Mbyá, então não é uma *tekoa*. Isso porque as retomadas são mais do que um espaço físico, mas um modo de reaver o que é necessário para a reprodução da vida. Elas são um modo de reencontro com os diversos seres que existem nos territórios em que milenarmente os Mbyá viveram (Guardiola, 2021). Conforme Marcus Wittmann (2022), retomar é reativar uma série de relações com as entidades que vivem nesses territórios e que persistem no tempo e na memória dos antepassados, atualizando devires.

João Maurício Farias (2018) relata que a área retomada em Maquiné compõe-se com outras duas terras indígenas já demarcadas pela Funai, situadas nas partes altas e montanhosas da região. Em conjunto, essas aldeias fazem parte de uma grande área de mata nativa na qual os Mbyá habitam há muito tempo, onde caçam, coletam alimentos, material para artesanato e remédios tradicionais. Há trilhas que conectam uma aldeia a outra e que são constantemente percorridas por eles. Ali eles já estabeleceram aldeias em vários locais, como nos conta a cacica Júlia, durante uma das viagens que realizamos entre uma aldeia e outra.

Para Farias (2018), todo esse território é imprescindível para a manutenção do modo de vida Mbyá-Guarani e ocupado por eles histórica e contemporaneamente. O autor argumenta que as práticas de territorialização existentes na área demonstram que não há uma descontinuidade ambiental nem sociocológica em relação ao território, é a mesma mata. Assim, o espaço retomado em Maquiné já era lugar do *guatá* Mbyá-Guarani há muito tempo.

Nas terras altas de Maquiné, na divisa com o município de Riozinho, fica a *tekoa* Yvyty Porã, uma das terras indígenas que se conectam com a área da Ka'aguy Porã, e que é uma das maiores terras demarcadas do Rio Grande do Sul,

conhecida também como aldeia do Campo Molhado. Esse território foi auto-demarcado há mais de 30 anos, através de um intenso processo de resistência.

Nessa aldeia, a maioria das casas é feita de xaxim ou taquara, materiais que ali existem em abundância. Contudo, há no território uma única casa de alvenaria, que destoa das demais e que foi construída pelo Estado para funcionar como posto de saúde e é pouco usada pela comunidade, servindo de abrigo para os visitantes nas noites frias. Num mutirão de *carijo* (feito tradicional de erva-mate) que ocorreu na aldeia em 2019, o *xeramoí* José Verá apontou para aquela construção dizendo ao grupo de visitantes não indígenas que ela era casa de *juruá* e que se alguma coisa estragasse nela, era preciso ter dinheiro para arrumar, era preciso buscar materiais na cidade. Já as casas Mbyá, se algo estragasse, ele poderia entrar na mata e pegar o que fosse necessário. Assim, traduzindo em linguagem capaz de ser compreendida por *juruá*, José explica que “a mata é mercado, é farmácia, é escola”. Da mata vem a autonomia, a continuidade da cultura e do modo de viver.

Na Yvyty Porã tem mata nativa, tem água em abundância e há nela muitas nascentes. Além da presença do xaxim e da taquara, tem também a erva-mate, o araçá, a araucária e o *pindó* (jerivá). Ao visitá-los, vemos diferentes espécies nativas em várias fases de crescimento, pois eles nunca deixam de plantar. Já na *tekoa* Kurity, em Canela, o cacique Marcelino conta que o rio era abundante na época dos seus avós e hoje tem pouca água e não tem mais peixe por causa da hidrelétrica que foi instalada ali. Ao retomarem aquele território, as famílias caminharam pela mata procurando por espécies nativas, mas não encontraram quase nada. Por isso, desde que passaram a viver ali, eles buscam adquirir mudas de espécies nativas e preocupam-se em reflorestar seu território.

Conforme Maria Inês Ladeira (2015), para os Mbyá as florestas foram criadas por Nhanderú para que eles pudessem viver nelas. Nesses lugares encontram as condições favoráveis para a boa comunicação com suas divindades, estando mais perto do mundo que buscam alcançar. Mbyá quer dizer “habitante das matas”, e é nelas que esses coletivos se refugiaram ao longo dos processos de colonização. Para a autora, o mundo Mbyá é construído a partir da relação com esses territórios e pelas relações neles vivenciadas, sendo que as reciprocidades são determinantes de seu modo de vida.

Assim, os Mbyá-Guarani buscam fazer as retomadas em territórios com biodiversidade, pois necessitam da floresta para viver a seu modo, o que envolve uma

série de relações com outros entes. Porém, as áreas retomadas também são territórios ameaçados de destruição por grandes empreendimentos, a exemplo da área onde situa-se a *tekoa* Yvyty Porã, que envolveu intenso conflito com grileiros que pretendiam explorar os recursos hídricos da região. Para Hélio Wherá, liderança Mbyá, a luta por aquela área foi fundamental para a proteção daquele território:

Aquela área tem muito valor para nós porque existe água lá. Os *jurua* vinham derrubando com tudo. Os Guarani fizeram a retomada. Os fazendeiros queriam fazer o massacre com nós, expulsar todos nós. Muitas lideranças foram lá. Com a força da espiritualidade, da natureza, dos encantados, os Guarani conseguiram vencer e convencer os *jurua*. Algumas autoridades *jurua* apoiaram os Guarani naquela época, na nossa luta pela vida. [...] Graças a nossa luta daquela época, hoje existe água limpa, erva-mate, araucária, taquara, natureza. Nós conseguimos salvar aquele pedaço de terra e ainda recuperar ela. [...] Hoje os indígenas e até os não-indígenas estão beneficiados com aquela área. Se o *jurua* tivesse ficado com aquela área, não teria mais água em Rolante, Riozinho e Maquiné (Terra [...], 2021).

Em outras retomadas ocorreram processos semelhantes, como a da Ponta do Arado Velho, na zona sul de Porto Alegre. O cacique Timóteo refere que foi Nhanderú que orientou a retomada daquele território, guiando-os através do sonho. Desde que chegaram a esse território, eles sofrem a violência dos proprietários da área que querem construir um condomínio de luxo no local (Wittmann; Guardiola, 2018). Trata-se de uma área privada de preservação ambiental em processo de licenciamento para uma obra que resultaria em um grande impacto e na perda da maior parte da biodiversidade ali presente (Wittmann, 2022). É a destruição desse território ancestral que as lideranças da retomada do Arado dizem temer, muito mais do que os seguranças armados que os ameaçam cotidianamente (Wittmann; Guardiola, 2018).

A partir dessas experiências, percebemos que as áreas de retomadas Mbyá ocorrem onde existem as condições necessárias para que eles possam viver a seu modo. São territórios ameaçados de destruição por grandes projetos de desenvolvimento dos *jurua*. A permanência Mbyá-Guarani nesses locais demonstra a sua importância para além do direito originário ao território, pois envolve a defesa daquela área e das muitas vidas presentes ali, o que não se dá por acaso, como podemos apreender na fala da cacica Júlia Gimenes:

O Guarani é o guardião da mata. Ele não é o dono. A terra é de Nhanderú, e ele fez para todos viverem, não só para *jurua*. Mas *jurua* não tem esse reconhecimento. Por isso que nós agora temos que retomar a terra.

Defender o território, respeitar as diferentes formas de vida é uma preocupação e uma intencionalidade que pode ser vista no modo de pensar, de se expressar e de resistir para o povo Mbyá-Guarani. Conforme Hélio Wherá, o *jurua* se apropria de tudo e destrói, por isso foi necessário tomar coragem e fazer retomada. As retomadas são uma resposta contracolonizadora ao modo de habitar do *jurua*, para que os indígenas e os demais seres possam viver a seu modo. Ainda em seus termos: “Sem árvore, como vamos respirar? Se é o ar que sustenta nossos pulmões. Se ninguém vive sem ar, nem os animais.” Desse modo, preocupados com o futuro ameaçado pelo *jurua*, os Mbyá intensificaram os processos de retomada para cuidar do “restinho que ainda há” (Terra [...], 2021).

De modo semelhante, explica o cacique André Benites: “Guarani vive para cuidar e respeitar a mata. E assim cuida para todo mundo. Mas *jurua* deveria cuidar também. Porque também é por ele.” Ele afirma que a luta da “nação Mbyá-Guarani” é por todos os seres. Que quando estão defendendo seus territórios, estão lutando por *jurua* também.

Através das retomadas se expressa a territorialidade Mbyá, seu modo de ser e de caminhar no mundo. Eles são guardiões da mata e as mudanças climáticas são uma preocupação há muito presente para eles, que percebem com muita tristeza a destruição dos seus territórios. Através das retomadas eles exercem sua resistência motivados pela proteção das matas e das vidas que dela fazem parte.

Conforme Ladeira (2015), no mundo Mbyá há modos de povoar que abarcam sentimentos, pertencimentos, comunicações e relações com alteridades. Seus modos de vida e de ocupação territorial envolvem princípios éticos, valores e formas de reciprocidade e convivência, indispensáveis para a manutenção do cosmos.

Esse modo de ser e de pensar tem consequências nas relações estabelecidas nos territórios, em suas práticas de agricultura e em suas formas de conviver com os outros seres. Nhanderú criou a terra e uma ética baseada em um modo de viver nela, orientando-os sobre isso. Nessa perspectiva, o ser humano é parte do todo, nem inferior nem superior aos demais seres que compõem a natureza.

Os Mbyá-Guarani mantêm-se em profundo estado de respeito, relacionando-se com os demais seres de maneira equilibrada, para que suas ações não os prejudiquem. Nos termos de Clovis Brighenti (2005, p. 52):

O povo Guarani tem uma contribuição extremamente relevante no tocante à convivência com o meio ambiente justamente por compreendê-lo na sua complexidade. A organização social e econômica Guarani privilegia um sistema social sem exclusão. A reciprocidade em sua maior amplitude é a base das relações sociais. [...] a concepção ambiental Guarani está fundamentada na vivência do *Tekoha*, que produz e ao mesmo tempo distribui reciprocamente relações de equilíbrio.

Enquanto seguimos o *guatá*, em cada uma das quatro aldeias Mbyá-Guarani envolvidas nesta pesquisa, vimos que as comunidades abrem uma área na floresta apenas no espaço necessário para a construção de suas casas e roças, mantendo a mata em pé, pois ela é fundamental. O que é produzido por meio da agricultura é para a própria comunidade, e mesmo que um excedente possa, eventualmente, ser comercializado, esse não é o objetivo dos cultivos. Os Mbyá estão sempre à procura de mudas e sementes diversificadas. Além de recuperar as áreas em que vivem, o plantio de espécies nativas tem várias outras funções, como podemos ver na fala de José Verá: “Tem que ter árvore ao lado do rio para o rio ter saúde.”

No contexto das aldeias Mbyá-Guarani no estado de São Paulo, Jerá Guarani (2021) fala sobre a relação destes coletivos com a agricultura:

A gente não conhece nenhum Guarani Mbyá, ainda que seja um Guarani do sul, que tem uma terra mais produtiva assim no sentido de ser uma terra boa que qualquer coisa que você planta vai dar [...] Ainda assim a gente não ouve falar que tem Guarani empresário, microempresário, que tá vendendo [...] ainda que a gente tenha passado tantos anos de contato com vocês, e hoje em particular a gente tenha essa vida muito dentro do mundo tecnológico [...] Ainda assim, ninguém pensa em fazer agricultura de forma errada, que existe aí nesse grande mercado da produtividade dos ruralistas para ficar rico, para ter bastante dinheiro. Porque isso é acumular. O conceito dos Guarani é que a gente não pode acumular nada, ter um monte de roupa, um monte de panela, é muito transtornante. O povo Guarani, os mais velhos sabem exatamente o quanto isso é ruim.

Os territórios ocupados pelos Mbyá-Guarani mostram uma agricultura muito distinta daquela exercida pelo *jurúá*. Eles plantam para ter alimento, para ter remédio, para ter artesanato, plantam para os animais, para a saúde do rio, para a qualidade do ar e demonstram uma profunda compreensão das reciprocidades que constroem as condições de habitabilidade. Tal relação é expressa pelo cacique André Benites:

Nós estamos aqui para cuidar da mata. Não só para nossa família, para os nossos filhos, mas para toda a humanidade. Porque aqui estando bem, na cidade está bem. Daqui sai a água que vai para a cidade. O vento sai daqui da mata, não sai de prédio.

A noção de território da modernidade é muito distinta daquela dos Mbyá-Guarani, pois é definida a partir do estabelecimento de fronteiras e estados, e é baseada no poder e no uso da força, desdobrando-se na propriedade privada. Nela não importam os rios, os animais, as plantas, os desertos, tampouco os povos que não se conformam a lógica moderna (Clastres, 1978; Ladeira, 2015). Já o território Mbyá é compreendido através de suas relações com os rios, as plantas, os animais e o clima. A territorialidade Mbyá envolve fazer política incluindo diferentes seres, conforme explicita João Maurício Farias (2018, p. 23):

Quando se fala em uma área Guarani [...], não se trata apenas da posse e da propriedade como para os *jurúá* – que as compreendem como recurso natural, bem econômico a ser explorado e que pode gerar riqueza, acumulação monetária, inclusive especulação imobiliária, dividendos na bolsa de valores ou ser tratada como geradora de *commodities* como a soja, o chamado “ouro verde”. Para os *Mbya-Guarani*, a possibilidade de comercialização das matas e das terras nem é admissível ou cogitável, assim como as sementes tradicionais que, sendo dádivas de *Nhanderú Tenondé* e de *Nhandexi*, não seriam passíveis de transformarem-se em bem econômico estrito e em dinheiro. Para esses indígenas, a própria possibilidade de continuarem existindo está íntima e completamente ligada aos seres das matas. Nelas estão presentes os *já* (protetores) dos animais, dos insetos, das árvores, das pedras, das águas. Nelas os seus rituais e seus contatos cotidianos com suas divindades podem continuar sendo realizados. As terras e as matas são, para esses povos, fontes de alegria e saúde, de sustento, de remédios e de troca com suas divindades. Sem suas terras, suas existências estariam comprometidas por inteiro.

Ainda nos termos do autor:

Território, para os *Mbya*, se apresenta para além das perspectivas espaço/temporais da sociedade nacional, tampouco se enquadram na perspectiva da propriedade privada e/ou estatal das sociedades capitalistas liberais. É um espaço do vivido e do vivenciado, onde a influência dos ancestrais se atualiza e as divindades e demiurgos se fazem presentes a cada instante. Há infinitas relações sendo experimentadas no exercício do território e na experiência da territorialidade que se efetuam em devires *Mbya* (Farias, 2018, p. 45).

Nesse contexto, a demarcação das terras indígenas não corresponde propriamente ao modo com que esses povos se relacionam com a terra. No entanto, conforme explica Carmem Guardioli (2021), esses são caminhos dentro da lógica ocidental à qual eles se veem obrigados a seguir. Apesar disso, o direito garantido na Constituição é fruto da luta dos povos indígenas frente ao violento processo colonial que se impôs sobre seus territórios desde a invasão europeia. Portanto, o reconhecimento legal de que seus territórios são anteriores à formação do Estado e que esse é responsável pela demarcação de suas terras é o mínimo para que eles possam reaver parte dos territórios onde viveram seus ancestrais e assegurar a área de que necessitam para seguir existindo enquanto povo.

Porém, a lei não tem sido suficiente, nem para a garantia do acesso à terra nem para a proteção da vida dos povos indígenas. A violência contra eles nunca cessou e cada vez mais são expostos a situações de vulnerabilidade e marginalidade pelo avanço dos centros urbanos, do agronegócio e dos grandes empreendimentos públicos e privados (mineração, barragens hidrelétricas, construção de rodovias, etc.) que pressionam seus territórios. Por tudo isso, reivindicam a regulamentação de suas terras tradicionais conforme o seu direito originário e constitucional. Mas ainda assim, as terras indígenas demarcadas são poucas e muitos são os obstáculos que impedem que isso aconteça (Wittmann; Guardioli, 2018). Além disso, muitas das terras demarcadas já não estão aptas para o modo de vida tradicional, pois possuem diminutas áreas de mata nativa, pouco espaço para o cultivo das roças e escassas possibilidades de acesso à água, às plantas medicinais, à caça e à coleta. Diante da insuficiência das soluções propostas pelas políticas indigenistas e dos ataques cada vez mais intensos a seus direitos e suas vidas, os povos indígenas, além de seguirem pressionando pela

demarcação de suas terras, passaram a ocupá-las autonomamente através dos processos de retomada e autodemarcação (Wittmann; Guardiola, 2018).

Farias (2018), afirma que as retomadas são lutas pela garantia do território, e por áreas de floresta que possibilitem a continuidade de sua existência como Mbyá. Para o autor, a relação desses grupos com o território está vinculada a sua construção enquanto diferença, enquanto singularidade, para não serem assimilados dentro de um processo colonial de subjetivação. Como quando ouvimos os Mbyá dizerem “nós não queremos ser como *juruá*” e “nós temos orgulho de ser Mbyá”. O que os caracteriza como Mbyá se constrói nas relações com esses territórios de existências múltiplas e na diferenciação com outros grupos indígenas, e, especialmente, na diferenciação com o *juruá*.

Nesse sentido, compreende-se que, ao lutar por suas terras, os Mbyá lutam para não se tornarem *juruá*. Através das retomadas, eles afirmam seu direito ancestral ao território, que é a condição para a manutenção do modo de vida Mbyá, e, desse modo, enfrentam violências coloniais que são cometidas contra seu povo e os seres com os quais constroem o mundo.

Para Guaragni e Souza (2021), os Mbyá-Guarani vão além, pois eles não pretendem ter a terra para si enquanto propriedade, e sim garantir o direito de viver nela e com ela, de poder circular livremente pelo *yvyrupá*. Conforme os autores, entre os Mbyá existe uma “ontocosmoecologia” que não separa “elementos da natureza”, nem sujeito e objeto, pois considera a vivência relacional entre os seres. Dessa forma, a sua territorialidade se dá a partir do compartilhamento do mundo com diferentes entes. Tudo no mundo tem *tape* (caminho) e é preciso respeitá-lo, como relata José Verá:

Para que tudo funcione bem, é preciso respeitar. Se respeitar, o rio continua vivo, para ter água, para ter árvore, assim como, para a saúde do rio, do peixe, é necessário plantar árvore nativa. A terra, o sol, a planta, o peixe são todos nossos parentes e precisa ter parceria com o ser humano.

Segundo o cacique André Benites, “as árvores são pessoas, sentem dor, podem morrer”. Ele menciona que “tem dias que não se entra no rio, que ele não quer ser incomodado”. Também relata que tanto as árvores quanto os rios e os demais seres são sujeitos de uma relação e é necessário levar em conta suas perspectivas: “Por exemplo, se aqui tem uma formiga, ela é pequena, eu sou grande,

e eu posso pisar nela. Mas se eu entro no mundo da formiga, ela também quer viver. Ela também sofre.”

Conforme Debora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p. 96), os povos indígenas “[...] sabem que a ação humana deixa inevitavelmente uma ‘pegada ecológica’ no mundo. A diferença está em que o solo em que deixam suas pegadas também é vivo e alerta [...]. O que requer, portanto, olhar com muita atenção onde se pisa.”

O mundo Mbyá-Guarani é habitado, construído e sustentado por uma infinidade de seres: animais, plantas, pedras, insetos, que possuem seus *já*, seus “donos”, uma divindade protetora a quem é preciso pedir licença, e é necessário ter profundo respeito, para que não aconteçam coisas ruins. Seu modo de vida e suas ações têm como referência outros existentes, outros mundos, seus lugares, seus caminhos e vontades. A territorialidade Mbyá é dinâmica, é construída a partir dessas relacionalidades. Quando caminham pelo mundo, os Mbyá sabem que percorrem territórios que também pertencem a outros seres, os quais é preciso levar em conta.

As retomadas emergem dessa base profundamente relacional que constitui a territorialidade Mbyá-Guarani. Suas lutas são pela integridade dos territórios e dos muitos existentes que neles habitam, favorecendo a biodiversidade e garantindo as condições de habitabilidade. Diante do habitar colonial, que vem alterando as condições de vida na terra, as retomadas indígenas Mbyá-Guarani se contrapõem à marcha catastrófica do Antropoceno.

Considerações finais

Ao longo deste artigo abordamos as retomadas Mbyá-Guarani como modo de resistência contracolonial diante do Antropoceno. Vimos que as mudanças climáticas não são algo novo para eles, que há muito denunciam o *jurua-rekó* como o responsável pela destruição das florestas e pela redução das condições de habitabilidade. Enquanto o Antropoceno vem rompendo relacionalidades e desarticulando processos fundamentais para a existência na terra, os Mbyá possuem outros modos de relação com seus territórios que são compostos por diferentes entes, fundamentais na manutenção de seus modos de vida.

As retomadas Mbyá-Guarani evidenciam territorialidades baseadas na convivência com alteridades e uma noção de responsabilidade no modo de caminhar/habitar o mundo que foi feito por Nhanderú e que deve ser respeitado. Mais do que lutar por um direito territorial específico, e que é fundamental para a continuidade do seu modo de vida, os Mbyá fazem retomada para defender esses territórios da destruição. Assim, as retomadas são ações políticas que abarcam diferentes seres que fazem o mundo e favorecem as condições de habitabilidade para todos.

Nessas experiências, os Mbyá convocam o *juruá* para a luta, para defender as florestas e outros seres que garantem as condições de existência das quais todos dependem. Ao afirmar que esta luta “é para *juruá* também”, eles apontam para a necessidade de fazer alianças frente às catástrofes climáticas. Desse modo, chamam atenção para a necessidade de reconhecer que não são somente eles que dependem de outros seres para viver.

Referências

- ALMEIDA, S. A. *A cosmoecologia Mbyá-Guarani diante das mudanças climáticas e do Antropoceno: uma cartografia multiespécies*. 2025. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2025.
- BRIGHENTI, C. A. Necessidade de novos paradigmas ambientais: implicações e contribuições Guarani. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, [s. l.], n. 4, v. 7, p. 33-56, 2005.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- COSTA, A. O Antropoceno é o nosso tempo. In: MOULIN, G. et al. (org.). *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural: Cosmópolis, 2022. p. 42-67.
- CONHEÇA a Retomada Guarani Mbya em Maquiné-RS. *Amigas da Terra Brasil*, [s. l.], 30 jan. 2017. Disponível em: <http://www.amigosdaterrabrasil.org.br/2017/01/30/retomada-guarani-mbya/>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundos por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Sócioambiental, 2014.

FARIAS, J. M. *Retomada Mbyá Guarani no Yvyrupa: produção de subjetividade, agenciamentos e criação de estratégias de luta*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu, 2022.

GUARAGNI, L.; SOUZA, J. O. C. Perspectivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 36-61, jul./dez. 2021.

GUARANI, J. A terra ao redor: o chamado Guarani para outras práticas de conhecimento. Entrevista à Rádio Terrana [podcast]. [S. l.]: Pimentalab: Tramadora, 2021. Disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/radio-terrana/episodes/A-terra-ao-redor-o-chamado-Guarani-para-outras-prticas-de-conhecimento-epmk8v/a-a4gb0er>. Acesso em: 20 jan. 2025.

GUARDIOLA, C. L. T. *A última morada da gente dos Pés feitos de Terra: construção de um mundo mbya no antropoceno espetacular*. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

HARAWAY, D. Ficar com o problema: Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno. In: MOORE, J. W. (org.). *Antropoceno ou Capitoloceno?: natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022. p. 66-125.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, M. I. M. *Espaço geográfico Guarani-MBYA: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp, 2015.

PARTÍCULAS particulares: Ailton Krenak e Eduardo Viveiros de Castro: conversa na rede. 3. Direção: Anna Dantes. Produção: Madeleine Deschamps. [S. l.]: Selvagem, 16 ago. 2023. 1 vídeo (45min46s). Publicado no canal Selvagem: ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wp5NlnNE4BI>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SANTOS, A. B. dos. *A terra dá a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

TADDEI, R. et al. Povos indígenas, populações tradicionais e mudanças climáticas. In: GRANDISOLI, E. et al. (org.). *Novos temas em emergência climática: para os ensinamentos fundamental e médio*. São Paulo: IEE-USP, 2021. p. 59-63.

TERRA indígena Guarani Barra do Ouro: da retomada a autodemarcação. Porto Alegre: Riacho, 2021. Zine elaborado durante o período da mobilização Acampamento Pela Vida. Disponível em: https://riacho.me/wp-content/uploads/2021/08/Zine-Campo-Molhado_-da-retomada-a-autodemarcacao.pdf. Acesso em: 20 jan. 2025.

TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: Mil Folhas, 2019.

VERÁ, J. *Nhemombaraete Reko Rã'i: fortalecendo a sabedoria*. Maquiné: Riacho, 2021.

WEDIG, J. C.; RAMOS, J. D. D. Colonialismo, plantation e Antropoceno: o controle sobre corpos e territórios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 86, p. 16-30, dez. 2023.

WITTMANN, M. A marca do caminhar dos avós na retomada Mbya Guarani Yjêre: disputando território, história e patrimônio na Ponta do Arado, Porto Alegre, RS. *Cadernos do Lepaarq*, [s. l.], v. 19, n. 38, p. 218-242, jul./dez. 2022.

WITTMANN, M.; GUARDIOLA, C. L. T. A retomada Mbya Guarani da Fazenda do Arado Velho: um olhar desde a etnoarqueologia. *Combate Racismo Ambiental*, [s. l.], 3 jul. 2018. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/07/03/a-retomada-mbya-guarani-da-fazenda-do-arado-velho-um-olhar-desde-a-etnoarqueologia/>. Acesso em: 15 mar. 2024.

Recebido: 15/03/2024 Aceito: 7/11/2024 | Received: 3/15/2024 Accepted: 11/7/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Os rastros de Changó no Pacífico Sul colombiano

Changó's traces in the Colombian South Pacific

Lucas Marques¹

<https://orcid.org/0000-0001-8145-8301>

paralucas@ymail.com

¹ Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Em pós-doutoramento

Resumo

O conceito de *huellas de africanía* foi introduzido por Nina de Friedemann e Jaime Arocha nos anos 1980, gerando críticas por uma suposta essencialização das culturas afro-americanas. Neste artigo, proponho uma revisão desse conceito, partindo de uma pesquisa em Tumaco, Colômbia, sobre os encontros entre distintas práticas religiosas afro-americanas. Foco nos diversos caminhos traçados pelo orixá Changó na região, entidade presente em várias religiões de matriz africana nas Américas. Acompanho etnograficamente como, por meio dessa entidade, um grupo de pessoas em Tumaco buscou retomar territórios existenciais e (re)criar práticas religiosas africanas na Colômbia. Ao seguir os rastros de Changó, concluo com uma reflexão sobre a ideia de “rastros”, pensando-a não como simples sobrevivências de um passado histórico, mas como virtualidades que podem ser atualizadas, caminhos que podem ser retomados e reativados em um processo propriamente cosmopolítico.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; rastros; memória; criação.

Abstract

The concept of *huellas de africanía* was introduced by Nina de Friedemann and Jaime Arocha in the 1980s, sparking criticism for purportedly essentializing Afro-American cultures. In this article, I propose a reassessment of this concept, drawing from research conducted in Tumaco, Colombia, on the intersections of various Afro-American religious practices. I focus on the diverse paths traced by the orisha Changó in the region, a deity present in various African-derived religions in the Americas. I seek to follow ethnographically how, through this deity, a group of people in Tumaco sought to reclaim existential territories and (re)create African religious practices in Colombia. By following Changó's traces, I conclude with a reflection on the notion of “traces,” conceiving them not merely as survivals of a historical past but as potentialities that can be actualized, paths that can be reclaimed and reactivated in a properly cosmopolitical process.

Keywords: religions of African origin; traces; memory; creation.

Introdução¹

Quando decidi realizar meu trabalho de campo em Tumaco, no Pacífico Sul colombiano, focado nas práticas religiosas de matriz africana, uma das primeiras coisas que ouvi era que não encontraria ali nada parecido a uma “religião de matriz africana”, como o candomblé, a *santería* ou o vodu, por exemplo. No máximo, me diziam, existiriam na região algumas práticas dispersas, que só poderiam ser encaradas como resquícios de um passado já remoto, metamorfoseadas em ações mágicas qualificadas de bruxaria ou assimiladas ao conjunto de práticas católicas não oficiais que integrariam aquilo que se conhece como “religiosidades populares”.

Essa, afinal, era uma imagem comum que rondava os chamados “estudos afro-colombianos”: a ideia de que, na Colômbia, ou as práticas religiosas de matriz africana sequer teriam se constituído, ou teriam sido aniquiladas pela devassidão da experiência colonial da escravidão, sucumbindo-se de todo à máquina colonialista de eliminação das diferenças, tornando-se, assim, indistinguíveis do sistema religioso dominante na sociedade nacional, o catolicismo. Tais afirmações costumam ser amparadas por uma série de dados históricos, linguísticos e etnográficos, como, por exemplo: a predominância (numérica e cultural) dos povos de origem bantu sobre os povos de origem iorubá na constituição da população afro-colombiana;² a primazia de uma economia de mineração e pecuária em detrimento de uma economia de plantation; a redução, a partir da segunda metade do século XVIII, do tráfico de pessoas escravizadas para o porto de Cartagena; e o papel exercido, ao menos desde 1610, pelo

1 Este texto foi elaborado a partir da minha tese de doutorado, defendida no PPGAS do Museu Nacional/UFRJ (Marques, 2022). A pesquisa foi possível graças aos financiamentos concedidos pelas bolsas de doutorado da Capes e da Faperj, além de uma bolsa de doutorado sanduíche no exterior (PDSE) possibilitada pela Capes. Uma versão deste artigo foi apresentada no eixo “Criação de mundos, recriações de si: artesanias, manualidades” do projeto temático *Artes e semânticas da criação e da memória* (2020/07886-8 – Fapesp). Agradeço muito aos comentários do grupo, em especial a Fernanda Arêas Peixoto, Julia Vilaça Goyatá, Rafael do Nascimento César e Dé Leonel Soares. Atualmente, realizo pós-doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2023/01246-5).

2 Sobre a composição étnica das populações africanas na Colômbia, ver Romero (2017, p. 41-65).

Tribunal do Santo Ofício da Inquisição católica, que perseguia tudo aquilo que era considerado como práticas de bruxaria, em especial aquelas de origem negro-africanas (ver Maya, 1996).

Tudo isso faria com que, na Colômbia, se perpetuasse aquilo que Bastide (1974) caracterizou como “culturas negras”, em oposição às “culturas africanas” (presentes em algumas regiões do Brasil, em Cuba, no Haiti e no Suriname, por exemplo), onde os modelos africanos arraigados na memória coletiva teriam prevalecido apesar da pressão do meio. Nessas “culturas negras”, ou os deuses africanos teriam desaparecido completamente (e, portanto, só poderiam ser resgatados por meio de invenções de tradições que nunca existiram), ou teriam sobrevivido apenas de maneira subconsciente e efêmera, por meio de elementos isolados e dispersos que teriam resistido à cristianização.

Essas, em geral, são as duas saídas mobilizadas pelos estudos afro-colombianos:³ ou se busca os “resquícios de africanidade” que teriam sobrevivido aos processos de colonização, ou se denuncia as supostas tentativas de etnização dessas populações – mostrando suas naturezas “híbridas”, “inventadas” ou “transnacionais” – ressaltando o papel dos antropólogos e intelectuais na conformação do campo afro-colombiano e na fabricação dessas narrativas. Mais do que modelos ou correntes teóricas específicas, essas duas perspectivas – que, de certo modo, reatualizam o clássico debate entre Herskovits e Frazier – constituem espécies de linhas de força, de adaptação e de sobrevivência, que se combinaram e se atualizaram de diferentes maneiras ao longo dos estudos afro-americanistas: de um lado, uma perspectiva culturalista que privilegia as conexões históricas entre a África e o Novo Mundo; de outro, uma perspectiva que poderíamos denominar de “sociossimbólica”, que afirma serem as condições sociopolíticas dos novos contextos as principais responsáveis pelos desenvolvimentos contemporâneos dessas tradições.

Apesar de antagônicas, ambas as perspectivas se apoiam em uma visão de história que é extrínseca ao universo de relações mobilizado pelas próprias populações que a vivem. Ou seja, ambas pressupõem que existe uma história lá fora (seja uma história essencializante, seja uma história inventada) e um passado objetivo que nós, “modernos” (Latour, 1994), conhecemos muito bem, e que

3 Para uma revisão bibliográfica sobre os estudos afro-colombianos, ver os trabalhos de Friedemann (1984), Restrepo (2015) e Hurtado-Garcés (2020).

caberia, portanto, à antropologia desvendar. No caso afro-colombiano, é como se o destino daquelas populações já estivesse de antemão traçado, e a *falta* fosse sempre o único horizonte possível de referência: falta de história, de religião, de Estado, de cultura, de desenvolvimento, etc.

Seria possível traçar uma linha de fuga que escape a esses dois polos sobreco-dificadores? Ou seja, que não reduza as práticas religiosas do Pacífico colombiano nem a um suposto “passado africano autêntico” (e que, portanto, já passou), nem, tampouco, que busque desconstruir tais narrativas e mostrar a sua natureza “inventada”? Como afirma Natalia Quiceno (2016, p. 21, tradução minha), “insistir no debate sobre a preponderância de uma ou outra história, a africana como origem ou a ‘nacional’ como presente político, não nos permite compreender os processos e estratégias de criação empregadas por estas sociedades”.

Minha proposta, neste artigo, é abordar algumas estratégias de criação efetuadas pelas populações afro-colombianas em seus processos de retomada espiritual e existencial. Para isso, parto de uma etnografia realizada em Tumaco, Nariño – uma cidade localizada no extremo sul do Pacífico colombiano, com cerca de 170 mil habitantes, dos quais 87% se autoidentificam como afro-colombianos. Em Tumaco, acompanhei, durante 12 meses de trabalho de campo, entre 2017 e 2019, um grupo de pessoas – sabedores e sabedoras, professores, ativistas culturais e militantes do movimento negro – que, a partir de um contexto de mobilização política, estavam em um processo de retomada religiosa, o que envolvia tanto a recuperação de práticas espirituais consideradas ancestrais quanto o encontro com práticas religiosas de matriz africana através das religiões afro-cubanas.

Este artigo busca contar parte da história desse processo de retomada, tentando levar a sério as proposições feitas pelos amigos e amigas que fiz em Tumaco; ou seja, sem reduzi-las a nenhuma dimensão extrínseca ao próprio acontecimento. Ao percorrer – a partir dos encontros, práticas e narrativas dos meus amigos e amigas de Tumaco – os *rastros* do orixá Changó no Pacífico Sul colombiano, concluo o artigo com uma breve e inacabada reflexão sobre a ideia de rastros, em diálogo com o conceito de *huellas de africanía* e o pensamento do rastro de Édouard Glissant, pensando-a não como simples sobrevivências de um passado histórico, mas como virtualidades que podem ser atualizadas, caminhos que podem ser retomados e reativados em um processo propriamente cosmopolítico.

Changonería

A primeira vez que me encontrei com Francisco Tenório, mais conhecido como *don* Francisco, foi em janeiro de 2017. Naquela ocasião, eu havia sido convidado para assistir a um dos rituais semanais que ele organizava no barracão de sua fundação cultural, a Fundación Tumac, que funcionava no terceiro piso de sua própria casa. O ritual era dedicado às *ánimas*, entidades que pertencem ao reino dos mortos e que realizam a mediação entre os vivos e os santos.

No entanto, quando o ritual começou, em meio a *arrullos*⁴ e *alabados*⁵ tradicionais do Pacífico colombiano, fiquei absolutamente surpreso com o fato de que, no decorrer do ritual, *don* Francisco recitou uma oração à Santa Bárbara, seguida de uma invocação a Changó – orixá que, em diversas religiões afro-americanas, é associado à Santa Bárbara – que dizia:

Padre eterno, permítele al padre Changó que con su hacha de doble filo destruya todo lo que venga contra el pueblo de Dios, como son las enfermedades, las guerras, las iras, los vicios, la violencia, las pestes, las hambrunas, el desempleo, el robo, la brujería, las calumnias, la envidia, las tempestades, temblores, tsunamis y todo lo malo. Señor, permite al padre Changó que lo destruya y que nunca se construya.

Assim que a oração acabou, os músicos, tocando marimbas,⁶ *bombos*,⁷ *cununos*⁸ e *guazás*,⁹ começaram uma animada canção que dizia: “Somos los negritos de Changó Arará, y todos los años salimos a bailar.”

4 *Arrullos* são cantos dedicados tanto aos santos quanto às crianças (canções de ninar) no Pacífico colombiano.

5 *Alabados* são os cantos fúnebres das populações afro-colombianas do Pacífico.

6 Marimba é um instrumento musical típico do Pacífico colombiano, constituído por um teclado feito de madeira de *chonta* que é percutido com duas baquetas, sendo acoplado por tubos de bambu que funcionam como ressoadores de som.

7 Tambores de madeira revestidos com duas peles de animais, percutidos com baquetas

8 Tambores feitos a partir da escavação de um tronco de madeira e forrado com uma pele de veado ou vaca, percutido com as mãos.

9 Pedacos de bambus recheados com sementes de *achira* que produzem um som de chocalho.

A princípio, como já narrei em outra parte (Marques, 2021), minha impressão foi de que aquele culto incorporava elementos de outras religiões afro-americanas – como o espiritismo cruzado e a *santería* cubana – à sua liturgia, incorporação provavelmente relacionada à presença recente dos sistemas religiosos afro-cubanos na Colômbia, em geral atrelada a um contexto de transformações sociais, motivadas por novas reivindicações identitárias, dinâmicas migratórias e trocas transnacionais (ver, por exemplo, Castro Ramírez, 2015; Meza Álvarez, 2019). No entanto, no dia seguinte ao ritual, quando comentei sobre o assunto com *don* Francisco, ele fez questão de ressaltar que todos os elementos presentes naquele ritual eram *própios* do Pacífico colombiano – práticas ancestrais, vigentes ou antigas, que foram atualizadas e organizadas por ele e seu grupo dentro de uma mesma liturgia.

Quando lhe perguntei sobre a presença de Changó no ritual, ele me explicou que Changó era o rei daquelas terras, o único orixá que havia permanecido no Pacífico, e que o culto a Changó sempre havia existido ali, de uma maneira ou de outra. Por conta da violência da colonização, explicou-me, suas formas de culto tiveram que ser dissimuladas e dispersadas em diferentes práticas, gestos, ritmos, cantos e materiais, como no louvor à Santa Bárbara, uma das santas mais populares no Pacífico colombiano; nas festas e danças de rua; nos tambores do Pacífico, ou nas formas de velar os mortos. Foi assim, ao disseminar-se em uma série de práticas e alianças, que Changó teria logrado permanecer naquele território, fazendo com que todos nascidos no Pacífico fossem, de uma forma ou de outra, filhos ou protegidos de Changó. “Es como en África”, ressaltou *don* Francisco, conectando esse tipo de relação com o que ocorre entre os iorubá da costa africana ocidental, onde tradicionalmente o culto de um orixá é territorializado em determinada região.¹⁰ “Pues cuando me enteré que hay pueblos en África donde no hay sino un solo oricha, entonces yo saco la conclusión que en Tuma-co es igual, que es de un solo oricha, que es Changó”, explicou-me.

10 Segundo Dianteill (2002), entre os povos iorubá, esse modelo tradicionalmente opera através de relações de parentesco (linhagem) e organização política, onde a transmissão do culto se dá de maneira hereditária, através de um ancestral em comum. Changó (Sangó), entre os iorubá, seria o protetor de uma linhagem real que comandaria o Império de Oyó, a principal unidade política daquele povo durante os séculos XVI e XVII. No entanto, Dianteill chama a atenção para o fato de que, mesmo na África, já havia a possibilidade de uma pessoa ser consagrada para outros orixás independentemente do local de origem. Para Bastide (1971), foi essa possibilidade que teria sido atualizada nas Américas devido às circunstâncias históricas do desterro.

Isso não quer dizer, no entanto, que *don* Francisco reivindique para si ou para a população afro-pacífica uma descendência direta com a realeza de Oyó. Não se trata simplesmente de buscar uma origem genealógica para essas populações. Tampouco quer dizer que Changó, ou Santa Bárbara, sejam os únicos protetores do Pacífico, numa região onde cada cidade ou povoado costuma possuir seu próprio santo padroeiro, e, no limite, cada pessoa pode ter o seu próprio santo de devoção, além de estabelecer relações de aliança e compadrio com outros. Antes, a relação que Changó estabelece com o Pacífico, para *don* Francisco, é sobretudo uma relação com a *terra*, entendida aqui tanto no sentido físico – o território do Pacífico colombiano – quanto no sentido espiritual, na medida em que, como ocorre em diversas religiões de matriz africana, uma *terra* constitui um espaço cosmológico próprio onde habita um conjunto de seres (exigindo, portanto, um conjunto específico de técnicas).

Assim, de todo o panteão dos deuses iorubá, Changó é o único orixá diretamente mencionado nos rituais organizados por ele, assumindo um lugar de destaque em todo o culto. Ele é tão importante para a construção desses processos recentes de retomada religiosa no Pacífico que, como me contou certa vez *doña* Lucha, uma bailarina e importante ativista cultural de Tumaco, em um encontro ocorrido no Chocó colombiano, em 2010, algumas lideranças culturais e espirituais propuseram nomear de *changonería* o conjunto de práticas espirituais existentes no Pacífico. Fizeram isso, segundo ela, inspirados no célebre romance de Manuel Zapata Olivella (1983), *Changó, el gran putas*, no qual Changó representa as muitas formas de luta e resistência dos povos afro-americanos. Nomear essas práticas espirituais de *changonería*, portanto, era uma forma de afirmar a conexão dessas práticas com a resistência desses povos, revelando aquilo que haveria de africano em seus próprios modos de existência. Como me disse *doña* Lucha, tratava-se de reencontrar Changó no Pacífico, trazendo-o de volta – ainda que, de certa maneira, ele nunca tivesse saído dali.

Dizer que a devoção a Changó é algo *próprio*, no entanto, não anula o fato de que, para emergir (ou reemergir), tenha sido necessário um trabalho de retomada e reativação de práticas. Ou seja, o fato de todos aqueles elementos que julguei serem de outras religiões afro-americanas sempre terem existido ali não quer dizer que eles não foram criados, feitos por meio de um processo ativo de experimentação e criatividade – e que envolveu, como veremos, mobilizações e encontros cosmopolíticos.

Um encontro com Changó

Don Francisco tinha 21 anos e trabalhava como açougueiro em Tumaco quando conheceu Jerry, um estrangeiro que trabalhava como diretor de uma fundação internacional chamada Plan Padrinos, uma das primeiras ONGs a chegar à cidade de Tumaco, em 1973, impulsionada pelo governo norte-americano.¹¹ Jerry havia assistido a uma apresentação do recém-formado grupo folclórico Perlas del Pacífico – com quem Francisco às vezes se apresentava na condição de aprendiz – e ficara impressionado com todos aqueles ritmos e danças locais. Naquela época, *don Francisco* organizava em seu bairro um grupo de *cucuruchos*, um tipo de celebração popular (conhecida como *bunde callejero*) em que pessoas saíam pelas ruas da cidade nas festividades de fim de ano dançando fantasiados e pedindo dinheiro pela rua. Ele também costumava frequentar os *bailes de marimba* – que até então ainda existiam em Tumaco – onde atravessava madrugadas aprendendo a dançar os muitos ritmos que compunham esses bailes, como o *bambuco viejo*, o *berejú*, o *patacoré*, a *juga*, o *torbellino*, a *caderona*, a *caramba*, entre outros. Era um momento em que se dizia que os *bailes de marimba* estavam desaparecendo em Tumaco: com a popularização da luz elétrica, a chegada dos equipamentos de som mecânico (as *vitrolas*) e a consequente massificação dos ritmos nacionais e estrangeiros, como a *cúmbia*, a *guaracha* e o *bolero* (cf. Wade, 2000), a maioria dos salões de marimba estavam fechando suas portas, e a música de marimba se transformava em uma espécie de “música de palco”, voltada às apresentações folclóricas e performances turísticas (cf. Whitten; Fuentes, 1966).

Ao conhecer Francisco, Jerry sugeriu que ele organizasse seu próprio grupo de “danças nativas”, convidando-o a se tornar diretor recreativo da fundação Plan Padrinos. Nesse cargo, Francisco passou a promover torneios regionais de esporte e cultura junto aos colégios – e foi em um desses torneios que ele conheceu Laylys, sua esposa. Junto com ela, que também era bailarina, eles criaram o Grupo de Danza del Pacífico Sur Plan de Padrinos, um grupo que mesclava a dança de rua dos *cucuruchos* com os ritmos aprendidos nos bailes de marimba. Esse grupo passou a se apresentar em diversas cidades da região, como Tumaco,

11 Como aponta Restrepo (1999, p. 78), as décadas de 1970 e 1980 foram marcadas pelo início de uma ativa e duradoura presença de organismos internacionais e caritativos em Tumaco, que se intensificou após um grande terremoto em 1979 – presença que permanece vigente até os dias de hoje.

Barbacoas e Pasto, realizando espetáculos que combinavam dança, música e encenação teatral.

Um dia, *don* Francisco tomou conhecimento de um grande festival de dança folclórica que seria realizado em Buenaventura, e viu ali uma boa oportunidade para exhibir e divulgar seu grupo. Nesse festival, conta Francisco, estavam presentes todos os *duros* da dança negra colombiana daquela época, como Teófilo Potes, Mercedes Montaña e os irmãos Délia e Manuel Zapata Olivella.

Para se apresentar no festival, *don* Francisco decidiu reproduzir uma versão de um *mapalé*, dança afro-caribenha que ele havia aprendido de seu amigo e bailarino Marco Armando Chávez.¹² Ele julgara que aquela seria uma dança mais “afro”, conhecida e conectada com a proposta do concurso. Mas o plano não saiu como previsto: o público desdenhou da apresentação, pois viu ali uma dança típica da Costa Atlântica – e, portanto, que não fazia parte das “danças tradicionais” da Costa Pacífica. *Don* Francisco conta que saiu de lá completamente frustrado. Desde aquele dia, entendeu que, se quisesse continuar fazendo seu trabalho de dança, deveria fazê-lo a partir de suas próprias vivências e memórias, e das vivências e memórias de seus mais velhos.¹³ Foi então que decidiu realizar uma viagem ao território de onde tinha vindo a sua família paterna, no povoado de San Pedro de Vino, no rio Patía. Essa viagem marcou o início de um amplo processo de pesquisa pelos rios e veredas do Pacífico Sul, que, entre idas e vindas, durou cerca de quatro anos. Junto com seu grupo, *don* Francisco percorreu diversos povoados em busca de ritmos e saberes dos mais velhos.¹⁴

A partir desse processo investigativo, *don* Francisco e seu grupo passaram a criar aquilo que ele chamou de *bailes de laboreo*, danças que se inspiravam nas danças de rua (*comparsas* e *cucuruchos*) e nos bailes de marimba para inventar novas coreografias e temas baseados em fatos do cotidiano, em atividades produtivas, histórias tradicionais do Pacífico ou em acontecimentos históricos ou

12 Marcos Armando Chávez havia fundado, na década de 1970, o Grupo Folkórico Danzas Negras, grupo inicialmente voltado para os diversos ritmos que até então formavam o imaginário da “dança negra” colombiana, como a *chirimía*, presente no Chocó, o *seresesé* e o *mapalé* da costa caribenha.

13 Relatado em entrevista que realizei com *don* Francisco em 31 de janeiro de 2019. O mesmo relato também foi publicado, de maneira um pouco diferente, no livro que ele escreveu junto com *doña* Laylys, intitulado *Gracias a Dios... y un poquito al diablo* (Quiñones; Tenório; Hernández, 1996, p. 105-107).

14 Em tom de brincadeira, ele um dia me disse: “Si en esa época yo supiera lo que era un antropólogo, yo me habría vuelto uno.”

políticos. Criaram danças como a *gaivota*, que imitava os movimentos do pássaro mais presente na ilha, ou a *hidroaviones*, que, em um ritmo de *bambuco viejo* e com movimentos corporais que remetem ao voo de um avião, contava a história da chegada da primeira aeronave que aterrissou em Tumaco. E assim o grupo foi se consolidando, a partir da montagem de um novo espetáculo que sintetizava esse processo de pesquisa e experimentação. Com esse espetáculo, eles voltaram ao festival de Buenaventura, em 1979, e ganharam o segundo lugar do certame, saindo dessa vez aclamados pelo público. Pouco depois, viajaram a Medellín para participar do torneio nacional, no qual atingiram o primeiro lugar.

O espetáculo que eles apresentaram resgatava uma antiga canção que don Francisco ouvira em Robles, povoado onde nasceu *doña* Laylys, e que, como ele conta, havia sido uma das coisas que mais lhe impactara durante suas viagens pelo Pacífico. Trata-se do *baile de los negritos*, uma dança tradicionalmente realizada no dia 5 de janeiro, conhecido como “dia dos negros”, durante os dias de Reis, onde, na região colombo-equatoriana, é costume realizar uma homenagem aos três Reis Magos, que representariam as três raças que compunham a nação¹⁵ (cf. Rahier, 2013). Com as caras pintadas de carvão e vestidos com pedaços de panos vermelhos, amarelos, verdes e pretos, os “negritos” saíam pelas ruas ao som dos *bombos* e *cununos*, entoando a canção: “Somos los negritos del Changarará, que todos los años salimos a bailar.”

Tanto a tradição dos *negritos* como a dos *cucuruchos* estão associadas às conhecidas figuras dos *diablitos*, personagens transgressoras e burlescas que saem às ruas em diferentes festividades católicas (como nos carnavais, na Semana Santa, no Corpus Christi e nos dias de Reis) e estão presentes em quase todas as regiões da América Hispânica, na maioria das vezes encenadas pelas populações negras e indígenas. Na região colombo-equatoriana, essas figuras mascaradas recebem diferentes denominações, como *matachines*, *manecillos* ou *cholitos*, ressaltando a natureza indígena e “selvagem” dessas personagens.

15 O dia 4 de janeiro era o “dia dos índios”, onde os *cucuruchos* saíam em comparsas pintados de urucum, cobertos de plumas de ave e munidos de lanças, arcos e flechas, além de pequenos chocalhos amarrados nos tornozelos e pulsos. O dia 5 era o “dia dos negros” onde eles – em geral todos negros – saíam pintados de carvão com banha de porco, vestidos com calças cortadas e turbantes dourados na cabeça. Já no dia 6, o “dia dos brancos”, as comparsas costumavam sair com máscaras brancas nos rostos, perucas amarelas feitas com sisal e meias brancas cobrindo braços e mãos, vestindo-se com roupas coloridas e elegantes.

Michel Birenbaum, em um artigo sobre as poéticas sonoras do Pacífico Sul, transcreve um dos cantos dos *cholitos* de Guapi que em tudo se parece ao canto dos *negritos* de Tumaco, que diz: “Todas las mañanas salimos a bailar / Somos los cholitos de Chanzarará” (Birenbaum Quintero, 2010, p. 227). Para o autor, o canto contém sílabas sem sentido semântico (como “Chanzarará”), algo que ele afirma ser muito comum em outros cantos de *matachines* (como os “*matachines de belubelube*” de Yurumanguí), que, por meio de palavras incompreensíveis, buscam expressar a natureza indígena e selvagem dessas figuras.

Don Francisco, porém, sugere outra explicação para essa suposta incompreensão. Quando ouviu pela primeira vez o canto dos *negritos*, ele conta que sentiu uma espécie de chamado, algo que estava para além de seu entendimento, e, como ele me disse, só foi *revelado* após seu encontro com a *santería* cubana – o que só ocorreu algumas décadas depois. Foi ao descobrir a existência dos orixás africanos e sentir as ressonâncias existentes entre as práticas religiosas afro-cubanas e afro-pacíficas que ele chegou à seguinte conclusão: a palavra “Changarará”, cantada pelos *negritos*, poderia ser, na verdade, “Changó Arará”, uma louvação a Changó, divindade iorubana que havia chegado àquelas terras. Arará,¹⁶ por sua vez, faria referência à procedência daomeana (ewé-fon) de parte dos povos que ali chegaram (cf. Romero, 2017). Assim, apesar da dança dos *negritos* pertencer a uma tradição originalmente trazida da Península Ibérica, aquele era o momento, segundo ele, em que as populações negras escravizadas podiam se expressar e louvar, ainda que disfarçadamente, a seus deuses, colocando nos cânticos palavras inaudíveis aos ouvidos dos senhores coloniais. A dança dos *negritos*, desse modo, seria uma dança em reverência ao orixá Changó.¹⁷

16 Arará, nas tradições religiosas afro-cubanas, refere-se a um grupo étnico presente em Cuba no início do século XX, descendente do reino do Daomé (hoje Benin), falantes de ewe-fon. Trata-se, também, de uma das “linhagens” ou “reglas” minoritárias da *santería* cubana, ou do complexo Ocha-Ifá, presente predominantemente na cidade de Matanzas, Cuba.

17 Essa mesma hipótese é compartilhada por Friedemann (1990, p. 114), que diz que os *diablitos* “no son demonios católicos sino personajes que, representando a los antepasados míticos africanos, se incrustaron primero en las cofradías sevillanas y luego se hicieron parte desde el siglo XVI de las fiestas del Corpus Christi. Diablitos que viajaron a América no sólo como expresión teatral y festiva en los autos sacramentales de la Iglesia Católica, sino como parte del equipaje religioso oculto que trajeron los africanos.” Ao descrever as figuras dos Pilatos, uma das versões dos *diablitos negros*, Friedemann (1990, 1996) vai falar que eles carregavam consigo um machado de dois gumes – potente símbolo do *oricha* Changó.

É por isso que, nos rituais, a canção dos negritos aparece logo depois da oração a Changó, funcionando como uma espécie de *arrullo* a este orixá.

Mas, como disse há pouco, para que *don* Francisco pudesse encontrar Changó no Pacífico, seria preciso uma série de outros encontros que, apesar de posteriores, foram fundamentais para a retomada de práticas, divindades e territórios existenciais. É para esses encontros que nos voltaremos agora.

Um acontecimento cosmopolítico

Em 2005, um grupo de professores de Tumaco resolveu se organizar em torno do Movimiento MARES, um coletivo de etnoeducadores que, em diálogo com outros movimentos ao redor do país, reivindicava a afirmação étnico-racial e a inclusão de saberes locais e formas próprias de educação para as populações afro-colombianas.¹⁸ Como narrei em outro artigo (Marques, 2021), foi em meio à mobilização em face de um concurso docente que deixava de fora temas relacionados à etnoeducação que os professores decidiram incluir as práticas espaciais em suas lutas políticas. E foi assim que eles chegaram a *don* Francisco.

Naquela época, *don* Francisco já era reconhecido como uma importante liderança cultural de Tumaco, sendo um dos responsáveis por organizar grandes festivais folclóricos – como o Festival del Currulao – e revitalizar os carnavais da cidade. Sua mãe, *doña* Angélica Angulo, era curandeira tradicional e ele aprendeu com ela boa parte dos conhecimentos sobre ervas, curas e *secretos* que pertenciam a seu avô. Esse saber foi complementado (ou, como ele diz, “contextualizado”) com as viagens e pesquisas que ele realizou pelos rios do Pacífico, onde conviveu com muitas sabedoras e sabedores locais. No entanto, foi somente

18 Ao menos desde a década de 1980, parte do movimento afro-colombiano já reivindicava a necessidade de promover formas próprias de educação entre as comunidades afro-colombianas como um modo de garantir a autonomia dos saberes e territórios, valorizando a afirmação étnica dessas populações. Esse movimento ganhou força principalmente a partir dos anos 1990, quando uma série de políticas voltadas para o reconhecimento e valorização das populações afro-colombianas passaram a existir, como a promulgação da constituição de 1991 e da lei 70 de 1993 (conhecida como Lei das Comunidades Negras), a criação da Comissão Pedagógica Nacional de Comunidades Negras e a implementação da Cátedra de Estudios Afrocolombianos, em 1998. Para uma história de parte do movimento pedagógico afro-colombiano, ver García (2009); Quiñones (2010); Miranda (2014); Meza Álvarez (2014).

quando os professores o procuraram que ele decidiu colocar realmente em prática tudo aquilo que havia aprendido. Como ele mesmo conta:

En ese momento los docentes andaban buscando brujos para que les ayudaran. Entonces me llamaron y me pidieron ayuda, que si yo conocía a alguien. Yo me acuerdo que uno de los muchachos que estaba en el proceso me dijo: “Bueno, y vos con tantas cosas que has andado, ¿vos no sabes nada de eso?”. Yo les dije que podíamos hacer unas cosas, pero que ellos tenían que creer. La verdad yo no estaba muy seguro de lo que podía hacer, es decir, también tenía mis dudas, pero pensé que podía ayudar en algo. Entonces ellos dijeron: ¡hagámosle!, y ahí empezamos los rituales.

Tudo o que se seguiu a partir daí foi um processo de aprendizagem e experimentação coletiva – um “laboratório de crenças”, como me foi descrito por uma das professoras que participou do movimento. Os professores passaram a se reunir semanalmente na casa de *don* Francisco, com o intuito de conversar sobre as tradições do Pacífico Sul e realizar *velórios* (formas tradicionais de comunicação com os santos e com os mortos no Pacífico) aos espíritos ancestrais, pedindo-lhes força para resistir e vencer suas demandas. Essas reuniões acabaram se tornando um laboratório político e espiritual do grupo. Nelas, como contam alguns de seus integrantes, eles discutiam de tudo: combinavam os próximos passos na resistência ao concurso, realizavam rituais de limpeza, cura e divinação, debatiam alguns conceitos-chave para a ideia de etnoeducação no Pacífico e intercambiavam saberes, histórias, mitos, cantos e experiências.

Em meio a esse processo de descoberta e retomada espiritual, o grupo sentiu a necessidade de conhecer outras práticas religiosas de matriz africana – práticas que, segundo alguns integrantes, estariam mais conectadas às “raízes africanas”, e por isso seriam mais “poderosas”. Foi então que convidaram alguns praticantes das religiões afro-cubanas para participarem dos rituais, o que gerou um novo processo de experimentação e fez com que alguns integrantes do movimento se iniciassem nas *reglas* cubanas. Nesse processo, *don* Francisco e sua esposa, Lailys, viajaram à Cuba, receberam colares (*elekes*, fios de conta) e realizaram o ritual de *mano de Orula*, uma das etapas de iniciação nas religiões afro-cubanas, quando o noviço recebe, por meio de Ifá, as pulseiras e colares de Orula, descobrindo seu *anjo da guarda* (o *oricha* dono de sua cabeça) e seu *odu*, o signo que rege sua vida.

Apesar de impressionado com tudo o que viu e viveu durante sua estadia em Cuba, Francisco conta que saiu de lá com a impressão de que aquela “não era sua terra”:¹⁹ ou seja, que apesar de ter passado por alguns processos iniciáticos, a *santería* não era o caminho que ele deveria seguir em seu processo de retomada espiritual. Assim, quando volta a Tumaco, ele decide fortalecer seu próprio modo de espiritualidade – aquilo que, segundo ele, era *lo propio*, pertencente aos seus ancestrais que resistiram pelos rios e florestas do Pacífico. Isso significava um retorno ao culto às *ánimas* e aos *ancestros*, fortalecendo os modos rituais de mobilizar essas entidades, como os *velórios*, cantos, *secretos* e orações. Para don Francisco, a aproximação com a *santería* poderia fazer com que as pessoas deixassem de lado as práticas que aprenderam com seus ancestrais, passando a considerá-la mais verdadeira e africana. Mas suas “raízes africanas”, diz ele, já estavam todas ali, e era isso que ele deveria cultivar.

O encontro com as religiões afro-cubanas, no entanto, foi fundamental para reativar uma série de relações com essas próprias raízes – relações que, segundo don Francisco, embora tivessem sido esquecidas a partir do duro processo de cristianização, sempre estiveram ali. É como se esse encontro tivesse revelado uma série de práticas que, até então, só podiam existir de forma oculta, ou melhor, através de seus “rastros”.

Mas retomar o culto às *ánimas* ia além da realização de missas e velórios, e envolvia a retomada de diversas práticas *próprias*, práticas que existiam naquele território, mas que estavam sendo “esquecidas” e, portanto, precisavam ser reativadas – como o culto a Changó. Reativar, aqui, pode ser aproximado àquilo que Isabelle Stengers (2008, p. 58, tradução minha), a partir de seu encontro com o movimento das bruxas neopagãs norte-americanas, nomeia como *reclaiming*: “uma aventura, ao mesmo tempo empírica e pragmática, pois não se trata de pegar de volta o que foi conquistado, mas de aprender o que é preciso para habitar novamente aquilo que foi devastado”. Não se trata, portanto, de uma busca nostálgica de reviver traços que foram aparentemente perdidos, mas de uma retomada criativa de seus próprios territórios existenciais.

19 *Tierra* é um dos nomes que os religiosos afro-cubanos utilizam para se referir às diferentes *reglas* que compõem o complexo religioso afro-cubano, também conhecido como Ocha-Ifá, composto, em geral, pela Regla de Ocha; Regla de Palo; Regla de Ifá e o Espiritismo Cruzado. Cada *regla* constitui uma *tierra* distinta, ainda que elas possam se relacionar e ser complementares (Meza Álvarez, 2019).

Em uma de suas passagens pelo Brasil, Félix Guattari já havia notado a potência desse movimento reterritorializante, ao comparar esses processos de retomada (como também o foi, de certa maneira, o surgimento do candomblé no Brasil e de muitas outras religiões afro-americanas) com o surgimento do jazz:

No caso de traços arcaicos serem retomados – como traços das religiões africanas que existiram centenas de anos atrás –, não é enquanto arcaísmos que eles adquirem alcance subjetivo, mas na sua articulação num processo criador. É o caso do que há de mais vivo no jazz. Ele incorpora certos traços de singularidade dos *spirituals* negros para fazer uma música autêntica que corresponde à nossa sensibilidade, nossos instrumentos e nossos modos de difusão, até que também essa música se choque contra o muro do Estado (Guattari; Rolnik, 1996, p. 74).

Uma divindade a fazer

No livro *The cooking of history*, Stephan Palmié (2013) realiza uma interessante distinção entre a descoberta (*discovery*) e o achado (*find*) para pensar o processo de “cozimento” das religiões afro-cubanas. Inspirado no historiador e filósofo mexicano Edmundo O’Gorman, Palmié (2013, p. 84) pontua que, enquanto a descoberta designa uma operação de tornar palpável ou objetivar aquilo que já é a princípio conhecido, ou seja, pressupõe uma noção a priori sobre a existência do objeto descoberto, o achado, por sua vez, envolve uma imprevisibilidade e uma criação mútua com aquilo que se encontra, gerando uma “tentativa laboriosa de inventar o que antes não fazia parte do mundo como conhecíamos” (Palmié, 2013, p. 259, tradução minha). Se trouxermos essa distinção para pensar nos processos de retomada que acompanhamos aqui, podemos dizer que, ao se encontrarem com Changó, por meio da *santería* cubana, meus amigos de Tumaco não “descobriram” que praticavam uma religião de matriz africana (que já estava lá), mas a “acharam” no Pacífico – ou, como disse *doña* Lucha, a reencontraram.

Trata-se de uma espécie de *revelação* de algo que sempre esteve ali, revelação que deve ser entendida não no sentido místico-teológico (como um conjunto de verdades divinas a serem reveladas), mas no sentido propriamente técnico, fotográfico do termo: algo que já estava ali, e que, no entanto, precisou de um conjunto de operações (um agente revelador) para emergir. Se quisermos utilizar

um vocabulário deleuziano, trata-se de uma virtualidade que foi atualizada. Essa virtualidade, no entanto – como Deleuze (1988) não deixa de insistir – não é uma mera possibilidade, mas constitui, a seu próprio modo, uma realidade plena.²⁰

Atualizar essa virtualidade – ou revelar aquilo que sempre esteve ali – exige um trabalho laborioso de *instauração*, no sentido que o filósofo Étienne Souriau (2020) dá ao termo. Para Souriau, todas as coisas (uma obra de arte, uma história, uma vida, ou mesmo um Deus), para existirem, devem ser instauradas, isto é, conduzidas em uma trajetória de realização a partir de um conjunto de relações. A instauração, portanto, é o trabalho de trazer um ser à existência, e isso exige esforço e criatividade. Contudo, ao contrário do que termos como “construir”, “fabricar” ou “criar” evocam, a instauração não se faz do nada (*ex-nihilo*), tampouco é a criação de um único ser ou a consumação de um projeto já dado. Antes, instaurar é responder à insistência de um possível que demanda realização.

Mesmo antes de serem instauradas, diz Souriau (2020, p. 163), as coisas possuem um modo de existência virtual²¹ que apela por sua concretização – aquilo que ele chama de uma “obra a fazer”. Trazer um ser à existência, para o autor, implica sempre responsabilidade, no sentido de “ter que (co)responder a”,²² isto é, responder aos enigmas que a própria “obra a ser feita” demanda (Stengers; Latour, 2009, p. 11). Como no processo de fazer uma obra de arte (principal figura de pensamento utilizada por Souriau), não há nenhuma garantia de que as coisas se darão; muito pelo contrário, instaurar envolve uma trajetória de riscos, trocas e aventura. Como sublinham Rabelo e Souza (2021, p. 110), instaurar “envolve sempre a participação de seres responsivos às incitações daqueles que existem ainda como puras virtualidades”.

Nesse sentido, aquilo que chamei de revelação (ou, se quisermos, de instauração) envolve um trabalho de trazer as coisas à existência, ajudando-as a serem ou a se tornarem o que elas são. Tudo se passa, portanto, como se Changó já existisse virtualmente no Pacífico (ou “de uma outra forma”, como diria

20 “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual” (Deleuze, 1988, p. 196-197).

21 Para uma aproximação entre o conceito de virtual em Souriau e Deleuze, ver Stengers (2008).

22 Algo próximo àquilo que Donna Haraway (2016) denominou *response-ability*, isto é, responsabilidade e habilidade de responder juntas.

don Francisco), mas que fosse preciso que sua existência (e, portanto, das práticas de matriz africana no Pacífico) fosse instaurada. Em resumo, se Changó, por meio da relação com os santos, com a dança, com os tambores e com os ritos fúnebres, já existia no Pacífico, foi preciso que ele fosse *revelado* a partir dessa série de encontros, experimentações e práticas. Assim, Changó tanto já existia naquele território como foi *feito* através desses encontros.²³

Para a existência de Changó ser instaurada, portanto, foi necessária toda uma série de agenciamentos: encontros, experimentações, práticas. Como afirma Goldman (2017, p. 12), tudo isso deve ser pensado não apenas em relação às condições sócio-históricas, mas, sobretudo, em sua dimensão potencial, ou por meio daquilo que ele denominou “dimensão transcendental do encontro”, que “não é apenas determinado por circunstâncias históricas particulares, mas é, sobretudo, determinante de tudo o que acontecerá depois”. É por isso que todo esse processo de retomada espiritual, que envolveu as viagens realizadas por *don* Francisco pelo Pacífico, a mobilização gerada ao redor do concurso dos professores e o processo de experimentação e criação dos rituais para as *ánimas*, deve ser tratado como um acontecimento, na medida em que ali foram criados novos possíveis e novas possibilidades de existência foram instauradas (Deleuze 1992, p. 215).

Nesse processo, tanto aquilo que instaura quanto aquilo que é instaurado se modificam, aumentando suas existências. Assim, ao corresponder às demandas do orixá (que pedia para ser instaurado no Pacífico), meus amigos de Tuma-co também modificaram as suas próprias existências. É por isso que essa relação deve ser encarada sobretudo como um encontro (ou melhor, um reencontro), na medida em que transformou ambos os termos da relação, colocando-os em um movimento de devir.

23 É inevitável lembrar aqui da discussão de Latour (2017) acerca da “descoberta” do fermento de ácido láctico feita por Louis Pasteur. Questionando se o fermento existia antes de Pasteur tê-lo criado, em 1858, Latour busca nas filosofias de Whitehead e de Souriau inspirações para escapar tanto de um realismo naturalista, que afirmaria que o fermento já existia e que apenas caberia aos humanos descobri-lo, quanto de um construtivismo, que sustentaria ter sido Pasteur o responsável pela criação do ácido láctico. Para Latour, foi porque Pasteur criou o ácido láctico que, a partir daquele momento, este passou a existir desde sempre. O fermento de ácido láctico muda sua história em contato com Pasteur e seu laboratório. O encontro entre os dois (Pasteur e o ácido láctico) pode ser encarado, portanto, como um acontecimento, algo que instaurou novas possibilidades de existência para um e para o outro. Assim como a presença de Changó no Pacífico, o fermento, ao mesmo tempo que já existia, foi *feito* através do encontro com Pasteur.

Habitar os rastros

Em meados da década de 1980, Nina de Friedemann e Jaime Arocha criaram o conceito de *huellas de africanía*, que foi traduzido como “pegadas” ou “vestígios de africanidade”. Como definiu Friedemann (1993, p. 90), as *huellas de africanía* falam sobre as memórias, sentimentos, aromas, formas estéticas, texturas, cores, harmonias e outros elementos icônicos que serviram de base para a gênese dos sistemas culturais afro-americanos. Os autores propuseram esse conceito para lidar com as diferentes “informações” que serviriam como “matérias-primas” (espécies de guias) para os processos de criação e resistência cultural dos africanos e seus descendentes nas Américas (cf. Arocha, 1999). Tais informações seriam reconstruções criativas de memórias ancestrais, pautadas principalmente na resistência dessas populações frente à escravidão. É nesse sentido que Jaime Arocha (2005) vai diferenciar a noção de *africanía* da de *africanidad*, na medida em que a primeira se refere a uma reconstrução da memória enquanto uma estratégia de resistência à escravidão, e não a um “traço cultural” homogêneo ou inalterável, como poderia sugerir a ideia de africanidade.

Foi à luz da noção de *huellas de africanía*, por exemplo, que Nina de Friedemann (1996) viu na encenação da Semana Santa do Rio Coteje, no Pacífico caucano, a representação de antepassados míticos africanos, especialmente nas figuras dos Pilatos, que carregavam um machado de dois gumes que, segundo a autora, de maneira subconsciente e inscrita na memória coletiva, simbolizariam o machado de Changó. Alusão semelhante realizou Jaime Arocha (1998, p. 291, 2008, p. 59), ao associar as mariposas negras feitas de tecido, que tradicionalmente são desenhadas nos altares fúnebres do Pacífico, formando dois triângulos equiláteros unidos por um vértice, ao orixá da centelha e do trovão.²⁴ Foi também como *huellas de africanía* que o autor (Arocha, 1999) caracterizou as *obligadas* com pó de aranha (*polvo de Ananse*) e a forma como esse animal é tratado e referenciado no Pacífico colombiano, remetendo-se à divindade Ananse dos povos fanti-ashanti da África Ocidental.

A princípio, somos tentados a pensar que, ainda que os autores tentem se distanciar da busca de traços culturais africanos, da maneira como isso foi

24 Ainda que, segundo o autor (Arocha, 1998, p. 291), as pessoas “o no recuerdan a la deidad africana o rehusaron hablar de ella”.

utilizado, a noção de *huellas de africanía* ainda insiste sobre um certo fundo explicitamente genealógico, preocupado em desvelar as origens africanas ocultas nas práticas das populações negras do Pacífico. É essa, afinal, uma das principais críticas realizada por autores como Wade (1997) e Restrepo (2003) a essa perspectiva, como vimos no início deste artigo. No entanto, e para finalizar este artigo, talvez se possa retomar a noção de *huellas de africanía* não como vestígios ou pegadas de africanidade (como a tradução inicial sugere), mas, como indica o próprio Arocha (2004, p. 328), como *marcas* ou *rastros* de uma experiência africana que atravessou – e ainda atravessa – corpos e existências. Ou seja, não as pegadas de um passado a ser descoberto, escavado ou verificado, mas as marcas e rastros que permitem a instauração de novas existências, criando novos possíveis (Goldman, 2021, p. 10).

Rastros e marcas são figuras boas para pensar nos processos de retomada que acompanhamos aqui. Diferentemente das pegadas ou vestígios, elas não são necessariamente rastreáveis, não remetem a uma origem ou solicitam uma ausência ou uma presença. Édouard Glissant (2020 p. 44, tradução minha), em sua *Introdução a uma poética da diversidade*, afirma que o rastro é a manifestação fremente do novo, trazendo consigo não o pensamento do ser, mas as divagações do “sendo”, do existente em processo perene de instauração:

Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo sobre a Imensidão das Águas o rastro de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Diante da desordem implacável do colonizador, descobriram em si mesmos, ligada ao sofrimento que sofreram, uma genialidade para fertilizar esses rastros: criando, mais do que sínteses, novos desfechos dos quais eles mesmos detinham o segredo.

Assim, baseados nesses rastros, eles puderam criar algo totalmente imprevisível: compuseram linguagens, sociedades, religiões e formas de arte válidas para todos – como o jazz, que foi reconstituído com a ajuda de instrumentos adotados, mas a partir de rastros de ritmos africanos fundamentais (Glissant, 2020, p. 7).

Mas a ideia de rastro, presente ao longo da obra de Glissant, não desemboca em um caminho confortável ou fácil de ser seguido. Ao contrário, seguir o rastro exige um trabalho constante daquilo que chamamos, a partir do trabalho de Souriau, de instauração, pois o rastro só existe na medida em que ele é habitado. Como afirma Glissant (1997, p. 117, tradução minha):

Sabemos que, para nós, a noção de “rastro” contém algo de frágil, de precário, de revogável: o rastro só sobrevive sendo frequentado, permanentemente ameaçado pela expansão vegetal, deve saber ser discreto e não revelar a estratégia de ocupação encenada pelo negro marrom. Esses rastros levam às grandes matas da marronagem, mas sua materialidade é tecida com memória. Esses rastros são estruturas abandonadas de uma palavra que já foi nossa. Abandonadas pela força e também pelo medo – sem dúvida –, já que elas têm o poder de nos revelar a nós mesmos.

Certa vez, em uma conversa com Luzmary, uma ativista do PCN em Tumaco, ela me contava sobre como havia sido o seu processo de entrar na militância do movimento afro na Colômbia. Dentre os muitos motivos elencados, o que mais chamou minha atenção foi quando ela disse que, no processo da existência dos povos afrodescendentes na América, ela havia percebido que nada estava acabado. Que os processos de recriação política, espiritual e existencial dos povos negros estiveram presentes desde a primeira vez em que um africano escravizado pisou forçadamente nessas terras. Pois, me contava ela, por aqui chegaram não os sabedores e líderes de suas comunidades na África, que já eram considerados muito velhos para o trabalho pesado. Por aqui chegaram os jovens, aqueles que ainda não haviam finalizado o seu processo de aprendizagem com os saberes da terra, dos espíritos e da família. Em sua bagagem carregavam apenas esse próprio processo formativo, ainda incompleto. Ao desembarcarem, tiveram que recriar, desde o princípio, seus territórios, seus costumes e seus saberes. Por muito que os europeus tenham tentado destruir e expropriar a cultura das comunidades negras do Pacífico, contava Luzmary, o povo resistiu e seguiu com suas práticas tradicionais, tal qual as haviam criado na África, mas agora com novos espíritos, novos territórios e, conseqüentemente, novos saberes. E isso, segundo ela, era um processo de aprendizagem política e espiritual que ainda estava em curso, que não havia acabado – daí a importância de seguir na luta, ou, para voltarmos à ideia mobilizada por Glissant, de habitar os rastros.

A bonita explicação de Luzmary ressoa naquilo que o pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos escreveu em um artigo chamado “Somos da terra”:

É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não tiraram a nossa relação com o cosmo. Não tiraram a nossa sabedoria. É por isso que nós

conseguimos nos reeditar de forma sábia, sem agredir os verdadeiros donos desse território que são os irmãos indígenas. Nós tivemos essa capacidade porque os nossos mais velhos que estavam em África, apesar de sermos proibidos de voltar para lá, vieram pela cosmologia. Isso é o que nós chamamos de transfluência (Santos, 2018, p. 7).

No platô sobre a nomadologia, Deleuze e Guattari (2012, p. 90) vão dizer que “a história sempre contesta, mas não chega a apagar os rastros nômades”. O rastro, portanto, pode ser pensado como aquilo que resiste à história; não como uma lacuna a ser preenchida no presente, mas como a marca de uma experiência comum que indica outros caminhos possíveis. Indica que algo se passou, conectando experiências distintas. Afinal, se as experiências africanas nas Américas certamente não são homogêneas, há, no entanto, algo que as atravessa (o genocídio, o racismo, mas também a resistência e as forças de criação), criando marcas que, ainda que virtualmente, as conectam. E são essas marcas, esses rastros que indicam caminhos, que possibilitam outros encontros – não os maus encontros ocasionados pelo colonialismo, mas os encontros alegres (para falarmos como Espinoza) que aumentam as potências de pensar e de agir, que permitem a retomada de territórios existenciais aparentemente perdidos.

São esses rastros e marcas comuns, portanto, que permitem imaginar (ou especular²⁵) que as coisas poderiam ter sido diferentes. Essa abertura do possível instaura novas maneiras de pensar e de agir, gerando movimentos de experimentação e de cura. Ou seja, pensar que as coisas poderiam ter sido diferentes (ou que existiram “de uma outra forma”) faz com que as coisas possam ser; ou ainda, que elas tenham sido desde sempre. Essa possibilidade instauradora, criada a partir dos rastros, se realiza enquanto retomada de territórios existenciais próprios.

Acredito que é a isso, afinal, que *don* Francisco e meus amigos de Tumaco se referem quando dizem que, ao se encontrarem com outras práticas religiosas de matriz africana, perceberam que tudo aquilo sempre havia existido ali: sempre ter existido não quer dizer ter existido da mesma maneira, nem que as coisas não poderiam ser diferentes; ou seja, que as atualizações poderiam ter

25 A ideia de especulação vem do filósofo Whitehead, para quem especular é criar uma trilha, um rastro. Souriau (2020, p. 172), por sua vez, pontua que “instaurar é seguir uma via. Determinamos o ser por vir explorando a sua via. O ser em eclosão demanda sua própria existência.”

sido outras, e que, portanto, é possível reativá-las. Assim, o que esses processos de retomada espiritual nos propõem é uma outra forma de pensar o próprio tempo, na qual passado, presente e futuro podem coexistir, e um acontecimento presente pode transformar tanto o futuro quanto o próprio passado.

Referências

AROCHA, J. La Inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable? In: INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPÁNICA (org.). *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*: tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998. p. 266-317.

AROCHA, J. *Ombliados de Ananse*: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, 1999.

AROCHA, J. Africanías y determinismo estético en Colombia. In: DIMENSIONES Territoriales de la Guerra y la Paz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 323-343.

AROCHA, J. Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia. *Antípoda*, [s. l.], n. 1, p. 79-108, 2005.

AROCHA, J. *Velorios y santos vivos*: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Bogotá: Ministerio de Cultura: Museo Nacional de Colombia, 2008.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Edusp, 1971.

BASTIDE, R. *As Américas Negras*: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 1974.

BIRENBAUM QUINTERO, M. Las poéticas sonoras del Pacífico sur. In: OCHOA ESCOBAR, J. et al. (org.). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

CASTRO RAMÍREZ, L. C. *Caballos, jinetes y monturas ancestrales*: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 2015.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia II*: vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIANTEILL, E. Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States). *International Journal of Urban and Regional Research*, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 121-137, 2002.

FRIEDEMANN, N. S. de. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. In: AROCHA, J.; FRIEDEMANN, N. S. de. (ed.). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno, 1984. p. 507-572.

FRIEDEMANN, N. S. de. Animas y Pilatos en escena: semana santa em Coteje (Cauca). *Revista de Arqueologia y Antropologia*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 103-121, 1990.

FRIEDEMANN, N. S. de. *La saga del negro*: presencia africana en Colombia. Bogotá: Universidad Javeriana, 1993.

FRIEDEMANN, N. S. de. Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia. *América Negra*, [s. l.], n. 11, p. 95-106, 1996.

GARCÍA, J. *Sube la marea*: educación propia y autonomía en los territorios negros del Pacífico. Tumaco: [s. n.], 2009.

GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997. (Folio Essais).

GLISSANT, E. *Introduction to a poetics of diversity*. Liverpool: Liverpool University Press, 2020.

GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem estudos etnográficos. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GOLDMAN, M. (org.). *Outras histórias: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, D. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HURTADO-GARCÉS, R. 'Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad': imágenes de lo 'negro' en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*, [s. l.], n. 30, p. 141-172, 2020.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. *A esperança de Pandora*: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MARQUES, L. De retomadas e ressonâncias espirituais no Pacífico Sul colombiano. In: GOLDMAN, M. (org.). *Outras histórias*: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021. p. 75-94.

MARQUES, L. *Volviendo a lo propio*: espiritualidades afro-americanas e seus encontros no Pacífico Sul colombiano. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

MAYA, L. África, legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia Crítica*, [s. l.], n. 12, p. 29-41, 1996.

MEZA ÁLVAREZ, L. *Etnografando a 'Red de Ananse'*: política, pesquisa e espiritualidade afro-colombianas. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MEZA ÁLVAREZ, L. *No Ilé Oggún e Yemayá*: reglas afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia. 2019. Tese de (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MIRANDA, C. Afro-colombianidade e outras narrativas: a Educação Própria como agenda emergente. *Revista Brasileira de Educação*, [s. l.], v. 19, n. 59, p. 1053-1076, 2014.

PALMIÉ, S. *The cooking of History*: how not to study Afro-Cuban religions. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

QUICENO, N. *Vivir sabroso*: luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016.

QUIÑONES, F. Una mirada de la educación: etnoeducación y conflicto en los territorios afrocolombianos. *Educación y Cultura*, Bogotá, n. 86, p. 60-67, 2010.

QUIÑONES, L.; TENÓRIO, F.; HERNÁNDEZ, H. *Gracias a Dios... y un poquito al diablo*. Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño, 1996.

RABELO, M.; SOUZA, I. Existências conjuntas e seus trajetos. *Civitas*, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 108-119, 2021.

RAHIER, J. *Kings for three days: the play of race and gender in an Afro-Ecuadorian festival*. Urbana: The University of Illinois Press, 2013.

RESTREPO, E. Hacia la periodización de la historia de Tumaco. In: AGIER, M. et al. (org.). *Tumaco: haciendo ciudad*. Cali: Instituto Colombiano de Antropología, IRD, Universidad del Valle, 1999. p. 54-86.

RESTREPO, E. Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 87-123, 2003.

RESTREPO, E. *'Estudios Afrocolombianos': cartografías del campo*. Bogotá: Centro de Estudios Afrodescendientes, 2015.

ROMERO, M. D. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico Colombiano: siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 2017.

SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. *Revista Piseagrama*, [s. l.], n. 12, p. 44-51, 2018.

SOURIAU, E. *Diferentes modos de existência*. São Paulo: n-1, 2020.

STENGERS, I. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, [s. l.], n. 22, p. 38-59, 2008.

STENGERS, I.; LATOUR, B. Le sphinx de l'oeuvre. In: SOURIAU, E. *Les différents modes d'existence*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. p. 5-79.

WADE, P. *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997.

WADE, P. *Music, race and nation: música tropical in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

WHITTEN, N.; FUENTES, A. ¡Baile Marimba! Negro folk music in Northwest Ecuador. *Journal of the Folklore Institute*, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 168-191, 1966.

ZAPATA OLIVELLA, M. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1983. (Biblioteca de la Literatura Afrocolombiana, t. 3).

Recebido: 12/03/2024 Aceito: 02/10/2024 | Received: 3/12/2024 Accepted: 10/02/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Em terras de caboclos, *waimahsã* e seres outros-que-humanos: por uma perspectiva afroindígena na cidade de Manaus

In the lands of caboclos, *waimahsã* and beings that are other-than-humans: towards an Afroindigenous perspective in the city of Manaus

Jeferson Bastos de Souza¹

<https://orcid.org/0000-0002-9057-0968>

jbbastospesquisa@gmail.com

¹ Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Doutorando em Antropologia Social

Resumo

Ao trabalhar com dois diferentes coletivos da cidade de Manaus, o Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena e o Centro de Umbanda Caboclo Ventania a categoria “afroindígena” emerge como conceito chave para pensar elementos importantes que constituem esse território. Para o recorte empírico deste artigo, busquei centralizar a discussão e reflexão nos saberes, práticas e conhecimentos mobilizados por essas instituições, sobretudo no que concerne aos seres outros-que-humanos, mais especificamente nos *waimahsã* e os caboclos. Adotou-se como recurso metodológico, materiais bibliográficos referentes aos *yepamahsã* (Tukano) e trabalhos de campo desenvolvidos em ambos os coletivos em meados do ano de 2022. Desse modo, com o intuito de destacar questões inerentes ao Amazonas, tendo em vista as suas territorialidades afroindígenas, este artigo ressalta a importância de pensar as confluências e diálogos produzidos entre afrodescendentes e indígenas.

Palavras-chave: Amazônia indígena; umbanda, territorialidades afroindígenas, cosmopolíticas afroindígenas.

Abstract

Working with two different collectives in the city of Manaus, the Bahserikowi – Center of Indigenous Medicine and the Caboclo Ventania Umbanda Center, the “Afroindigenous” category emerges as a key concept to understand important elements that constitute this territory. For the empirical section of this article, I sought to focus the discussion and reflection on the wisdom, practices and knowledge mobilized by these institutions, especially with regard to beings that are other-than-humans, more specifically the Waimahsã and the Caboclos. As a methodological resource, we used bibliographic materials about the Yepamahsã (Tukano) and fieldwork carried out in both collectives in mid-2022. Thus, with the aim of highlighting issues inherent to Amazonas in view of its Afroindigenous territorialities, this article highlights the importance of the reflection regarding the confluences and dialogues produced between Afro-descendants and indigenous people.

Keywords: indigenous Amazon; umbanda; Afroindigenous territorialities; Afroindigenous cosmopolitics.

Introdução

Por ter vivenciado simultaneamente as experiências no Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena e no Centro de Umbanda Caboclo Ventania, essas vivências acabaram por exercer uma forte influência nas reflexões que vinha mobilizando sobre o contexto amazônico, especialmente em Manaus. Por esse motivo, no último capítulo da minha dissertação (Souza, 2023), em que este artigo é baseado, trago como descrição etnográfica um fragmento dessa minha experiência nesses dois universos, inicialmente abordando-os separadamente. Trabalhar com esses dois coletivos me fez olhar com mais acuidade para os espaços que moldam e formam as territorialidades amazônicas, sobretudo, pelo fato de ter cursado uma disciplina¹ que versava sobre os intelectuais indígenas (Azevedo, 2018; Barreto, 2018; Barreto *et al.*, 2018, Fernandes, 2018; Fontes, 2019; Maia, 2018; Rezende, 2021) do Alto Rio Negro, Amazonas, que ajudam a refletir justamente sobre os saberes, as práticas, as bebidas enteógenas, as festas e frutas, os mitos e narrativas míticas, o tempo, as diferentes estações e etiquetas sociais, bem como sobre os seres outros-que-humanos, que povoam o espaço terra/floresta, o aquático, o aéreo e a luz do mundo terrestre, sob a ótica dos povos rio-negrinos.

Através de reflexões que apenas a escrita pode suscitar, acabei por concluir que foram as experiências com esses dois coletivos, considerando suas concepções e conhecimentos sobre o mundo como potências de subjetivação, que me levaram a refletir sobre minha própria ancestralidade, afroindígena.² Um dado de extrema importância que destaquei na dissertação (Souza, 2023), assim que percebi sua relevância para as indagações que vinha explorando, diz respeito ao

1 Disciplina cursada no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSC/UFAM) no ano de 2022.

2 Esse conceito é utilizado aqui, propositalmente, sem o uso do hífen, pois trata-se justamente de uma relação, unindo não somente conjuntos afros e indígenas preexistentes, mas também para buscar outras compreensões e outros modos de articular diferenças, tal como destacado por Marcio Goldman, uma das principais referências no Brasil sobre esse tema. Goldman (2021) observa que o que se costuma fazer ao falar da relação afroindígena é tentar triar o que seria afro, indígena ou o resultado de sua mistura, leituras essas que segundo o autor oferecem até os dias de hoje bases para as interpretações da chamada construção da nação brasileira, pautadas nas concepções dominantes dos processos de contato. O que Goldman propõe é uma crítica radical dessas visões, conceitualizando o que ele chama de “contramestiçagem” e “contrassincretismo”.

contexto territorial em que ambos os universos aqui destacados estão inseridos, em Manaus. Desse modo, durante uma disciplina³ cursada no doutorado lancei mão de uma pergunta norteadora que tentei perseguir no final do curso: “Como pensar o Amazonas, tendo em vista os seus *agenciamentos territoriais* (Ramos, 2019) a partir da relação afroindígena?”

Minha passagem pelo Bahserikowi se deu por meio de um projeto intitulado “*UKUSE: bahse merise* – Diálogos: arte e *bahsesé*”⁴, realizado pelo Diretório de Pesquisa Tabihuni⁵ em parceria com o Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena. Esse projeto foi de fundamental importância para minha formação como pesquisador amazônida, alguém que sempre buscou compreender sua identidade. Ao concluir que o Bahserikowi, além de ser uma casa voltada para práticas de cura e cuidado, poderia também desempenhar o papel de elo fundador e aglutinador de processos formativos voltados para o deslocamento nos modos de ser e nos diferentes regimes de existência, inferi que esse espaço não apenas transforma corpos e reconfigura corporalidades, mas também se destaca como o lugar onde a prática do *bahsesé* – benzimento – se manifesta, revitalizando o significado de ser indígena na cidade, onde a medicina indígena desempenha um papel marcante. É o Bahserikowi quem me leva até o Alto Rio Negro, visto que os colegas indígenas que lá atuam vêm todos de diferentes comunidades dessa região.

Por outro lado, no desfecho da minha dissertação (Souza, 2023), traço o percurso dos processos “mágicos” que me conduziram a fazer parte de um terreiro como filho da casa. Foi somente ao estar na casa, imerso nas dinâmicas e nos aprendizados que só se adquire no chão do terreiro, que percebi a importância do pensamento afro-brasileiro para refletir questões inerentes ao próprio Brasil, tal como destacado por Anjos (2006, 2008, 2019), Nascimento (1978, 2019); Nascimento (2021, 2022), Santos (2015), Goldman (2015). Temas como o apagamento e o silenciamento histórico enfrentados pelos povos de terreiro, cujos saberes, intrinsecamente orgânicos e criativos, são constantemente negados e postos à prova, seja pela lógica colonial ou pelo racismo religioso, que decididamente

3 “Introdução às cosmopolíticas afroindígenas”, oferecida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo no ano de 2023.

4 Para mais informações, ver Gonçalves e Souza (2023).

5 Vinculado ao “Projeto de Extensão: O Corpo na Arte Contemporânea e suas Interfaces Artísticas e Interculturais”, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA/CNPq).

ignoram o caráter agenciativo dessas práticas e saberes. Saberes outros, que pedem outros movimentos, cujo feitiço parece ser, seguindo o pensamento de Santos (2019), um dos elementos centrais para compreender a dinamicidade da vida em toda a sua plenitude.

A ideia central deste artigo tem como intuito destacar questões inerentes ao Amazonas, compreendendo-o como território afroindígena, tendo como base os conhecimentos, saberes e práticas *cosmo-ontológicos* (Ramos, 2019) engendrados por esses dois coletivos. Além dos “mundos perspectivistas”, o Amazonas, bem como a região do Alto Rio Negro, onde as relações interétnicas vêm sendo intensamente descritas (p. ex. Andrello; Guerreiro; Hugh-Jones, 2015; Marques; Ramos, 2019; Velden; Lolli, 2021), é permeado também pelos “mundos de axé” (Vanzolini, 2014), pois sabe-se do silenciamento e apagamento da presença negra⁶ no Amazonas; desse modo, faz-se necessário fomentar esse diálogo e aliança política entre negros e indígenas. Pensar o Amazonas nos termos de uma territorialidade afroindígena, levando em consideração os diferentes modos de existências de seres outros-que-humanos em seus processos de “interagências” com outros humanos, ajuda a elucidar as afirmações territoriais e as cosmopolíticas, como destacado por Stengers (2018), desses diferentes povos, demarcando assim as suas identidades e ancestralidades, negras e indígenas.

Entender a relação afroindígena por meio do horizonte da ancestralidade parece ser um caminho possível quando se trata do Amazonas, pois é nessa terra, chamada por algumas mães e pais de santo de *a terra da encantaria*, que encontramos seres outros-que-humanos e entes advindos dos saberes e práticas afroindígenas. A emergência dessa categoria levanta várias questões importantes para pensar o contexto de resistências da capital amazonense no que concerne às pautas relacionadas às questões étnico-raciais, questões essas que não serão aprofundadas neste artigo, mas em trabalhos futuros que pretendo desenvolver ao longo da minha tese de doutorado, embora tenha identificado a relevância de tais temáticas ao trabalhar com esses dois diferentes coletivos em Manaus. Interessa, aqui, o desafio de abordar uma outra Manaus, a dos encantados; Lévy-Bruhl (apud Nunes, 2019) refletindo sobre o conceito de *hāwa* – território – observa que os Karajá traduzem esse conceito como um “amontoado

6 Ver Patrícia Alves-Melo (2011).

de participações e exclusões”, visto que um hãwa de uma aldeia compreende diferentes territórios habitados por seres outros-que-humanos em um processo de participação e coexistências. Por meio dos saberes e das práticas desses dois contextos etnográficos, que busco enfatizar neste artigo, é possível observar toda uma rede criativa e orgânica de agenciamentos que produzem e moldam o estado do Amazonas. Os “espíritos indígenas” e encantados da umbanda e os “seres Outros” dos mundos indígenas, ou, como procuro destacar neste artigo, os caboclos e os *waimahsã* – peixes e humanos – parecem ser uma das pontes interessantes para pensar a relação afroindígena.

Saberes e conhecimentos rio-negrinos a partir da concepção dos *yepamahsã* (Tukano)

Os saberes e conhecimentos do povo Tukano são amplamente empregados no Bahserikowi, e isso se deve à presença significativa de indígenas *yepamahsã*⁷ à frente da instituição. Embora também haja a participação de indígenas de outros grupos étnicos, como Desana e Tuyuca, é fundamental destacar que os conhecimentos dos *yepamahsã* são os mais prevalentes, devido ao fato de os dirigentes do Bahserikowi serem na maioria *yepamahsã*. Dessa maneira, ao conduzirem explicações sobre diversos aspectos cosmológicos das “narrativas míticas” ou outros ensinamentos, esses mediadores frequentemente conectam os conhecimentos de seu povo de origem com as tradições de outros povos indígenas. Em um dos encontros que ocorreu no Bahserikowi, ouvi a seguinte expressão de Carla Wisu, a administradora do Centro de Medicina: “Eu não sou indígena, eu sou Desana!”, enfatizando justamente o seu pertencimento e identidade étnica; desse modo, podemos perceber que mesmo havendo um intercâmbio no Bahserikowi desses diferentes grupos étnicos no que concerne às narrativas míticas, ainda assim, cada povo tem sua história, seus mitos e suas sociabilidades.

Barreto (2021), ao discutir as teorias e conhecimentos *yepamahsã* e os cuidados relativos ao corpo no Alto Rio Negro, enfatiza uma noção de “epistemologias rio-negrinas”. Ele sugere que os povos indígenas dessa região possuem seus

7 Utilizo *yepamahsã* ao longo do texto, pois é assim que os indígenas do povo Tukano que estão à frente do Bahserikowi se identificam e se referem a si mesmos.

próprios modos de produção e concepção do conhecimento, um conhecimento notavelmente complexo e altamente sofisticado. O Alto Rio Negro está situado no extremo noroeste do estado do Amazonas e constitui um território indígena habitado por diversas comunidades. Os povos que residem na região do rio Negro, no lado brasileiro, uma vez que essa área está ao norte da fronteira entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela, pertencem a três grandes famílias linguísticas: Tukano, Aruak e Maku. De acordo com Azevedo (1994, p. 236):

Os povos de língua tukano (todos do tukano oriental) são os seguintes: Barasana, Yurutí, Kubeo, Arapaso, Wanana, Desana, Karapanã, Pira-tapuia, Tukano, Miriti-tapuia, Bara, Karapanã, e Tuyuka. Os de língua maku são: Bará (existem duas denominações Bará, uma maku e outra tukano), Hupda, Dow (Kamã), Nadeb, Yuhup e Nukak (Guariba). Os de língua aurak são: Baniwa, Baré, Werekena e Tariana.

No Alto Rio Negro, prevalece um sistema multiétnico e multilíngue, no qual as relações interétnicas têm sido amplamente descritas (por exemplo, Andreello; Guerreiro; Hugh-Jones, 2015; Marques; Ramos, 2019; Velden; Lolli, 2021). Atualmente, os indígenas antropólogos originários dessa região têm provocado, por meio de suas pesquisas, os modos de produção do conhecimento, fundamentando-se, sobretudo, em vivências e experiências que reatualizam o exercício da alteridade e a prática etnográfica. Isso se deve ao reconhecimento de que a “periodicidade fundamental da antropologia é o ciclo de vida” (Goldman, 2006, p. 168). Além disso, esses mesmos pensadores nos apresentam um Alto Rio Negro no qual os mitos não apenas contribuem para a compreensão do mundo atual, mas também desempenham um papel na construção do pensamento antropológico. Conforme enfatiza Fontes (2019, p. 28), “o mito não é do passado, um mito é uma narrativa presente e viva”.

É por meio desse contexto, o qual apenas resumi, que o Bahserikowi foi fundado em 2017 pelo idealizador tukano João Paulo Lima Barreto. O Centro de Medicina Indígena, localizado em ambiente urbano, no centro da cidade de Manaus, é um lugar especial para a prática do *bahsesé*, onde são postas em ação as concepções dos *yepamahsã* sobre o cuidado do corpo. O atendimento no Bahserikowi ocorre por meio de um encontro entre o paciente e o *kumu*, especialista na prática do *bahsesé*, para estabelecer o primeiro contato e diagnosticar possível doença que possa estar afligindo o paciente. Assim, o especialista pode

determinar o tipo de *bahsesé* a ser realizado. Esse atendimento pode ocorrer de forma esporádica ou em apenas uma sessão, dependendo do problema que aflija o paciente. Foi no Bahserikowi que tive acesso aos saberes e conhecimentos indígenas, sobretudo dos *yepamahsã*, de maneira mais próxima e afetiva. Dessa forma, é a partir de suas teorias que busquei costurar este texto.

A constituição e a circulação dos conhecimentos *yepamahsã* têm como base o tripé do triângulo conceitual *kihti/ukūse* – *bahsesé* – *bahsamori*, que compõe o conjunto das teorias tukano. Por meio do tripé *kihti/ukūse*, que trata das narrativas míticas, da origem dos seres outros-que-humanos e das experiências e práticas, é possível encontrar diversas narrativas, bastante complexas, de passagens e personagens envolvidos nas tramas da construção dos mundos primordiais, um superior e outro inferior, que constituem as bases da construção do mundo terrestre. Essas tramas estão sempre permeadas de relações e articulações cosmopolíticas, entendendo estas enquanto “prática concreta” (De la Cadena; Legoas Peña, 2014, p. 6), geralmente mediadas pelos seres do primeiro tempo, como evidenciado por alguns *kihti/ukūse*.

Marisol de la Cadena e Jorge Legoas Peña (2014), ao refletirem sobre a diferença radical das práticas indígenas, destacam a não conformação em divisões que separam a humanidade de seus seres outros. Nas perspectivas de muitos povos indígenas, como os *yepamahsã* aqui enfatizados, os humanos não são os únicos protagonistas como agentes de práticas e saberes indígenas; outros seres e entidades são responsáveis pela manutenção dos mundos e agenciam suas próprias políticas. Políticas essas ancoradas em relações de reciprocidade com o mundo material e imaterial, uma política que “revela o cosmos” (De la Cadena; Legoas Peña, 2014, p. 7) e que não destitui as diferenças.

Dos diversos *kihti/ukūse* existentes e transmitidos pelo *kumu* Ovídio Barreto, João Paulo Barreto (2018) destaca o enredo dos demiurgos Buhpomahsu e seus filhos Yepaoãku e Yepalio, que arquitetaram a construção de outro mundo, para além dos dois mundos primordiais. Nesse novo mundo, idealizaram um espaço mais amplo, habitado por seres com suas características psíquicas, intelectuais, corporais e imortais. Além disso, planejaram um local onde poderiam receber os primeiros humanos, tornando esse o principal projeto dos irmãos demiurgos. É importante ressaltar que, mesmo que um dos elementos do tripé do triângulo conceitual das teorias tukano seja abordado de forma individual em descrições etnográficas ou outras análises, eles estão sempre inter-relacionados de

maneira articulada e viva. Em outras palavras, ao falar de *kihti/ukūse*, também se aborda *bahsesé* e *bahsamori*, e vice-versa.

Para a construção da plataforma terrestre e da base que a sustentava, os irmãos demiurgos, Yepaoãku e Yepalio, lançaram mão do *bahsesé* e de elementos de seus próprios corpos para solucionar problemas e materializar suas ideias. Com o intuito de forrar com terra a malha criada, os irmãos pediram uma porção ao seu pai, que lhes deu as devidas orientações sobre a forma correta de como a terra deveria ser usada. Por se sentir envergonhada por estar despida, a terra fez com que os irmãos a cobrissem com vegetação. Após algum tempo, surgiram seres, que não estavam em seus planos e foram eliminados, além de muita água, à qual os demiurgos deram forma de rios, lagos e fontes. A partir dessas composições e acontecimentos sobre a terra, os irmãos demiurgos organizaram o mundo terrestre em quatro grandes espaços: a terra, a floresta, a água e o ar.

De acordo com a obra *Omerô: constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã* (Tukano), de Barreto *et al.* (2018), existem também divisões de subespaços dentro desses quatro grandes espaços que no livro são contabilizados apenas em três, pois a *terra-floresta* equivale a um só espaço. Dentre os três diferentes tipos de *bahsesé*, que são os de interação, comunicação e troca com os *waimahsã*; os de limpeza ou assepsia de alimentos; e os de interação, comunicação e troca entre as pessoas, realizados pelos especialistas indígenas do Alto Rio Negro, os dois primeiros tipos estão intrinsecamente relacionados à organização dos espaços. As divisões do espaço *dito nukuri* – terra/floresta – estão organizadas em vegetação de terra firme; vegetação aberta; igapó; vegetação de área úmida e vegetação de morros. O espaço *ahko pati* – aquático – tem como subespaços o igarapé; o lago e o rio. No espaço *ome pati* – aéreo – além dos três subespaços organizados em ventos; nuvens e luz, também é possível encontrar subdivisões organizadas em vento da noite, podendo ser forte ou fraco; vento do dia, também podendo ser forte ou fraco; nuvem do dia e branco; e, por fim, o sol, a lua e as estrelas, que são as subdivisões do subespaço da luz.

Nas narrativas míticas compartilhadas entre os diferentes povos indígenas do Alto Rio Negro, como os *kihti/ukūse* aqui apresentados, o território surge estruturado por episódios nos quais personagens míticos realizaram ações passadas que atribuíram características diferenciadas e específicas a determinado trecho da paisagem. Conforme observam Morim de Lima, Cabral de Oliveira e Shiratori (2021, p. 27):

Os povos tradicionais possuem modos próprios de conceber e de se relacionar com o território que não se limitam a uma noção de espaço físico cercado de fronteiras e que é objeto de propriedade. A ideia de territorialidade, entre diferentes povos tradicionais, dá importância às conexões sociais, afetivas, de memória, simbólicas e rituais.

Essa territorialidade se estabelece em coparticipação, com práticas de manejo que articulam múltiplas relações interespecies e consideram essas diferentes interespecies como sujeitos pensantes que sentem e agem no mundo.

Os donos e protetores dos lugares

Em todos esses espaços, existem seres outros-que-humanos, os *waimahsã*, que habitam, protegem e dinamizam esses lugares. Após muitas tentativas para criarem os humanos, a fim de que pudessem habitar e se perpetuar no mundo terrestre, concebido por Yepaoãku e Yepalio, como destacado anteriormente, os irmãos demiurgos, em meio à angústia, à exaustão e à busca incessante para encontrar uma forma de criar os humanos, intuem, então, que a melhor maneira de fazê-los surgir seria pela via aquática. Conduzem, assim, a potência humana, criada em tentativas anteriores quando os irmãos passaram, dia e noite, invocando *bahsesé* de formação de humanos sob a cuia contida de *ipadu*⁸, agora na forma de *waimahsã*, através de uma longa viagem pelas águas. Assim surgem a origem e a saga dos *pamuri-mahsã* – os indígenas humanos.

De acordo com Barreto (2018), é nesse momento que entra o *kihti/ukūse* da “canoa da transformação” ou “cobra-canoa”. Essa embarcação especial foi construída pelos irmãos demiurgos, Yepaoãku e Yepalio, para concretizarem a passagem da potência para a forma e a condição humana. Desse modo, após vestir a embarcação, por meio do *bahsesé*, com a roupa e as qualidades de uma grande serpente-cobra, para que pudesse navegar no leito do rio por vários dias, Yepaoãku embarcou, assim, os futuros humanos que já estavam sob a condição de *waimahsã*. Assim que a cobra-canoa passou por várias casas, que foram os

8 Bebida feita com a folha da coca.

locais de paragem da embarcação, foi na casa de *seaña*, na foz do igarapé, que Yepaoãku escolheu os seres que permaneceriam na condição de *waimahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, saindo da condição de *waimahsã*. Assim sendo, os preteridos, que continuaram como *waimahsã*, passaram a habitar as casas dos espaços da terra/floresta; o aquático e o aéreo, conforme destacado anteriormente. É por esse motivo, inclusive, que esses seres outros-que-humanos mantêm uma relação de conflito com as pessoas, atacando-os e provocando doenças. No fim da embarcação, que teve como destino final a Cachoeira de Ipanoré, na casa *dia-petawi*, toda a tripulação desceu da embarcação, na forma e na condição de humanos, como *pamuri-mahsã*, constituindo, assim, os diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro.

Alarcon (2019, p. 159), ao refletir sobre a luta dos Tupinambá⁹ pela retomada de seus territórios, destaca que seus interlocutores enfatizavam que “a terra pela qual lutavam não era para si, mas sim para os encantados, que demandariam o engajamento dos primeiros na recuperação da mesma”. Trata-se de um território compartilhado por pessoas indígenas e seres outros-que-humanos. Visagens, entidades e outros personagens míticos, como a Mãe D’Água e a Caipora, se fazem presentes e atuantes, dinamizando toda uma sociabilidade inerente à cosmovisão dos Tupinambá da Serra do Padeiro. São os encantados que estiveram à frente no processo de retomada; é a eles que se recorre para conselhos sobre o processo e a empreitada de luta pelas retomadas. Como afirma Alarcon (2019), eles, os encantados, e outras entidades tinham seus próprios domínios territoriais, associando-se a diferentes elementos que compõem o próprio mundo terrestre, como a água, o vento e a pedra. Assim como os *waimahsã*, os encantados influem e têm uma forte atuação na vida cotidiana desses povos. Além disso, predizem como se deve ser e estar na política de habitar o mundo, atentos ao encanto da lagoa e aos cuidados no desencantar da pedra.

Durante minha passagem pelo Bahserikowi, os especialistas indígenas, assim como os outros colegas indígenas que estão à frente da instituição, constantemente falavam e alertavam sobre os hábitos e ações dos *waimahsã*. Os espaços *dita nukuri* – terra/floresta –, *ahko pati* – aquático – e o *ome pati* – aéreo – são domínios dos *waimahsã*, que estão presentes de diferentes formas e com

9 Povo indígena que vive na região de Mata Atlântica, no sul da Bahia.

diferentes nomes em cada um dos quatro espaços ou subespaços. É com esses seres que o *kumu* se relaciona, por meio do *bahsesé*, fazendo acordos e oferecendo *ipadu* e outros elementos que os agradam e “acalmam”. Barreto (2018) enfatiza que todos os espaços são *bahsakawi'i* (casas) de *waimahsā*. Sendo assim, cabe aos *kumuā* negociarem alguns desses espaços para que se possa viver de modo harmonioso, seja nas atividades de roça, pesca, caça e coleta ou na convivência e morada dos lugares. Dentre as habilidades desses seres outros-que-humanos, está a de vestir a pele dos animais dos lugares de que são guardiões, seja para atacar os humanos ou para realizar uma atividade em situações muito especiais e específicas que exigem a habilidade do próprio animal. Barreto (2018) observa que os *waimahsā*, além de possuírem condições e qualidades humanas, dispõem de ponto de vista humano. Diante disso, resta-nos pensar o que é “ser humano” mediante um contexto de vida altamente sofisticado e dinâmico. Logo, questiono se os *waimahsā* seriam o meio pelo qual é possível refletir sobre o *dohasepihag* – feiticeiro, especialista praticante de *dohase* (feitiçaria) – como um modo de ser e estar no mundo.

Além dos *waimahsā*, no espaço dita *nukuri* – terra/floresta –, os seres que o habitam são de três classes distintas, sendo eles: os *nukurimahsā*, que são criaturas humanoides que perambulam pela floresta; e os *yokumahsā*, que são os animais que vivem nos diferentes espaços, no solo, no subsolo, nas árvores e no ar. Os *nukurimahsā* podem se manifestar por meio de diferentes criaturas que assumem diversas formas e ações, tais como o Bararó – chefe/dono dos animais de caça, um humanoide que tem os pés alongados e virados para trás; Saropax – batedor do tronco de árvore; Biru – vagueia pelas margens dos rios e igarapés emitindo um som agudo e forte; os *wahtiā* – seres que vivem nas árvores de grande porte; Ūmuāro wahti – criatura com corpo e membros alongados, exala um cheiro que pode causar desmaio e náusea às pessoas; Pūu wāhti – costuma assustar as pessoas, se apresentando como sombra noturna; ta'puhti wāhti – possuem os cabelos de capim e costumam assustar as pessoas; os *ohopuri wahti* – têm cabelos de folhas de banana e também assustam as pessoas; os *pehka wahti* – têm o corpo coberto de feixes de lenhas e quando anda produz um som de lenha sendo arrastada; os *bote-puri wahti* – possuem cabelos e pelos de folhas de embaúba, costumam assustar as pessoas durante à noite; e os *waro wahti* – possuem o corpo em forma de cuia e produzem um som de cuias se atritando entre si. É por meio dessa infinidade de seres que se revelam o estado das coisas e como e por onde essas coisas devem ser lidas.

Por fim, todo esse conjunto de saberes e conhecimentos, que de forma alguma se limita a este artigo, compõe a noção de pessoa *yepamahsã* e as articulações cosmopolíticas desse povo. Barreto (2018, p. 68) destaca a fala de seu pai quando este diz que os seres primordiais são as próprias narrativas que contam, são eles, também, os *bahsesé*, *bahsamori* e *ukusse*, o *ipadu*, o tabaco, o banco, “são o próprio corpo discurso, são *bahsesé* em ação”. Os *kumuã* são aqueles que, assim como os demiurgos, dinamizam os conhecimentos acerca do *bahsesé* e de todo o repertório e elementos constitutivos dessa prática e desses saberes milenares que ainda se fazem presentes e atuantes nas diversas esferas. São eles também que se relacionam em interações e comunicações recíprocas com os seres outros-que-humanos, que, como visto, parecem ser fundamentais para a manutenção e existência dos mundos, dando forma e substância aos lugares, tal como podemos experimentar vivendo no Amazonas.

O caboclo como ser ancestral: construindo novos territórios existenciais

O Centro de Umbanda Caboclo Ventania é um centro de umbanda traçado¹⁰ com candomblé, situado no bairro da Cidade Nova, na zona norte da capital amazonense, atuando na cidade há 27 anos. De acordo com a Mãe Fernanda, mantenedora e sacerdotisa da casa e umbandista há 29 anos, a umbanda, para sobreviver, teve que se vincular e fazer adaptações alinhadas com o candomblé, assumindo, assim, responsabilidades e atividades similares à perspectiva candomblecista. A casa segue a linhagem Sacaca do Norte, focando principalmente na cura espiritual. O centro conta com um pouco mais de dez filhos que realizam seus treinamentos e desenvolvimentos mediúnicos, quando rodantes. A dinâmica de encontros e celebrações para as tradicionais “giras” ocorre sábado sim, sábado não. Durante a tarde, das 16h às 18h, acontece a gira dos caboclos, na qual, por vezes, também aparecem outras entidades como marinheiros, erês, boiadeiros, assim como a preta velha Joaquina da Mãe Fernanda, que “vem em

10 Entende-se esse “traçado”, conforme aponta Ramos (2019), no sentido de práticas e modos de existências cruzadas com outros sistemas de saúde tradicionais e religiões afro-brasileiras, bem como o candomblé.

terra” quando há a necessidade da realização de um trabalho específico de cura, ou pelo simples fato de auxiliar na corrente da casa com seus conselhos e sabedoria. Já durante a noite, a partir das 19h em diante, é a vez da gira de Exu e Pombagira, e aqui quem reina como a “dona da casa” é Maria Farrapo.

Em relação a esses dois cultos que acontecem no mesmo dia, Mãe Fernanda constantemente destaca que, de acordo com a tradição e o conhecimento da espiritualidade na umbanda, os guias, caboclos, encantados, etc. representam nossas cabeças, enquanto Exu representa nossos pés e caminhos. Assim como precisamos dos caboclos e encantados para um melhor contato e relação com a mata e os elementos da natureza, também precisamos de Exu para caminhar pelas ruas, estradas e encruzilhadas. Essa noção constitui toda uma filosofia própria da religiosidade afro-brasileira, enfatizando, assim, uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças, conforme destaca José Carlos dos Anjos (2006). Na linguagem dos terreiros, a articulação das diferenças opera por uma lógica que ultrapassa as dimensões de tempo e movimento, “permitindo e exigindo ao mesmo tempo alternâncias simultaneamente temporais e espaciais” (Goldman, 2021, p. 23) que modulam a prática e o pensamento do religioso da “linha cruzada”. Por meio dos saberes suscitados pela linha cruzada, o praticante das religiosidades afro-brasileiras constrói toda uma cartografia que direciona sua visão de mundo e a estrutura de suas organizações, pautadas nas forças agenciadas da encruzilhada, pois “a encruzilhada é o ponto zero no processo de subjetivação” (Anjos, 2006, p. 18).

Em Manaus, as casas de umbanda geralmente exploram e trabalham as linhas da esquerda e da direita, com o “povo da rua”, Exu catiço e Pombagira, bem como com os caboclos e encantados. É bastante marcante, devido aos eventos abertos que ocorrem anualmente¹¹ na cidade fora das casas e centros dos terreiros,

11 Refiro-me ao Festival de Yemanjá e ao Balaio da Oxum, ambos ocorrem anualmente na Praia da Ponta Negra, na cidade de Manaus. Nesses festivais, casas de vários lugares da cidade se reúnem para festejar e cultuar essas divindades, proporcionando uma oportunidade para que o público externo conheça e reflita sobre as religiosidades afro-brasileiras, enquanto os praticantes podem realizar seus cultos e devoções em um ambiente permeado por respeito e reconhecimento. O Balaio da Oxum se desenrola em um único dia no mês de novembro, com a marcha contra a intolerância religiosa. Já o Festival de Yemanjá ocorre tradicionalmente nos últimos três dias do ano, uma celebração que acontece há muitos anos e tem conquistado seu espaço de legitimidade ao longo do tempo. Durante essa festividade, o culto a Yemanjá é o objetivo principal, entretanto, os caboclos também marcam presença significativa nas rodas de terreiros de umbanda.

a presença de caboclos nas rodas. Dificilmente encontraremos um terreiro de umbanda em Manaus que não tenha caboclo, sendo a umbanda, inclusive, conhecida como o espaço e o lugar “tradicional” onde se cultuam caboclos e encantados. Como sacerdotisa da casa, Mãe Fernanda “vira” com o Seu Ventania, que é um caboclo, com o Seu Zé Raimundo, que é um boiadeiro, e com a Dona Mariana, que é uma encantada.

É assim, como destacado acima, que Mãe Fernanda distingue cada espírito que trabalha na *corrente* da casa. Embora popularmente todos esses seres sejam vistos como caboclos ou encantados, penso que não seja com a intenção de homogeneizar, mas sim de potencializar, buscando entender esses nomes – caboclos e encantados – enquanto “potência de subjetivação” (Vanzolini, 2014, p. 281), pois o estatuto ontológico desses seres parece não ser tão simples assim, apontando toda uma rede complexa em torno de suas identidades. Na “gira de caboclo” da casa, geralmente, quem aparece são esses três espíritos, Seu Ventania, Seu Zé Raimundo e Dona Mariana, conversando, cantando, compartilhando ensinamentos e auxiliando os filhos em seus desenvolvimentos e treinamentos. Esses seres emitem uma força tão potente em seus cantos e presenças que tive a oportunidade de acompanhar, mais de uma vez, pessoas que foram para a gira como participantes e até mesmo filhos da casa se emocionarem com veemência quando a Dona Mariana estava em terra cantando seus pontos.

Goldman (2021, p. 26) chama atenção para os modos de se compreender o verbo “virar”, que, quando dito por praticantes das religiões afro-brasileiras, é sempre conjugado no gerúndio, “um virando mais do que um virar”. O autor resalta a estreita relação que esse modo de compreender o verbo “virar” tem com o conceito de “devir” de Deleuze; para Goldman, “devir, não tem nada a ver com as transformações substanciais, ou seja, com simples passagens de uma forma substancial a outra. Trata-se, antes, de uma ‘uma composição de velocidades e de afetos’” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 315 *apud* Goldman, 2021, p. 27). Sendo assim, os saberes e experiências das religiosidades afro-brasileiras suscitam movimentos que são capazes de construir novos territórios existenciais, onde seja possível se reterritorializar de forma criativa, abrindo espaço para a autoexpressão e o autocomedimento.

Além dos caboclos da Mãe Fernanda, no Centro de Umbanda Caboclo Ventania também se fazem presentes os caboclos dos filhos da casa, alguns desses sendo Jurema, Erundina, Ita Taquara, Jotapequara, Toya Jarina, Seu Flecheiro

e Seu Sete Flechas. O culto aos caboclos é de suma importância para manter o equilíbrio das forças na casa, dando a oportunidade de comungar com a ancestralidade da nossa terra afroindígena e articular os agenciamentos desses espíritos à corrente coletiva do terreiro. É o Seu Ventania que assume o papel de condutor no que tange às tarefas realizadas no *congá* pelos filhos; é ele quem cuida do *ori* de algum filho da casa, quando este está em desenvolvimento, assim como dinamiza e organiza obrigações, exercícios de centramento e equilíbrio do *ori* e demais atividades exercidas no chão do terreiro. Por entender justamente o *devir* caboclo que o centro tem como nome Caboclo Ventania, pois, assim como o vento, as folhagens e o rio compõem as paisagens das materialidades e imaterialidades da *terra-floresta*. Os caboclos alinham, formam e moldam essas paisagens por meio de suas existências e indeterminação de seu estatuto ontológico, bem como a sua atuação em um tempo que está sempre em movimento.

Para a Mãe Fernanda, o Seu Ventania é o senhor das matas, aquele que vai para a guerra e para caça, atuando como curandeiro e aquele que tira todo o tipo de doenças, mazelas e ruindades da pessoa. O Caboclo Ventania tem a doutrina de trabalhar com as folhas, ervas e a cura, tanto espiritual quanto física. Mãe Fernanda diz não saber ao certo sua origem, de onde veio ou uma data certa e específica, mas acentua dizendo que ele é “um índio de muita força, luz e energia de trabalho, é um ser ancestral das matas e da natureza”. De acordo com Mãe Fernanda, o culto da umbanda é mais forte na Amazônia, justamente, porque é aqui que se tem a maior predominância de povos indígenas. Mãe Fernanda destaca que a umbanda no Amazonas quase foi extinta, só resistiu e ainda resiste por causa dos caboclos e encantados. Como se sabe, é a tradição do *candomblé* a mais presente e atuante em vários lugares. Não obstante, em terras amazônicas, em meio às suas florestas, seres outros-que-humanos reivindicam e dinamizam seus espaços, é a umbanda, enquanto instituição que celebra e cultua caboclos e encantados, faz emergir forças e agências de uma tradição ancestral, pois “aquilo que o caboclo faz, o negro não desfaz” (Ribeiro, 1983, p. 76). Por conta dessa ancestralidade indígena que é viva e atuante no Amazonas, tal como vimos no tópico anterior com os saberes e conhecimentos dos *yepamahsã*, os caboclos mantêm, ainda hoje, a vivacidade e organicidade do seu “acontecimento afroindígena” (Anjos, 2006), movendo e agenciando forças das florestas dessa terra, chamada Brasil.

Por uma perspectiva afroindígena na cidade de Manaus

Ao longo da minha pesquisa desenvolvida no mestrado, fui direcionado a olhar com mais afinco para o Amazonas, entendendo essa terra como espaço de agenciamentos complexos e de potências criativas. Parte desse entendimento se deve ao fato de estarmos imersos, enquanto amazônidas, nas paisagens ameríndias que formam e moldam esse lugar: as florestas, os municípios, o rio, as plantas e os animais. Essas paisagens transmitem saberes que invertem a lógica da produção e circulação do conhecimento, atualizando também o nosso processo de subjetivação. Outra parte desse entendimento se deve às cosmologias e conhecimentos indígenas, sobretudo do Alto Rio Negro, destacados por Azevedo (2018); Barreto (2018, 2021); Fernandes (2018); Maia (2018); Rezen-de (2021), que nos ajudam a compreender, por meio de suas perspectivas, os mundos e os diferentes seres que coabitam nesses lugares, como destacado no primeiro tópico deste artigo. Por último, outra dimensão à qual se deve esse entendimento está situada nas dinâmicas espirituais das religiosidades afro-brasileiras, sobretudo os terreiros de umbanda, que mobilizam modos de vida e de existência alinhados ao contexto amazônico.

No contexto mencionado, observamos uma diversidade de práticas, saberes e perspectivas “espirituais” afroindígenas e corporalidades, outras, que ajudam a pensar “teorias etnográficas da mistura”, embasadas em uma concepção não de unificação, mas sim como um modo específico de articular diferenças. Mãe Fernanda destaca que sua ancestralidade remonta à sua bisavó, uma xamã indígena pertencente a um povo do interior do Pará. Poderíamos arriscar a ideia, ao observar as corporalidades afroindígenas como uma constituição de pessoa, que “pessoas misturadas” (Nunes, 2012) e que também são médiuns, são constituídas de uma ancestralidade e forças profundamente indetermináveis, que reatualizam as dinâmicas cosmopolíticas dos lugares e territórios.

Como visto nos dois tópicos anteriores, há presença marcante de seres que dinamizam e circulam nas florestas e outros espaços do Amazonas, por um lado os *waimahsã* e, por outro, os caboclos, preservando a memória e a multiplicidade de um território afroindígena. Nego Bispo (Santos, 2019, p. 31), ao refletir sobre as fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético, afirma: “Não sou brasileiro. Sou quilombola no Brasil. Eu pertença a um território.” O pensamento de Bispo convida à reflexão sobre a importância histórica da aliança política afroindígena

contra o processo de expropriação territorial e o latifúndio. Pensar o Amazonas em consonância com suas territorialidades afroindígenas é ter consciência dos saberes e conhecimentos advindos da perspectiva afro e ameríndia, que são a base que sustenta essa terra, cujo sangue e espírito são ancestrais.

O apagamento sócio-histórico das populações negras e indígenas, incluindo seus conhecimentos, práticas, corporalidades e cosmovisões, está ligado a projetos alinhados aos desejos pessoais de uma soberania nacional vinculada à supremacia branca. No entanto, em um processo de resistência ou persistência ontológica e epistemológica, surge o Bahserikowi – um Centro de Medicina Indígena em uma cidade onde há forte negação da identidade indígena. Isso mobiliza toda uma rede de potências criativas por meio da medicina indígena, reatualizando o que significa ser indígena no centro da cidade, inclusive lançando a provocação de pensar a metrópole a partir da perspectiva indígena. Da mesma forma, temos a perpetuação de uma tradição religiosa afro-brasileira em meio à intolerância e ao racismo religioso, que brada e grita, vinda dos caboclos do Amazonas.

Os *waimahsã* estiveram aqui antes de nós e continuarão mesmo sem nós. O contexto do Amazonas, em meio aos seus saberes, conhecimentos e aprendizados afroindígenas, não só nos convida, mas nos convoca a olhar para além das rotas traçadas pelos estudos etnológicos das diferentes regiões desse estado que é composto por pessoas indígenas mas também por pessoas negras. A emergência de estudos no Amazonas que pensem essas duas composições em *confluência* parece se fazer necessária, não para homogeneizar ou unificar alteridades e identidades, mas para pensar questões relacionadas ao “etnogenocídio”, “raça”, “etnia” e “branquitude”, tal como destacados Geni Núñez Longhini (2022), bem como as práticas, saberes e conhecimentos mobilizados pelos mundos perspectivistas e os mundos de axé, pois é justamente a heterogeneidade dessas forças que permite compreender melhor um certo modo particular de articular diferenças. Se os *waimahsã* estiveram aqui antes de nós e continuarão mesmo sem nós, os caboclos são continuidades intensivas e extensivas dessa terra.

A premissa básica aqui proposta é a de entender Manaus, bem como o Amazonas, como um espaço de encontros, de cruzamentos e confluências que nunca produzem unidade, um território que se desterritorializa e reterritorializa incessantemente, à semelhança de uma identidade que também se desterritorializa e reterritorializa incessantemente. Os indígenas que estão à frente do

Bahserikowi vêm todos de diferentes comunidades da região do Alto Rio Negro e fincam no centro da cidade de Manaus o *bahsesé* e todos os elementos que concernem à medicina indígena. Essa desterritorialização e reterritorialização vivenciadas por meio do deslocamento desses indígenas reconfigura a própria noção de espaço e modos de viver e ocupar a terra. Ao prestar atenção a toda essa rede que constitui e continua constituindo esse território, como os dois coletivos afroindígenas aqui destacados, bem como os conhecimentos, saberes e práticas por eles mobilizados, percebemos que, além de compartilharem procedimentos de cura e de cuidado auxiliando na saúde física e espiritual de seus pacientes, esses coletivos também acionam suas respectivas ancestralidades *contraloniais* para ajudar na manutenção de seus mundos, transformando e invocando corpos e corporalidades, humanos e extra-humanos.

Referências

- ALARCON, D. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.
- ALVES-MELO, P. (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Curitiba: CRV, 2011.
- ANDRELLO, G.; GUERREIRO, A.; HUGH-JONES, S. Space-time transformations in the upper Xingu and upper Rio Negro. *Revista de Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 699-724, dez. 2015.
- ANJOS, J. C. G. dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ANJOS, J. C. G. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, J. C. G. dos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, [s. l.], v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019.
- AZEVEDO, D. L. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos bahsesé na organização do espaço Di'tá Nuhku*. Manaus: EDUA, 2018.
- AZEVEDO, M. M. Demografia dos povos indígenas do Alto Rio Negro. *Revista Brasileira de Estudos de População*, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 235-244, 1994.

BARRETO, J. P. L. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, J. P. L. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

BARRETO, J. P. L. *et al.* *Omerô: constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018.

DE LA CADENA, M., LEGOAS PEÑA, J. L. Introdução: cosmopolítica nos Andes e na Amazônia. Como políticas indígenas afetam a política? *Interethnica*, [s. l.], v. 18, n. 1, 2014.

FERNANDES, J. M. *GAAPI: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

FONTES, F. B. *HIIPANA, EENO HIEPOLEKOA: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOLDMAN, M. Nada é igual: variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, e272200, 2021.

GONÇALVES, L. D. V.; SOUZA, J. B. de. *UKUSE: bahse merise – diálogos: arte e bahsesé: experiência e formação junto ao Centro de Medicina Indígena. Somanlu*, [s. l.], v. 23, n. 2, jul./dez. 2023. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/14636>. Acesso em: 7 jan. 2025.

LONGHINI, G. D. N. *Nhande ayvu é a cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnocídio, raça, etnia e branquitude*. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MAIA, G. S. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

MARQUES, B. R.; RAMOS, D. P. Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'ãh nas relações do sistema regional do Alto Rio Negro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 104-131, jul./dez. 2019.

MORIM DE LIMA, A. G.; CABRAL DE OLIVEIRA, J.; SHIRATORI, K. Conhecimentos, práticas e visões de mundo. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (org.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil*. São Paulo: SBPC, 2021. Parte 2, seção 8, p. 20-88.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância africanista*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, B. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, B. *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu, 2022.

NUNES, E. S. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

NUNES, E. S. Território e participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá. *Ilha*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 6-20, 2019.

RAMOS, J. D. D. “Espíritos indígenas, mensageiros dos orixás”: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 36, p. 307-333, ago./dez. 2019.

REZENDE, J. S. *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utâpinopona (Tuyuka) do Alto Rio Negro*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

RIBEIRO, C. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e européia. *Afro-Ásia*, [s. l.], n. 14, p. 60-80, 1983.

SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos, modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, A. B. dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA, A. R.; MARONA, M. C.; FILICE, R. C. G. (org.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. São Paulo: Autêntica, 2019. p. 23-36.

SOUZA, J. B. *O caminho da bruxa como fronteira da possibilidade: um estudo etnográfico sobre as experiências de vida nos grupos de bruxaria da cidade de Manaus – Clã Ixanaki, Ordem Mística Templo de Oríon (OMTO) e Tradição Trina Essência (TTE)*. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2023.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>. Acesso em: 7 jan. 2025.

VANZOLINI, M. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 271-285, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p271-285>. Acesso em: 7 jan. 2025.

VELDEN, F. V.; LOLLI, P. Das áreas culturais às redes de relações: os sistemas regionais ameríndios em análise. *BIB: revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais*, [s. l.], n. 94, 2021.

Recebido: 31/01/2024 Aceito: 01/10/2024 | Received: 1/31/2024 Accepted: 10/01/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Movimentos kaingang na paisagem: casas, aldeias, aglomerados político-cerimoniais interaldeões e suas consequências para as relações com o exterior

Kaingang movements in the landscape: houses, villages, inter-village political-ceremonial clusters and their consequences for relations with the outside

Alexandre Magno de Aquino¹

<https://orcid.org/0000-0001-5349-0291>

antropoaquino@gmail.com

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Pesquisador associado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais

Resumo

A aldeia kaingang replica, em suas transformações históricas, a cosmologia, a organização social e política, residindo aí a própria fundação da socialidade. A etnografia demonstra que a casa conecta a esfera doméstica e a esfera pública, daí sua centralidade na configuração socioespacial, dos grupos locais aos aglomerados político-cerimoniais interaldeões, mas também na relação com os brancos. A narrativa mítica da construção da casa primeva evidencia uma tensão implícita, como consequência das incorporações de poderes exteriores, ora pela onça, ora pelo veado e, depois, pelo macaco, contrastando com a importância das mediações realizadas pelas metades exogâmicas *kamě* e *kanhrukrě* e pela perspectiva xamânica na vida social. Em diversos contextos históricos, verifica-se que essas relações, diamétrais e concêntricas, envolvem a casa, o espaço limpo e a floresta, traduzindo as transformações na paisagem, como o incremento da infraestrutura da aldeia (igrejas, postos de saúde, escolas), seja nas Terras Indígenas demarcadas, seja nas “retomadas”.

Palavras-chave: Kaingang; casa; paisagem; território.

Abstract

The Kaingang village replicates, in its historical transformations, the cosmology, the social and political organization, and the very foundation of sociality resides therein. Ethnography shows that the house connects the domestic and public spheres, hence its centrality in the socio-spatial configuration, from local groups to inter-village political-ceremonial clusters, but also in the relationship with white people. The mythical narrative of the construction of the primeval house highlights an implicit tension, as a consequence of the incorporation of external powers, sometimes by the jaguar, sometimes by the deer and, later, by the monkey, contrasting with the importance of the mediations carried out by the exogamous halves *kamě* and *kanhrukrě* and by the shamanic perspective in social life. In various historical contexts, it is found that these diametric and concentric relationships involve the house, the clean space and the forest, translating the transformations in the landscape, such as the increase in the village's infrastructure (churches, health posts, schools), whether in the demarcated Indigenous Lands or in the “reclaimed” ones.

Keywords: Kaingang; house; landscape; territory.

Apresentação

Há algum tempo é consenso entre os pesquisadores que, entre os Kaingang, as transformações socioespaciais podem ser compreendidas a partir da tríade *in* (casa) – *prur* (espaço limpo) – *nén* (floresta).¹ Como veremos, essa diagramação da aldeia demonstra vários níveis de mediação e/ou predações que traduzem o incremento de sua infraestrutura, especialmente no que tange às incorporações de poderes provenientes do exterior, como se observa com as instituições provenientes do mundo do branco (e suas construções: igrejas, postos de saúde, escolas, etc.). Essas transformações na paisagem interagem, por sua vez, com cemitérios, acampamentos e assentamentos antigos, onde viveram e foram enterrados seus ancestrais, tanto no interior das Terras Indígenas quanto para além dos limites do território demarcado.²

Propõe-se seguir uma discussão importante no ambiente etnográfico jê, qual seja: a inscrição espacial dos valores simbólicos e cosmológicos dessas sociedades, ampliando-o, com uma perspectiva histórica, e não apenas estrutural, para compreender os efeitos das interações com a paisagem e a configuração do território, a partir dos dualismos, diametral e concêntrico, expressos nas metades exogâmicas e no triadismo socioespacial. Para tanto, enfatiza-se que o sistema de prestações indígenas envolve a relação sociocosmológica sociedade-natureza-sobrenatureza e se orienta, juntamente com a dimensão sociopolítica da rede de relações intra e interaldeãs, pela relação com a alteridade. Com isso,

-
- 1 Os Kaingang pertencem à família linguística jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra *kanhgág*, que significaria “gente”, “pessoa”, e “índio” kaingang. Todos os termos e expressões em língua kaingang vão em itálico, exceto etnônimos. A grafia utilizada segue aproximadamente a do dicionário bilíngue kaingang-português de Wiesemann (2002). Utiliza-se (') nas vogais e, i, u e y no lugar de (-), devido às limitações do editor de texto.
 - 2 Essa reflexão sobre formas de habitar o território entre os kaingang insere-se no debate inaugurado por Ingold (2000, p. 191) com o intuito de demonstrar a interação e saberes e práticas produzidos nos seus engajamentos na (e com) paisagem: “For a place in the landscape is not ‘cut out’ from the whole, either on the plane of ideas or on that of material substance [...]. It is from this relational context of people’s engagement with the world, in the business of dwelling, that each place draws its unique significance. Thus whereas with space, meanings are attached to the world, with the landscape they are gathered from it.”

tem-se como objetivo a análise das transformações socioespaciais em termos de categorias do pensamento e da prática indígena, que são atualizadas por técnicas rituais e bélicas, para apreender a historicidade kaingang na relação entre estrutura e evento no que se refere à configuração do atual território kaingang.

Casa (in) e a dinâmica da paisagem entre grupos locais, aglomerados interaldeões e o mundo dos brancos (fóg)

O registro de Manizer (2006), no início do século XX, descreve o padrão de assentamento do povo Kaingang como “grupos de habitações”, os quais são observados, tanto em relação às aldeias onde se estabeleceram as instituições vinculadas ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), já nas primeiras investidas das políticas governamentais, quanto ao contexto das aldeias inseridas em uma paisagem ainda nativa. Segundo esse registro histórico, uma casa ou conjunto de casas constituiriam, igualmente, um grupo local. Segundo D’Angelis e Veiga, também no período de recém-contato, esses conjuntos residenciais ou as casas isoladas e seus respectivos tamanhos, conforme os dados de comprimento e largura, estão associados à demografia. Assim, se o “tempo antigo” (*vãsy*) revela esse padrão ancestral, inclusive semelhante ao que ocorre no registro arqueológico em relação às casas subterrâneas, há mais a dizer sobre o “tempo atual” (*üri*) do que entender a ocorrência da casa e/ou “conjunto de casas” como consequência das políticas governamentais (o Serviço de Proteção ao Índio, até 1967, e a Fundação Nacional do Índio, Funai, depois disso), especialmente no caso da “disposição das casas na forma de arruamentos e pequenas vilas”, tal como sugere esta observação dos autores: “Semelhantes ao enfileiramento das casas padronizadas de trabalhadores ferroviários ou de certas indústrias (por exemplo, madeiras) no sul do país” (D’Angelis; Veiga, 2003, p. 215).³

3 Interessa-nos aqui a descrição de Manizer (2006, p. 15-16) sobre o padrão de assentamento em meio à paisagem nativa, tal como perceptível na descrição do “outro grupo, a ‘Vila Sophia’, mais adiante da estação, [que] se encontra em plena floresta em um meio primitivo e semi-selvagem; ela é habitada somente pelos índios e é interdito entrar nela sem autorização do diretor e sem interprete”. O conjunto de casas ali existente não seria, portanto, uma consequência das políticas governamentais engendradas pelo SPI, como poderia sugerir o assentamento “mais próximo da estação, a ‘Vila Kaingang’, [onde] é a instalação dos agentes do governo” (Manizer, 2006, p. 15). Entretanto, não se propõe compreender o registro de Manizer como ponto de inflexão que →

No *uri*, as Terras Indígenas têm nos seus diversos “setores” (grupos locais), além das casas, diversas construções de instituições exógenas: igrejas, posto de saúde, escolas, equipamentos urbanos (pontos de ônibus, postes de luz, etc.). Ao mesmo tempo, acompanhando a derrubada das matas, as plantações de larga escala avançaram com as monoculturas e a roça (*en krê*), antes localizada em meio à floresta (*nén*), passou, muitas vezes, a ser localizada mais próxima do “espaço limpo” (*prür*) e da casa (*in*), devido às “iniciativas” dos órgãos indigenistas oficiais, que implementaram a monocultura na Tis; vale registrar, conforme D’Angelis e Veiga (2003, p. 215), a “proximidade das roças de cada família e formando núcleos geralmente em torno de um ‘tronco velho’” (e seus cunhados, *jamrê*), como um aspecto importante para compreender a diagramação da aldeia, em que, casa e roça, envolvidos pelo seu entorno, a floresta, caracterizam a organização triádica socioespacial: *in-prür-nén*.

Para delinear esses aspectos, analiso a casa kaingang compreendendo-a como unidade de troca, pois envolve a relação entre aliados e inimigos.⁴ Aqui,

→ inaugurou as modernizações que caracterizam a aldeia no tempo atual (*uri*), mas para relacionar o diagrama socioespacial concêntrico da aldeia kaingang a partir de um conjunto de casas, o que permitirá analisar as transformações socioespaciais, especialmente no que se refere a um gradiente de proximidade e distância em relação aos equipamentos de colonização. Nesse aspecto, lembro que Corteletti e DeBlasis (2018) analisam o padrão de assentamento jê em registros arqueológicos e observam o investimento na construção de estruturas semissubterrâneas e anelares, demonstrando que elas se inserem numa paisagem realizada a partir da tríade casa, espaço limpo e floresta. Mais adiante, considerando que no Rio Grande do Sul a colonização avança sobre o território kaingang em meados do século XIX, expõe-se o processo histórico de longa duração e suas consequências para as prestações rituais e xamanismo, as alianças matrimoniais e a guerra, movimentos de fissão e reunião e, consequentemente, a configuração do território, inclusive quando vários grupos locais constituem complexos muticomunitários circunscritos pelos aldeamentos e, posteriormente, pelas Terras Indígenas.

4 Hugh-Jones (1995), seguindo Lévi-Strauss, para quem a casa tem uma qualidade fetichista que serve para mascarar as contradições e tensões inerentes às relações de aliança – no caso estudado pelo autor no Sudeste da Ásia, que carece de regras positivas de casamento –, contrasta o tipo de estrutura social amplamente difundida na Amazônia, onde predominam os sistemas dravidianos, que representam o limite interno da troca restrita e, por isso, não se adequariam a este conceito de “casa” como inicialmente formulado por aquele autor, com sua identidade definida principalmente pela propriedade de prerrogativas rituais. Assim, a aplicação do conceito na região se deve a uma visão mais geral de Lévi-Strauss para o uso generalizado dessas construções. Ao comparar os Jê e os Tukano, a partir da análise da Casa Kayapó realizada por Lea, ele mostra a imbricação da esfera doméstica com a esfera ritual na transmissão de riquezas e nomes. Lembra-se, do mesmo modo que autor afirma sobre os Tukano, entre os jê a interação entre a organização sócioespacial diametral-simétrica e concêntrico-hierárquica, pode ser vista numa “solução de compromisso entre dois pólos” (Coelho de Souza, 2008, p. 276).

introduz-se a discussão a partir do mito, tal como informado pelo interlocutor, o *kujá* (xamã) da Terra Indígena de Nonoai, Jorge Kagnã Garcia. Na sequência de argumentos, o mito permite situar a casa (*in*), de forma mais ampla, como um lugar privilegiado na tradução das transformações da paisagem e do território. Segue o mito:

O veado, aquela época que todos bichos falavam um idioma só, até nós, todos falavam um idioma só, então eles falavam um com um outro e faziam compadre também um do outro. Um dia o veado resolveu: vou fazer uma casa pra mim... aí ele foi campear, achou um olho d'água bom, sabia onde é que tinha, vou limpar aquele olho d'água e fazer uma casa lá. Ele foi. Diz que limpou bem o lugar da casa, perto da fonte de água, e deixou limpo lá. Quando ele saiu dali, a onça andava também procurando, deu na ideia dos dois, procurando um lugar de casa, a onça, tigre, né? Aí que ele achou aquele limpo. Ele pensou: fazer uma casa aqui, já está pronto, né? Está limpo, já. Ele não sabia que foi o veado que limpou. Aí diz que ele já cortou a madeira, os esteios, que é o *tân* (*in tân* [...]). Aí cortou uns esteios e deixou ele ali. No outro dia, aí o veado voltou lá, achou os esteios cortados. É Deus que está me ajudando, passou a ideia dele. Aí diz que ele cortou um resto da madeira ali, deixou mais cortado, vara, caibro. A onça chegou lá, olhou tudo quase pronto, os caibros, esteio, o varão da casa. E pensou: Deus está me ajudando, o mesmo pensamento do veado. Deus está me ajudando. Diz que ele pegou e começou a fincar, *in tân*, esteio, fincou eles, botou uns varotes, amarrou, fincou e deixou a casa fincada. O veado foi lá, ele não tinha fincado, só cortou a madeira e deixou lá, e pensou: mas é Deus que está me ajudando. O tigre [onça] veio de lá, aí diz que já botou os caibros, amarrou tudo e deixou só pra cobrir, estava pronta a casa. A onça foi lá não estava como ele deixou, estava, fincou, botou as varas, chegou lá, estava encaibrada. Pensou também que Deus está me ajudando. Foram assim até que terminaram, fizeram a casa! No dia que eles estavam fazendo a mudança, na casa, deu a hora, os dois chegarem lá, um chegou de cá e outro de lá na casa. Diz que ali começaram a duvidar um do outro. Fui eu que fiz a casa, eu vou morar, ou outro: não fui eu que fiz. Até que o veado tinha medo dele. Foi ele que começou, mais fraco que a onça e disse vamos fazer uma ideia assim compadre tigre, era compadre, diz ele: vamos morar junto, compadre, se o senhor fez, eu também fiz, se nós dois fizemos, vamos morar juntos então. Diz que eles botaram as bugigangas deles para ali, ficaram proseando. Mas o veado sempre teve medo

da onça, A onça nunca teve medo de nada. Aí diz que anoiteceu, fizeram um fogo grande, vamos prosear e começaram contar história, até tarde da noite. Até que a onça perguntou: compadre veado, quando o senhor vai caçar, como é que o senhor caça? Não, eu, quando o bichinho está vindo, dou um berro, ele cai, eu berro bem alto, ele cai. A onça: então ele é perigoso, ele dá um berro pode matar eu. E o senhor, como é que caça? Vou tentando, quebro o pescoço, não tem bicho que eu não pegue, tudo que eu quero pegar, eu pego. O veado ficou com medo dele também, tem mais força que ele. Aí diz que ficaram, diz que o veado já estava cochilando, o veado proseava um pouco e cochilava, daí um pouco diz ele que cochilou e se assustou e fincou o pé no braseiro do fogo. Deu um berro! A onça saltou longe. Ele se assustou também, saltou para trás. Meteram o pé! Aí, ficam se cuidando, tinham medo de chegar em casa, ficaram em roda ali, um com medo do outro. Um matava com berro, outro pegava e desuncava [desjuntava]. Um tinha medo do outro. Aí, o veado andava no carreiro dele e entrou debaixo do macaco, diz que o mestre dos macacos: não, compadre anda por ali. É, eu ando, fiz uma casa com o compadre tigre, ele me assustou de noite, eu corri e ele também correu, não sei como eu posso voltar para casa, ele vai ver e me pegar. Não é nada, eu ajudo você: vamos matar ele, você aceita a minha ideia? Ele diz: aceito. Diz que ele desceu, o macaco, o mestre deles: compadre veado, ali em cima daquela lombá ali, naquele limpado lá, ali tem uma anta, aquela anta ela dorme lá e tem um pedrão grande assim. E está bem pendurado na ponta da lombá, da descida, você vai lá e avisa o tigre diz que ele venha aqui que eu quero falar com ele. Diz que ele foi de longe, chamou o tigre: o compadre macaco está te chamando lá. Diz que ele foi e ele falou com o tigre, vim chamar o senhor para pegar uma anta pra mim, que dorme lá naquela coxilha, eu atropelo ela de lá, o senhor vem por cima e agarra ela. Fizeram aquele trato e ficou esperando ali, a onça. Até que ele foi lá com a turma de macaco e dá-lhe e dá-lhe, até que rolaram aquela pedrona e veio quebrando vara, a onça entrou por baixo pensou que era anta e moeu a onça, matou a onça; foi assim que o veado foi se defender da onça. Ali, diz que o veado foi morar igual na casa porque ele matou o companheiro dele.

Para compreender como esse mito está intimamente relacionado à vida ritual, que se inicia muitas vezes na esfera doméstica, minha hipótese é que ele permite mostrar como a casa está vinculada às questões sociocosmológicas, situando-a em termos do dualismo diametral, devido à importância das metades que

ele sinaliza, e concêntrico, pois envolve a relação entre a casa, o espaço limpo e a floresta.⁵ O mito expressa uma tensão implícita – desde o momento em que o veado faz o espaço limpo e inicia a construção da casa, com o corte da madeira e a colocação dos esteios (*in tãñ*; em que *tãñ* traduz-se por “dono”, como os animais, vegetais, rios, morros, etc., possuem seus “donos”), até a morte da onça –, que, na vida cotidiana e extracotidiana, as metades exogâmicas *kamë* e *kanhru* buscam mediar. Entretanto, há uma perspectiva xamânica, que o mito revela por um terceiro: o “mestre dos macacos”, atuando na resolução do conflito, inclusive quando expressa o caráter bélico do xamanismo horizontal (ver Rosa, 2005, sobre o “sistema *kujá*”), ao matar a onça. Sabe-se que o *kujá*, apesar de efetivamente ter “colocado as marcas (metades) nos bichos”, eles continuam casando dentro da mesma “marca”, enquanto os humanos, após receberem e/ou saberem suas marcas, devido às ações dos *kujá*, casam com a outra marca (o tema do mito do sol e lua; ver Aquino, 2018). Isto é, o mito permite afirmar que as diversas incorporações, realizadas ora pela onça, ora pelo veado, são melhor apreendidas a partir da casa, como consequência da constituição do grupo local, enquanto um conjunto de afecções compartilhadas entre esse tipo de humanos, onde o *ethos* guerreiro encontra lugar junto às regras de etiqueta que orientam as relações entre as metades (*tu há*, que significa “respeito”).

Importante aprofundar o debate em torno do conceito de “casa” e suas implicações para a constituição do grupo local com o intuito de compreender o tema das incorporações no momento em que as cidades e demais equipamentos da colonização, assim como os bens do mundo branco, são introduzidos no território, estabelecendo transformações na paisagem considerada ancestral, pois também dizem respeito à objetificação de relações sociais. Tal é a crítica de Gordon (2006) ao uso do conceito de casa por Lea (1993), de que esta “retém a noção de grupo corporado ou propriedade corporativa”, obliterando a possibilidade de pensar a propriedade de bens como marcadores de prestígio e distintividade pessoal, pois esses objetos considerados riqueza, como constituintes da pessoa *mebêngôkre*, estão associados às incorporações, bem como sua inextrincável

5 Segundo Crépeau (2005, p. 11): “Em contextos formais, cada mito, ritual, e relação social são descritos ou atualizados como sendo principalmente diádico, usando o contraste das metades *kamé-veineky/kairu* –votor, enquanto as relações espaciais são descritas com dois sistemas triádicos: horizontalmente, pela utilização dos domínios ‘casa, espaço limpo, floresta’, discutido antes, ou verticalmente, pelo contraste ‘alto, médio, baixo.’”

expressão em seu sistema ritual. Assim, o dinheiro e a inflação de bens do mundo do branco na economia xikrin elucidam como certa “indigenização da modernidade” pode ser formulada considerando um contexto sociocosmológico em que “objetos de valor” situam a análise das implicações da alteridade para a produção tanto de pessoas singulares como de coletivos, “por meio, entre outros, de um mecanismo de transmissão vertical (seu aspecto centrípeto nos termos de Fausto), que se manifesta no contexto ritual” (Gordon, 2006, p. 101).

Entre os Kaingang, as casas, os grupos locais, os aglomerados residenciais, associados ou não a centros político-cerimoniais, são facetas importantes de análise das transformações da paisagem em meio a uma série de incorporações do mundo dos brancos. Com isso, é importante investigar se a questão de Hugh-Jones sobre estarmos diante de um passado com populações urbanizadas pode ser estendido para outros contextos etnográficos, ancestrais ou atuais, devendo ser acompanhada de outra: que tipo de urbanização seria essa? Seriam, como foi afirmado para o México pré-colombiano, “cidades rituais” (Sanders; Webster, 1988)? O que as transformações socioespaciais contemporâneas implicam para a produção de pessoas e coletivos? Sabe-se que, nesse aspecto, a caracterização de Hugh-Jones é motivada por uma ênfase nas relações entre construções, grupos e categorias, enquanto essa questão mais ampla, no qual essa arquitetura – “itself plays only a minor role in Lévi-Strauss’s discussion of ‘the house societies’” (Hugh-Jones, 1995, p. 251) – parece revelar a existência de amplas populações urbanizadas, é interpretada em termos de um grandioso passado arqueológico.

Em contextos contemporâneos, o incremento da “urbanização” (agora, no sentido de cidades modernas, em contraste com as “cidades rituais”, como as registradas no México), reforça a hipótese da afinidade como tema central destas sociocosmologias. Nesse aspecto, destaca-se a afirmação de Andrello (2006) sobre as malocas de líderes que agregam em torno de si um grande número de parentes agnáticos e “tornam-se referências rituais para os grupos locais vizinhos, constituindo-se como ‘pontos de passagem’ entre a maloca como unidade residencial e a ‘casa’, no sentido que Lévi-Strauss atribui a essa noção” (Andrello, 2006, p. 39).

Com essa perspectiva, o autor também situa suas reflexões sobre o povoado (e não propriamente uma cidade) Iauareté, localizado no rio Uaupés, afluente do rio Negro, no lado brasileiro da fronteira entre Brasil e Colômbia, visando responder a seguinte pergunta: as “análises etnográficas, geradas, por assim dizer, em um contexto tradicional, poderiam ser aplicadas à situação do Uapés

contemporâneo?” (Andrello, 2006, p. 27). Aqui, a casa surge como ponto de partida fundamental, entendendo-a como unidade de troca, para definir Iauaretê: se a palavra *makâ*, que designa um lugar habitado, um povoado, não se aplicava automaticamente, o que seria: “Uma comunidade, várias comunidades? Uma missão? Uma vila? Uma cidade?” (Andrello, 2006, p. 41).

Como argumentou Andrello, a partir da década de 1980, quando processos políticos em torno da demarcação de Terras Indígenas na região são confrontados com a possibilidade de criação de um município, verifica-se que a transformação da vida nas malocas em bairros mais ou menos urbanizados e o estabelecimento de uma comunidade multiétnica apontavam para uma garantia da convivialidade. Esse aspecto foi essencial na escolha da comunidade pela não criação do município, pois o valor que as mercadorias e o dinheiro adquirem nas regras do circuito nativo é determinado pela forma e pelos termos com que os objetos são trocados, ou seja, não se dão sem o benefício da troca. Assim, remetem a um conhecimento estético, como os valores associados à “generosidade” e à “partilha” e, a partir daí, atuam na produção da própria comunidade e do incremento da vida ritual para garantir o que denominam “civilização”.

Entre os Kaingang, Tommasino verificou na bacia do Tibagi, Paraná, uma dualidade espaçotemporal em virtude ou eficácia das instituições dos brancos, pois o lugar das habitações (*ëmã*, no caso, o grupo local, a aldeia) transformou-se no *üri* (tempo atual) em um espaço tutelado, distinto e complementar com os “espaços livres de mato”, onde fazem os acampamentos (*vãre*) e vivem o *vãsy* (tempo antigo) e vivenciam o padrão de reciprocidade ancestral. De outro modo, Rosa (2005), analisando de forma mais sistemática os aspectos diametral e concêntrico, especialmente no decorrer do processo histórico em que a colonização avança sobre seus territórios, demonstra que a configuração socioespacial da aldeia é matizada pela dinâmica sociocosmológica, o que permite complexificar o modelo dicotômico de Tommasino. O autor informa que, nos últimos 150 anos, a derrubada das florestas (centro cosmológico kaingang, onde se atualiza um “xamanismo de tipo horizontal”, característico do “sistema *kujá*”) deslocou a praça de dança para a casa do cacique (centro político da aldeia), enquanto os *kujá* englobaram práticas do catolicismo popular, incidindo diretamente no incremento do espaço aldeão, em prejuízo das práticas xamânicas no domínio da floresta.

Entretanto, também é importante enfatizar que os *kujá* traduzem o resultado de uma estrutura histórica de longa duração em termos da fluidez institucional

que acompanha a distribuição dos poderes xamânicos em “papéis, instituições e grupos”.⁶ Como analisou Baptista da Silva (2002), uma característica geral do xamanismo kaingang é mediar os vários domínios do cosmos – sociedade, natureza e sobrenatureza –, com o intuito de atuar em “benefício” das formas sociais do dualismo, isto é, das metades exogâmicas. O autor verifica que a eficácia das mediações e predações xamânicas tem na floresta o lugar privilegiado para a busca dos poderes provenientes da alteridade, e, a partir daí, se dá a incorporação dos santos do panteão católico em sua cosmologia como guias espirituais (*jangrê*), o que envolve a transformação do animal-guia na forma humana (no caso, do santo) e vice-versa, em um gradiente de proximidade e distância.⁷

Com esta caracterização da diagramação socioespacial da aldeia, a partir da ação xamânica entre os Kaingang, coloca-se em foco este outro aspecto da análise, tematizado no mito citado acima, qual seja: o ponto de vista de um terceiro, o “mestre dos macacos”, que atua enfatizando, em termos do dualismo diametral, a mediação entre cunhados e, em termos do dualismo concêntrico, a predação simbólica.⁸

6 De forma correlata, sabemos que a “teoria xamânica da causalidade” pode ser vista nas terras baixas da América do Sul com diferentes ênfases, ora no eixo vertical, ora no eixo horizontal, tal qual o uso da terminologia de Hugh-Jones (1996 *apud* Sztutman, 2005). A ação xamânica traduz-se a partir do “conhecimento e o poder colhidos em sua feição virtual [que] devem ser, no momento seguinte, atualizados e distribuídos e, nesse processo, configuram-se assimetrias, papéis, instituições e grupos” (Sztutman, 2005, p. 221).

7 Conforme Baptista da Silva (2002, p. 203): “O kombê era o *iangrê* dele. Demorou pra ele aparecer, o *iangrê*. De longe, ele aparece como um veado. Quando chega pra conversar, ele se transforma em Nossa Senhora. Acho que pra ele não se assustar.”

8 Carlos Fausto (2001) entende a predação como uma forma de interação com subjetividades outras, pois as sociedades ameríndias dependem simbolicamente da relação com o exterior, contrastando com as noções de interioridade e identidade, associadas à ausência de fertilidade. Nesse sentido, a guerra é pensada como um momento do processo geral de produção de pessoas, no ciclo de predação e familiarização, em que os papéis de guerreiro e de xamã não se distinguem no trabalho de mediação entre exterior e interior. No caso parakanã, guerra e xamanismo, conectados em um único ciclo, no qual a guerra engloba o xamanismo, a vítima se torna um xerimbabo do matador, uma subjetividade poderosa que pode ser ativada pelo mestre, para que este adquira e transmita novos nomes, novos cantos e novas possibilidades de existência. Trata-se do processo de predação familiarizante, pelo qual sujeitos ferozes e outros são consumidos e controlados para se produzir novos sujeitos no interior do grupo, o que se dá em um momento ritual, quando se faz um modo de produção público e coletivo, não apenas de pessoas, mas de unidades socio-políticas e das teias de relação que as constituem. Como sabemos, entre os Kaingang a relação do xamã com o guia animal *jāngrê* articula-se com o caráter bélico do xamanismo horizontal, nitidamente incorporando poderes exteriores para a realização de nominação e produção ritual de corpos guerreiros.

Para aprofundarmos tal aspecto, atenta-se para o caso jê-bororo, cuja relação entre dualismo e triadismo foi retomada, mais recentemente, por Stolze Lima (2008) nos termos do debate inaugurado por Lévi-Strauss, no qual me inspiro para propor uma perspectiva kaingang de território. A autora enfatiza, principalmente, que os sistemas dualistas faziam, por seu próprio modo de agenciamento, obstáculo à totalização, já que esses agenciamentos são perspectivas: o “dualismo implica não só oposições e complementariedades” (Stolze Lima, 2008, p. 232), pois, como é perceptível no triadismo, envolve o centro e a periferia da aldeia, exigindo um terceiro, no caso, o círculo no entorno, a floresta. A “errância do centro” ou “errância” de perspectiva dimensiona as transformações na aldeia bororo, quando esta passara a obedecer a um plano da missão salesiana, tendo uma planta em L e casas de alvenaria construídas pelos padres:

A hipótese – permitida, aliás, por uma noção de totalidade hierárquica – de que tal juízo sobre a casa de alvenaria só é parcialmente verdadeiro (a casa de palha, com efeito, não poderia ser mais quentinha à noite do que ela) não nos permitiria compreender que a caracterização da casa de palha (fresca e quentinha de noite), fundamento da atribuição dos valores simétrico e inverso a outra, aqui se mostre acompanhada de uma agência tornada ao mesmo tempo possível e necessária pelo puxadinho de palha: não é este que aqui aparece como o terceiro apropriando-se do centro e transformando as casas de tijolo em sua periferia? [...] [O] terceiro não era uma entidade lógica da mesma natureza que os outros dois termos: estes são os segmentos objetificados na realidade pela perspectiva. Mas neste sistema de três pólos (ou de uma reta e um eixo) cada um pode atuar como terceiro (Stolze Lima, 2008, p. 238).

A configuração triádica, que também permite demonstrar as várias configurações que colocam em perspectiva as modernizações no plano aldeão kaingang, contrasta o seu território com as mônadas primitivas, seja (re)produzidas nos termos dos limites das Terras Indígenas (e, considerando as políticas do Estado implementadas nesse sentido), seja considerando o dualismo como forma de organização social e política, ambos expressos como totalidade. Nesse aspecto, Stolze Lima afirma que os dualismos são relações de relações (e não relações entre termos), e, seguindo Deleuze e Guatarri, ela argumenta que estruturas

segmentares diversas recortam o “socius”: contrariando a exigência de uma única estrutura de ressonância, do dualismo como regime de funcionamento do Um, isto é, a sua destinação à forma do Estado.

Aqui, vale contrastar essa perspectiva com o modelo proposto por Fernandes (2004, p. 96), articulando parentesco, política e território, “combinados a fim de reproduzir a dimensão local e a dimensão global da sociabilidade kaingang”. O autor percebe as “unidades político-territoriais” (as atuais Terras Indígenas) como uma “totalidade” social. Mas, apesar da ênfase na consanguinidade, esse modelo corrobora a discussão aqui proposta das relações entre as casas, os grupos domésticos e os grupos locais (aldeias/“setores”), já que demonstra a importância da afinidade no ciclo de desenvolvimento da *household*. Nesse contexto, a ênfase na uxorilocalidade é seguida pelas tensões originadas nas relações assimétricas entre genro e sogro, importante elemento na configuração de alianças que terão como consequência ora o faccionalismo, ora a unidade político-territorial, pois “a autoridade doméstica que se constrói nesse contexto está, portanto, na direção dos grupos com os quais estão formadas as alianças matrimoniais e, potencialmente, políticas” (Fernandes, 2004, p. 114). Assim, ao analisar o território kaingang, o autor investiga as alianças e inimizades refutando as interpretações do processo histórico de aldeamento que se serviram de explicações exógenas seja para caracterizar o faccionalismo, seja para determinar a ação dos caciques num processo denominado muitas vezes como “colaboracionismo” de caciques com o poder colonial.

Com isso demonstra-se que os arranjos sociopolíticos têm relações intrínsecas com a historicidade e a mitologia kaingang, em que vemos os conflitos e alianças entre os *jamré* – igualmente, entre genro (*jamré*) e sogro (*kakrë*) – ou com os brancos – os quais “se integram como um elemento dessa diagramação de parentesco: aqueles fora da aliança, ao mesmo tempo inimigos e aliados potenciais” (Fernandes, 2004, p. 121) – e, conseqüentemente, a guerra e o faccionalismo se farão presentes nas disputas entre essas lideranças no século XIX, quando são definidos os limites das Terras Indígenas no sul do Brasil. Nesse sentido, Fernandes (2004) reconstitui a história kaingang no século XIX no estado do Paraná para mostrar, por meio de análise etnográfica, que as aldeias contemporâneas são resultados de um modelo de território em que diferentes grupos locais reproduzem sua territorialidade tradicional, porém agora alocados nos espaços destinados aos aldeamentos:

Ao longo do século XIX e durante os primeiros anos do século XX, os territórios kaingang foram reduzidos a porções de terras a eles destinadas pelos governos provinciais. Nesse processo, alguns grupos foram exterminados e outros foram levados a conviver dentro dos limites das Terras Indígenas reservadas. As consequências para a organização política tradicional kaingang foram enormes, modificando o escopo da atuação das lideranças indígenas, bem como limitando a constituição de novos grupos territorialmente localizados. Entretanto, a dinâmica de conflitos e alianças que fundem política e parentesco manteve-se e mantém como um mecanismo de organização social [...] Para nos mantermos fiéis à comparação com o conjunto das relações políticas do século XIX, podemos afirmar que os Kaingang de Palmas formam uma unidade político-territorial (“comunidade”) comparável aos grandes territórios pelos quais respondiam as lideranças kaingang no século XIX (o argumento pretende ser válido para todas as terras indígenas kaingang). No interior dessa unidade há uma dinâmica de conflitos e alianças entre grupos locais (“grupos auxílio”) constituídos por unidades residenciais chefiadas por homens em relação de afinidade (Fernandes, 2004, p. 121-133).

Entretanto, enfatiza-se que o idioma da afinidade (e, de forma mais ampla, a predação) situa a aldeia como um “lugar”, uma “matriz” de movimentos de humanos e, também, de não humanos. A partir daí, os kaingang interagem com a vida interaldeã, com a paisagem e com o território, no interior das Terras Indígenas e para além delas, realizando uma “reunião de movimentos”, que constituem uma “região” (Ingold, 2000). Isto é, trata-se de pensar o território como um “gradiente” de relações que, no século XIX, por exemplo, situava os aldeamentos em meio à “conquista dos equipamentos produtivos e da tecnologia pela população indígena”, sem abandonar as relações político-cerimoniais com as “aldeias do sertão” (Amoroso, 2003, p. 55). Veremos a seguir que a dinâmica socioespacial que caracterizou o século XX entre espaços hierarquizados de colonização (aldeia) e os espaços livres de mato (acampamento), descrita por Tommasino (2002), por vezes é associada à conquista de direitos diferenciados e ou apropriações indígenas de instituições dos brancos (escolas bilíngues, postos de saúde, igrejas, etc.), por vezes motiva o faccionalismo e a constituição dos acampamentos (não apenas no interior das Terras Indígenas, mas especialmente em áreas

consideradas como retomadas), tendo como consequência transformações no diagrama aldeão.⁹

Paisagens ancestrais e transformações socioespaciais no contexto de avanço da colonização na Terra Indígena Guarita

A partir de meados do século XIX ocorrem diversas transformações na paisagem ancestral kaingang com o surgimento de estradas, cidades, igrejas, posseiros, expedições militares, enquanto sua territorialidade encontra-se situada em um território circunscrito como é o caso dos limites de uma Terra Indígena. A narrativa do ancião e *pěj*, Adelino Ga Vóg da Rosa (pai da esposa [WF] de Zaqueu Claudino, um importante interlocutor; ver adiante), morador do Setor São João do Irapuá, localizado na Terra Indígena Guarita, indica que, em suas relações com o Estado, o cacique Fong conquistou, ao menos em parte, a continuidade da ocupação do conjunto de sítios que constituíram a demarcação desta terra.

9 Aqui, vale fazer uma comparação com a análise de Andrey Cordeiro Ferreira (2007) sobre o faccionalismo entre os Terena, enquanto opera como uma perspectiva local da política indígena a partir da aldeia, inclusive em relação com a política nacional. Por exemplo, verificam-se diversas transformações socioespaciais que se assemelham àquelas vivenciadas pelos Kaingang. O autor descreve a dinâmica de dominação/resistência, com intuito de analisar a “ação simbólica dos Terena em relação a sua situação política e social dentro do Estado-Nacional” (Ferreira, 2007, p. 174). Para o autor, o “lugar onde moramos”, *ipuxovoku* (aldeia, conjuntos de casas), é onde se desenrola, para “além desta dimensão econômica, [...] também uma dimensão simbólica, que dá ao grupo doméstico uma importante função de socialização, já que atividades religiosas (sejam xamanísticas, sejam cristãs) são realizadas também no espaço destas unidades residenciais [...] Isto porque as relações com as instituições estatais e religiosas se dão com base nesta organização social, combinando-se e dando novos formatos e funções concretas para estas relações. As ‘associações’ e igrejas existentes dentro de Cachoeirinha funcionam normalmente em terrenos de residência de grupos domésticos, de maneira que se encontram diretamente associados a eles [...]. São estes grupos domésticos que constituem também as bases primárias de mobilização política, que se articulam de forma extremamente complexa por processos de fissão e fusão facciosa, intervenção de forças estatais e econômicas. Num certo sentido, um primeiro olhar sobre a aldeia, pode deixar a impressão de que as comunidades-locais são extremamente ‘homogeneizadas’ pelas tradições culturais ocidentais e que a vida da aldeia gira quase que exclusivamente em torno da divisão entre ‘católicos e protestantes’, como já foi sugerido pela literatura científica. Por isso é fundamental analisar com cuidado as tradições culturais existentes e o significado de certas práticas, inclusive para compreender o processo político e as relações interétnicas” (Ferreira, 2007, p. 174).

O ancião destaca essas transformações na paisagem ancestral a partir de técnicas de pesca, caça e coleta, bem como do ethos “selvagem” e “guerreiro” que os diferenciam de outros índios, como também dos brancos. Num primeiro momento, esse ethos será colocado em questão pelos jesuítas, que procuravam saber se os índios tinham um corpo e uma alma humanos; num segundo momento, já considerados humanos pelos *fóg*, será justamente por serem guerreiros e “selvagens” (i.e, sua humanidade indígena) que eles conseguirão seus direitos territoriais. O grupo de Fong se envolve na Guerra do Paraguai e sua vitória na guerra foi o que possibilitou que sua mediação com o governo estabelecesse tais “limites” territoriais da TI Guarita. Nota-se que, após a vitória, as relações com os brancos, seguindo uma formulação perspectivista, não coloca em questão a alma, tal como estes o fizeram em relação aos indígenas, mas a especificidade do corpo, identificando, por meio de uma versão do mito de origem, o governo dos *fóg* estabelecido no Rio de Janeiro com o bugio (*góg*), que, após o dilúvio, gerou os outros, e o macaco (*kanher*), os *kanhgág*:

Em 1850, nesse período de tempo, então depois do descobrimento do Brasil, a história diz que os padres jesuítas estavam circulando nesse território do Brasil, onde eles ainda não acreditavam que existiam indígenas na época, a preocupação deles é que achavam que era qualquer tipo de feras, animais e assim foi indo, quando esse padre jesuíta, que é um missionário, quando foi consultar a pessoa, diz eles que tinha a mesma alma, que os brancos também tinham, os índios também tinham corpo, alma, o que os brancos tinham, os índios eram as mesmas pessoas, questão de línguas, crenças e costume já eram mais diferentes, então nossos costumes não são costumes de Chapecó, nem de Paraná, diferente. Nós somos indígenas kaingang, nossos avós eram bravos, mas eles eram bravos para combater contra seus inimigos, seus adversários. Voltando de novo para o padre jesuíta, ele titulou três aldeias no estado, não é estado, era uma província, um município, Porto Alegre nem existia, existia um Montenegro, que era municipal. Os padres jesuítas então titularam Nonoai, primeiro lugar; segundo lugar o Campo do Meio, terceiro lugar, então, o Guarita. É um título que foi dado àquela época. Aqui era naturalidade do Fong, indígena Fong. A equipe dele era, como vou dizer ...: um selvagem! Eles viviam mais da caça, da pesca, de mel, então é uma equipe de famílias que se localizava num lugar e quando terminava pesca e fruta e mel eles iam para outro lugar, assim era a convivência deles. O que acontece? Até que

existia no comando do país, não sei se do estado, o rei Portugal, não é o governo aquela vez, é o rei Portugal, isso eu não posso saber que ano que aconteceu, daí o rei Portugal defrontaram-se com os espanhóis, que estavam invadindo essa região aqui. O filho do rei Portugal, que é o salvador, chegou nos indígenas, onde é que é grupo de indígena, disse: olha, vocês são uma família e vocês são gente selvagens, são gente que briga, são gente que avança mesmo. E nós temos uma briga a realizar tal dia, tal noite, tal hora, tal semana. Aí, o Fong perguntou, disse assim, ele não sabia falar em português, mas o filho dele respondia por ele, o parente dele, o sobrinho dele: o cacique Fong se é por uma briga, gostaria de brigar, gostaria de brigar, no momento, ele estava pronto. Aí o salvador leva ao conhecimento do governo, para o rei, que os indígenas vão ajudar. Então, disse assim: onde é que fica então esses posseiros que ficam acampado? Aí ele disse, estão vindo mais ou menos 5 mil pessoas, estão invadindo essa região aqui. Aí que começaram fazer os usos dos trabalhos dele, daí eles se preparam, o Fong disse assim: comigo não tem hora, comigo é agora. Então vou deixar para vocês, essa briga, essa guerra. Como fosse essa noite, já estavam fazendo o trabalho de confronto mesmo. Aí, eles foram fazendo as normas, as manobras deles; aí, mais ou menos, às nove, dez horas da noite, quando estava tudo calmo, os índios passaram os remédios deles, do mato mesmo, que faz a pessoa dormir no sono pesado e dormiram. Aí, eles foram lá, massacraram, mataram, mataram, ficaram muito poucos, os espanhóis. Naquela época, os índios quase mataram todos. Onde que é? Ali por [rio] Turvinho para cá, até um pouquinho do [rio] Turvo, mas no Turvinho, depois de [cidade de] Redentora, de [cidade de] Coronel] Bicaco, pra cá, quando não existia Redentora, isso aí é ... Aí levaram o Fong, com o filho do rei de Portugal, no Rio de Janeiro, foram de navio, levaram tanto tempo para chegar lá, o Fong olhava para a água do mar, que a água é mesa [?] a água do mar e começou a chorar. Bem, aí ele chegou lá no Rio de Janeiro, no palácio do governo: os índios da guerra, os índios que venceram a guerra, que era o Fong, o filho dele, o sobrinho dele, que estava representando ele. Olhou no palácio do governo lá e o governo lá em cima, aí ele disse assim: parece que é um bugio, falou em nosso idioma, falou dizendo que parece que é um bugio, lá no estribo da madeira, do pau, lá em cima e assim é o governo que estava lá, conforme o andar da casa, ele achou que era a mesma coisa que um bugio que estava no alto. Eles sempre acharam que os indígenas achavam que os brancos era o bugio, mas isso é uma palavra: para os brancos era um bugio, para os índios eram os macacos.

Vemos na sequência da narrativa que o ancião informa que a Terra Indígena Guarita teve sua demarcação em meados do século XIX, com uma área aproximada de 64 mil hectares. Como sabemos, essa área foi delimitada em 1918 pela Comissão de Terras de Palmeiras (RS), com 23.183 hectares. Em 1991 houve uma nova demarcação, que foi homologada em 1997 – registrada no Cartório de Imóveis de Tenente Portela (RS) com a seguinte área atual: 23.406,87 hectares, isto é, mantendo aproximadamente os limites da última demarcação.¹⁰ A narrativa do ancião entende que esses limites de 1918, interpretado por ele como sendo consequência de ações do SPI, desrespeitam os limites conquistados por Fong.¹¹ Assim, a manutenção da memória do território incide sobre as interações com a paisagem considerada ancestral, que reconhece os limites da primeira demarcação:

Adelino: A demarcação das divisas do Guarita vem a ser lá do Turvinho para cá, o que nós temos aqui previsto, que nós estamos enxergando... Eu fiquei muito triste quando uma instituição ingovernamental [não governamental] e uma instituição governamental, o Comin e a Emater, o Comin é ingovernamental, não tem governo, só tem uma demanda [...]. Quando eles programaram 97 anos da demarcação das terras do Guarita, isso aconteceu em 1912, mas antes já tinha essa demarcação antes, muito antes, então foi um erro, mas ninguém falou sobre e se fosse convidado especialmente eu dava minha palavra, para falar, de carancho não deu. A gente sabe que o Serviço de Proteção ao Índio, que é o SPI, entrou nessa reserva aqui em 1910, aqui devastou, desmatou, mil maravilhas, nós ficamos de olho. Se for contar a história mesmo do SPI causa pânico para a gente. A gente fica assim preocupado até agora, que tem que ter umas pessoas formados na história, eu não vou ver mais a procura da demarcação da Terra do Guarita, eu não vou ver mais, mas meus filhos vão ver, alguém vai trabalhar. Porque desde o princípio dos nossos avôs e dos nossos bisavós. Um dia vocês vão ver a divisa das terras nossas de Guarita, hoje nós temos uma população muito grande e nós

10 Disponível em: <http://www.portalkaingang.org> (acessado em 12/08/2024).

11 É importante esclarecer que a informação foi resignificada pelo interlocutor kaingang, pois a instituição estatal que atuava na definição das Terras Indígenas no Rio Grande do Sul até praticamente 1920 era a Diretoria de Terras e Colonização, como projeto do Partido Republicano Rio-grandense (PRR). No caso do Rio Grande do Sul, o SPI somente atuava com a Colônia Militar de Ligeiro, no caso da Terra Indígena Guarita e as demais somente a partir de 1930 ficaram sob a sua jurisdição.

não sabemos administrar. Porque no estado do Rio Grande do Sul existe 124, aumentou mais 4, hoje temos 128 aldeias no Rio Grande do Sul. Quando falam dos indígenas, independente do Xapecó, Paraná, no Rio Grande do Sul, ou seja, o Fong tem sua mulher, a sua esposa, ele tinha família e a família foi se ajeitando com outros setores, outras aldeias, que tem, onde que ele começou a fazer acampamentos deles [...]. Assim como nós temos, porque a nossa família, ela estava lá, a família de Nonoai era um grupinho, estavam mais atrás da caça, mais atrás das pescas e mais atrás da fruta. Nós temos nossa terra aqui, que nós ganhamos à custa de sangue, porque nós vencemos a luta, só que isso aqui caiu por terra. Por que dizem que Guarita minha terra? Tu não tem terra nenhuma, porque quem a terra é a união hoje [...]

Alexandre: Como é, daí, vinha do [rio] Turvinho?

Adelino: Vinha do Turvinho vai procurar o Turvo, vai descer salto Iucumã, aí aquele desce do [rio] Guarita e vai acompanhando o rio, e o [cidade de Tenente] Portela está dentro, Braga tem uma parte dentro da reserva. E tem que medir 64 mil hectares, A Terra [Indígena] do Guarita.

Alexandre: Como fecha ela?

Adelino: Fecha procurando, quase vista gaúcha, lá tem uma reservinha, um lugar com o nome centro novo. Que faz parte dessa nossa reserva aqui. Depois ela volta pela mesma água, o rio Guarita, a cabeceira do rio Guarita fica bem pertinho lá, perto do município de Condor, vai procurando o Turvinho.

Alexandre: Essa demarcação é mais antiga que a de 1912?

Adelino: Essa foi em 1850.

Alexandre: Essa demarcação é mais antiga que de 1912, essa de 64 mil [hectares]?

Adelino: Essa aqui foi em 1850.

Alexandre: Essa comemoração de dois anos atrás é de qual data?

Adelino: Essa comemoração [realizada com o Comin e Emater, como ele informou anteriormente] do ano pra cá é uma divisa provisória.

Alexandre: Por que consideravam provisória?

Adelino: Provisória é uma das coisas que é como se fosse um vizinho de porta, coloca qualquer um arame só para não passar para lá, ele fica pra lá e eu fico para cá, assim está a divisa. Por que essa divisa provisória foi o seguinte: Quando o SPI entrou nessa reserva aqui em 1910, veio para cá, veio com ele uns [do] exército: major, como se fossem capitães, aposentados. Nessa rua da saída nossa aqui [no setor São Joao do Irapuá], para lá então se chamava capitão Ferraz, ele era fiscal

do SPI; pra cá então era o coronel Finzito [?], Sítio Antonel para lá, é aqui, Sítio Antonel é logo aí em cima. Daí ele botou família dele, cunhado dele, parente dele. Portela era Serafim, que era um funcionário do SPI.

Alexandre: Coronel Serafim? [trata-se do coronel Serafim de Moura Assis]

Adelino: Era, o coronel Serafim. Esses é o que estavam... os índios nem faziam conta. Mas com o período de tempo eles viram que os índios ajudaram. Os índios ajudaram a abrir essa faixa aqui, que vinha de [cidade de] Redentora. Redentora não existia. Mas o que vinha de mercadoria de Palmeira das Missões: vinha arroz, farinha de milho, farinha de mandioca, toucinho, torresmo, sabão, ia para a banda de Itapiranga. Vinha de carroça. Carroção de quatro juntas de boi. Carregando carroção de mercadoria que pode... mesmo, o cara saía por aqui com aquele carroção, a roda da carroça era assim...

Alexandre: Daí eles foram fazendo vendas?

Adelino: Para não deixar uma estradinha, foram abrindo a picão, picareta, enxada, porque naquele tempo não existia patrôla.

Alexandre: Como foram as primeiras vendas, tinha os coronéis, os capitães morando aí?

Adelino: Eles coordenavam aqui, aí instalaram a energia elétrica, na aldeia São Joao do Irapuá.

Alexandre: E como surgiu o comércio nessa primeira faixa?

Adelino: E começou a criar uma moradia, um morador, com interesse de criar uma cantina, um barzinho, na época chamava bodega, muiéta [?], onde tem pinga [...].

Alexandre: E depois como veio, Miraguai?

Adelino: Depois existiu Miraguai, uma vilinha, pelo tempo que passou a população começou a aumentar. Miraguai era o gramado, era mais conhecido por gramado, porque o gramado era um bosque, mas embaixo era só gramado, coisa mais linda, um assentamento de passarinhos, que os passarinhos usavam [para] comer a grama, coisa mais linda.

Alexandre: Tinha pinheiro ali?

Adelino: Pinheiro aqui [em Irapuá]. Era um bosque de árvore, sombra. Tinha canela, todo tipo de madeira de lei. Foi ali que foi criado... o mais que se criou ali Germano Pith [?].

Alexandre: Isso nesse bosque, ele ficou lá?

Adelino: Não. Miraguai, para descobrir bem, foi descoberto miri, bando de miri, o miri pode ser criado em amontoado de madeira, amontoado de canjarana. Miri, preto que gosta de fazer mel de copinho. De miri saiu miraguai.

Alexandre: Eles cercaram este bosque, o Pith cercou esse bosque?

Adelino: o Pith começou a criar é... Eu sei tinha um estacamento, tinha mais ou menos uns 10 hectares, pequeno, muito pequeno. Só que não tinha nem prefeito, não era município competente, não era uma população político, apenas tinha os moradores ali. Daí começou a criar Miraguai com ação política para movimentar alguém que podia ser um candidato para prefeito de Miraguai. Quando ele queria já, abraçou todos indígenas juntos, para fazer documentação indígena, para depois junto com os indígenas contar que o município que estava sendo estruturado. Aí os índios começaram a votar na época.

De modo geral, essa narrativa do ancião permeia as guerras e alianças entre os Kaingang e o Estado na configuração do território. Entretanto, nota-se que ela revela o momento em que se deu o surgimento das cidades, quando se inicia efetivamente a expropriação do território e vê-se o uso de novas denominações para alguns locais da Terra Indígena, agora designados pelos nomes de funcionários do SPI, como fica evidente nesse trecho da narrativa acima: “Quando o SPI entrou nessa reserva aqui em 1910, veio para cá, veio com ele uns [do] exército: major, como se fossem capitães, aposentados. Nessa rua da saída nossa aqui [no setor São Joao do Irapuá], para lá então se chamava capitão Ferraz, ele era fiscal do SPI [...] [a atual cidade de Tenente] Portela era Serafim, que era um funcionário do SPI”.

Posteriormente, houve a constituição política das cidades vizinhas, com a criação dos municípios, o que influenciou a economia e a autonomia política do grupo local, que passa a negociar com o poder administrativo e também com o poder de polícia local. De fato, as transformações na paisagem ancestral são perceptíveis nas dimensões que a esfera pública-cerimonial indígena adquire tendo como referência a configuração do território atual. Particularmente, quando acompanhei a celebração de cem anos da demarcação da Terra Indígena Guarita, em novembro de 2018, destacara-se, entre as diversas cerimônias, o desfile das escolas bilíngues de todos os setores (aldeias).

A marcha escolar estendeu-se pela estrada RS-303 por dois quilômetros e, nesse momento, como não houve, por parte da polícia rodoviária, o entendimento

para que a estrada fosse interditada durante o desfile, as lideranças dos setores fizeram uma corrente humana para que o fluxo de veículos fosse interrompido. Entende-se esse evento como um ritual “nacional”, devido à dimensão que a comemoração dos cem anos de demarcação expressa, focalizando um conteúdo simbólico relacionado às interações com o mundo do branco, especialmente, com o poder governamental. A dimensão legal da Terra Indígena é celebrada com o uso da bandeira do Brasil, ao lado das bandeiras do estado e da própria Terra Indígena, que, após o desfile, são recebidas pelas lideranças e pelo chefe da Funai, enquanto participantes da mesa composta de pessoas politicamente importantes em nível local, regional e nacional. Nesse momento, o hino nacional é cantado em língua kaingang.

Por outro lado, também são observados adornos corporais e instrumentos considerados da tradição indígena (arco, flecha, lanças, armadilhas de caça, chochinhos, etc.) compondo as alas do desfile e, no seu término, a apresentação do grupo de “dança da guerra”, caracterizando o ethos guerreiro com veemência durante o cerimonial, especialmente para as lideranças indígenas e para autoridades brancas dos municípios vizinhos e funcionários da Funai iniciarem os seus discursos. Tal expressão da corporalidade indígena (enquanto um conjunto de afecções compartilhadas durante a cerimônia) como uma forma de resistência, ou melhor, reexistência, é particularmente perceptível durante as comemorações dos “cem anos”, quando as mulheres fazem uso da indumentária denominada *kaiaka* – um vestido confeccionado com seda, semelhante ao estilo de vestido usado pelas prendas gaúchas, com vários babados (quanto mais babados, maior o símbolo de riqueza e poder das lideranças, pois demonstram que conseguem comprar grande quantidade deste tecido) –, cuja origem remonta a “tempos difíceis” (afinal, esse vestido surgiu durante a política implementada pelo SPI conhecida como “Panelão”, pois os indígenas eram pagos pela jornada de trabalho com um prato de sopa), mas que se tornou uma expressão de sua identidade étnica, especificamente na Terra Indígena Guarita.

Por fim, vemos que no *vãsy* sua humanidade, enquanto guerreiros e “selvagens”, num primeiro momento questionada pelo colonizador, foi reafirmada quando o cacique Fong comandou seu exército e, por isso, eles conseguiram seus direitos territoriais, reconhecidos no palácio do governo no Rio de Janeiro. Essa humanidade kaingang, como uma perspectiva guerreira e xamânica, é ali constatada, pois “olhou no palácio do governo lá e o governo lá em cima, aí ele

disse assim: parece que é um bugio”, isto é, os outros.¹² No *üri*, nitidamente na ocupação da estrada pela marcha indígena, seguida de comidas típicas e dança da guerra, durante a comemoração dos cem anos da Terra Indígena, também sua humanidade indígena é o foco dos rituais, ao mesmo tempo que se demanda a capacidade das lideranças para incorporar poderes exteriores e distribuir recursos, reafirmando as dimensões político-cerimoniais mais amplas de toda a Terra Indígena para a garantia de direitos.

A casa (in) kaingang e suas implicações para os arranjos socioespaciais do grupo local

Entende-se que as questões históricas analisadas até o momento nos permitem compreender a constituição da aldeia no “tempo atual” (*üri*), indicando o protagonismo das lideranças kaingang no contexto de avanço da colonização e, mais especificamente, no interior das Terras Indígenas, nos espaços da aldeia sob influência do poder de tutela dos órgãos governamentais. Em diversas situações em que o foco da interação se articula com a incorporação de poderes exteriores vemos que as características da casa kaingang, descritas no mito citado acima e na análise do desenvolvimento da *household* (Fernandes, 2004), orientam os arranjos socioespaciais da aldeia. Esse é o caso do Setor São João do Irapuá, onde, em meados do século XX, o SPI implantou uma serraria. O órgão, para

12 A argumentação tem como pano de fundo o debate proposto pelo perspectivismo ameríndio, como segue: “O que observamos na flutuação semântica dos termos para ‘humano’ e ‘parente’ não é apenas um regime em que o parentesco se submete a uma lógica da gradação. [...] Pois há um outro sentido em que se pode dizer ser a ‘humanidade’ uma condição definida ‘posicionalmente’, e este não apenas admite a gradação como, por definição, supõe a possibilidade de inversão. Trata-se antes de uma questão de perspectiva: ‘gente’ seria usado aqui como o pronome ‘a gente’” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). [E, mais adiante, esta questão é formulada como um aspecto do multinaturalismo] [...] Mas a ‘variabilidade contextual’ do escopo desses (pro)nomes [cosmológicos] não nos deve cegar para a diferença sensível que faz a diferença entre Humanos e não-Humanos. Nos termos de Viveiros de Castro (1996), a ‘condição partilhada’ pelos primeiros, que os distingue dos segundos, não é, afinal, e justamente, a ‘cultura’, mas a ‘natureza’, isto é, o corpo, como conjunto de ‘afetos, afecções ou capacidades’. Tendo isso em conta, poderíamos ainda levar adiante a comparação, investigando a maneira como o contraste Nós/Outros reproduz-se internamente ao grupo, em termos da distinção entre consanguíneos e afins; também aqui constataríamos, então, que esta oposição depende da realização de operações físicas específicas: o sexo, certamente, mas também a pintura corporal” (Coelho de Souza, 2001, p. 82-89).

demonstrar o vigor da sua política integracionista, promoveu uma modernização na arquitetura do setor, abrindo uma rua e colocando inclusive um portão ornando a entrada, localizada na atual estrada RS-303. Isso transformou significativamente a paisagem nativa, segundo a memória dos anciãos, pois a aldeia, inicialmente formada por um morador com uma casa de barro semelhante à construída pela abelha Irapuá, caracterizava-se por um conjunto de moradias desse tipo, além de outras formas da ocupação tradicional que traduziam a organização em famílias extensas e grupos domésticos, bem como por sua relação com o coletivo mais amplo, como segue:

Por ser o primeiro setor a se formar fisicamente na TI Guarita, tornou-se um lugar de muitas ocorrências e fatos marcantes. Os Kaingang viviam em lugares distantes um do outro em pequenos grupos e familiares, era uma forma de se colocar em um ambiente agradável e de fácil vivência. Os encontros coletivos ocorriam sem muita frequência, apenas os homens tinham a tarefa de se encontrar mais vezes por motivos de obter comida juntos como na caça, pesca, coletas e colheita [...]. Até os anos 1980 o Posto Irapuá, como era conhecido na época o setor São João do Irapuá, já era uma comunidade e funcionava uma serraria comandada pelo pessoal da Funai que era chefiado pelo Sissi. As madeiras eram tiradas dentro das terras da Guarita pelos próprios Kaingang que trabalhavam como empregados do chefe [...]. O nome Irapuá surgiu por motivo de uma espécie de abelhas nativa que possuíam mel que existia perto da estrada, hoje conhecido como RS 330, ali os *fóg* [brancos] costumavam descansar quando faziam o trajeto de passagem para se deslocar para outros lugares e nesse mesmo lugar havia um morador Kaingang que tinha a sua casa de barro redonda o mesmo formato de Irapuá. Os *fóg* [brancos] chegavam nesse lugar para beber água da fonte que ainda hoje existe. Para nós Kaingang, Irapuá quer dizer Sóg. Esse lugar começa a ser chamado de setor São João do Irapuá por volta dos anos 1980 durante o fim do mandato do então cacicado Senhor Kaingang Ivo Ribeiro, já falecido. Pela história é nesse setor onde começa a existir 24 caciques a começar por Fonguê, os caciques que moraram no setor São João do Irapuá são: Sebastião Alfaiate, Ivo Ribeiro e Armando Amaro (Sagrinso Emílio, 2015, p. 22-24).

Vemos, assim, que os conflitos que atravessaram as últimas décadas do século XX, exacerbando o faccionalismo, com as várias desavenças causadas pela disputa

de poder, tiveram origem e desdobramentos nesse setor. Na década de 1980, a Terra Indígena foi dividida, surgindo dois caciques.¹³ E, nas últimas décadas do século passado, a Aldeia (“Setor”) São João de Irapuá e a Aldeia Campina foram aliadas em oposição aos outros setores. Essa aliança remetera, por sua vez, ao século XIX, quando algumas famílias kaingang estabelecidas nesses setores assistiram ao surgimento de várias rotas de tropeiros e decidiram recorrer ao aldeamento, como uma estratégia de sobrevivência diante das condições impostas pela violência colonial. Segundo o relato dos anciãos, algumas famílias ali residentes vieram da aldeia antiga (*emã si*) Krenor ou Penva (a fruta guabiroba), que se situava próxima à cabeceira do rio da Várzea (entre os atuais municípios de Lajeado do Bugre, Cerro Grande e Jaboticaba) e a TI Serrinha, localizadas rumo ao norte, transpondo o rio da Várzea. Dali se encontrava o lajeado Guavirova, que se estendia até o rio Guarita, limite com a TI Guarita.

Importante dizer que a reivindicação da Aldeia Krenor, a qual tive oportunidade de acompanhar entre 2009 e 2010, também expressava a composição da aliança entre os setores Campina e São João do Irapuá, capitaneada por Carlos Alfaiate, que já havia sido cacique da TI Guarita, dando continuidade a uma série de caciques que oscilavam entre uma e outra facção, pautando tais conflitos. Quando estive no Setor São João do Irapuá em 2017, pude perceber que a vontade das famílias descendentes de Paulo Krenor, cujo líder mais velho era o senhor, agora falecido, Santo Claudino, para voltar para a Aldeia Penvua ou Krenor, havia arrefecido. Esse arrefecimento deveu-se, em parte, ao fato de as famílias, que moravam na aldeia de Lajeado do Bugre, levarem a reivindicação adiante e os estudos para identificação avançarem, talvez, dando maior legitimidade ao pleito que havia se iniciado a partir dali. Mas o que era visível e expresso nesse momento é que os líderes que reivindicavam a antiga Aldeia Krenor, principalmente, os que moravam no Setor São João do Irapuá, foram incorporados na dinâmica política da Terra Indígena Guarita, o coletivo kaingang (*kanhgág*

13 Conforme Laroque (2005, p. 53): “No Rio Grande do Sul, temos as desavenças ocorridas no Posto Indígena de Guarita entre as facções inimigas lideradas pelo Cacique Ivo Ribeiro Sales e pelo Cacique Domingos Ribeiro. Tais divergências, segundo Wagner, Andreatta e Pereira (1986), culminaram em uma luta armada, em junho de 1983, e na divisão da área indígena em duas partes por determinação da FUNAI: Guarita, antiga sede da Escola Agrícola, e o Posto original de São João do Irapuá. Como vemos, então, mesmo após séculos de convivência com a Sociedade Ocidental, os Kaingang continuam a ser protagonistas de sua história e a manter sua constante natureza de guerra e as dissidências entre as tribos sempre que necessário.”

kar) mais amplo, que é fundado nas relações entre as metades exogâmicas, seja entre *jamré* (cunhados) e *kakrë* (sogro), seja entre os *pa i kosir* (lideranças menores) e os *pa i mág* (lideranças maiores; cacique), baseadas no respeito mútuo (o que se estende para as hierarquias militares incorporadas entre os líderes), que chefiavam respectivamente as aldeias-satélite e a aldeia-mãe. Nesse momento, o jovem cacique Valdonês Joaquim adotara como discurso e como prática a importância da autonomia política dos setores.

Lembro que essa posição de Valdonês foi claramente expressa, ao menos em duas situações que envolviam a constituição ou a afirmação de lideranças de grupos locais, nas quais pude participar. A primeira, em 2015, tratava-se de uma reunião de igrejas evangélicas que ocorreu por três dias consecutivos no Setor Pedra Lisa (localizado próximo à cidade de Tenente Portela), na qual o cacique afirmava a importância (para mediar possíveis acirramentos) dos dois líderes religiosos do setor, pois um deles, naquela ocasião, inaugurava uma nova igreja nesse mesmo local. Seu discurso era no sentido de que, como “lideranças da comunidade”, deveriam seguir a forma de trabalho das lideranças políticas dos setores, pois todos eram como “pais da comunidade”. Na segunda ocasião, em 2016, em uma reunião de lideranças, na qual me apresentei, por orientação de Zaqueu Claudino, com um pedido de autorização para a realização da pesquisa de doutorado, também percebi o mesmo tom no discurso, mas agora proferido pelo pai do cacique, Valdir Joaquim, que havia sido cacique por muitos anos, inclusive no período do conflito que atravessara as décadas de 1980 e 1990, pois seu filho estava com um problema de saúde e não pôde ir à reunião. Era uma reunião de lideranças de todos os setores da Terra Indígena, que acontecia regularmente (toda semana), no centro cultural da aldeia, no Setor KM 10, que, nesse caso, estava localizado onde se encontra a casa do cacique, considerada o centro da Terra Indígena. O tom do discurso durante toda a reunião era de respeito às deliberações das respectivas “lideranças menores” que, uma por uma, passavam os casos em que haviam ocorrido “erros” nos seus respectivos setores e, ali, justificavam e davam a sentença das punições, isto é, a antiga prática do “conselho” (inter)aldeão.

Outra questão, associada à valorização da autonomia política dos setores, era o fato de que nos últimos anos houve esforços compartilhados pelos vários líderes, entre os quais havia aqueles que tinham grandes possibilidades de se tornarem cacique, devido à força de sua parentela e cujas ascendências eram

formadas por grandes líderes (*pa i mág*) tradicionais na Terra Indígena, como Miguel Ribeiro e Carlos Alfaiate, respectivamente, moradores dos setores São João do Irapuá e Campina, para que não houvesse mais eleições. As eleições eram entendidas como possíveis causadoras de conflitos intestinos, pois dariam sequência aos acontecimentos que, na década de 1980, levaram à exacerbação de violências entre as facções, e as alianças ainda eram precárias. Assim, após a vitória de Valdonês Joaquim, numa disputa acirrada com Carlos, fizeram um acordo no Ministério Público Federal, para que esse instrumento não fosse, por ora, utilizado, evitando o estopim para novas desavenças. Mas, mesmo que esse acordo abrisse para a possibilidade de convocar novo pleito, conforme Miguel Ribeiro, isso não era o foco das lideranças do Setor São João do Irapuá e, realmente, só ocorreu eleição devido à prisão do cacique pela Justiça brasileira.

A aliança dos setores São João do Irapuá e Campina, liderados mais uma vez por Carlos Alfaiate, deu o mote da vitoriosa campanha. Nesse contexto, tal como já era visível durante o meu trabalho de campo entre 2016 e 2018, antes das eleições, o discurso do “tronco velho” Santo Claudino enfatizava a estabilização e proeminência do Setor São João do Irapuá e sua influência política no aglomerado interaldeão. Com seus quase 80 anos, ele associava a importância de suas lideranças nos termos dos arranjos institucionais vigentes em Guarita, como a atuação de seu filho Zaqueu no “conselho” aldeão e, depois, com a ascensão ao cacicado de seu grupo de parentela nas últimas eleições, algo que precisou de uma série de mediações realizadas por ele, inclusive aquelas que perpassaram as alianças e os conflitos entre indígenas e entre estes e os brancos nas últimas décadas do século XX.

As mediações do ancião motivaram o protagonismo indígena diante da política (do mercado e criação dos municípios) em nível regional e nacional, o qual fora obstaculizado pelas imposições do SPI, durante o período do “Panelão” e da tutela do Estatuto do Índio, estabelecendo o que consideram sua escravização. Dentre as condições que permitiram o acesso ao poder e aos recursos pelos indígenas destaca-se o projeto de educação escolar e implementação de uma escola, promovidos pelo Summer Institute of Linguistics, no Setor Missão, onde se desenvolvera boa parte da atual educação bilíngue kaingang, pois, apesar do caráter integracionista, tornou-se um importante instrumento da luta pelo uso da língua nativa e também do aprendizado da “cultura” indígena, o que é perceptível quando acessam cada vez mais as universidades e propõem (re)leituras do

processo educacional a partir do diálogo com a formação tradicional da pessoa kaingang (ver, p. ex., Claudino, 2013). Isso é perceptível no discurso proferido por Santo Claudino, que teve sua formação educacional inicial a partir desse modelo de educação implementado na aldeia, a qual foi complementada com um curso técnico de agente de saúde em Passo Fundo (RS), na década de 1970. Ele reafirma a valorização da educação e dos empregos, em virtude da falta de políticas de ampliação de terras, incentivando seus vários filhos, do seu casamento e os “criados”, bem como seus 34 netos, a “terem estudo”, pois foi assim que ele, sendo funcionário da Funai na área de saúde, conseguiu conduzir a política do Setor São João do Irapuá com melhorias relevantes, conquistando a construção do posto de saúde e escola. Após décadas de lutas travadas para possibilitar o protagonismo indígena, vê-se que seus filhos e netos tornaram-se líderes do grupo local, atuando como professores indígenas, agentes de saúde e funcionários da escola – i.e, intimamente vinculados ao poder de chefia, também porque profissionais da área da educação e saúde, em maior ou menor grau, trabalham com a (especificidade de sua) cultura e, importante dizer, em termos de direitos diferenciados – e/ou agricultores – que não precisam arrendar terras para os brancos ou para outros índios, conseguindo produzir por si próprios.

Santo Claudino lembrava ainda que, com seus próprios recursos de funcionário, conseguiu a compra de maquinário e, assim, os indígenas passaram a fazer a semeadura e a colheita de plantações em larga escala, substituindo a prática de arrendamento de todas as terras agricultáveis para os brancos, como era instituído pelo órgão responsável (entre o final da década de 1960 e início dos anos 1990). Nesse momento, devido a uma nova intromissão da Funai nesse processo, a situação de arrendamentos foi levada para audiências em Brasília (Funai, ministérios, Câmara dos Deputados), com o intuito de a comunidade ter direito a adquirir (por política governamental ou mesmo comprar) tratores e, consequentemente, ter maior autonomia econômica e política, como vemos neste trecho:

Santo: Não sobra terra, olha, eu tenho bastante família e a minha terra é só de 40 hectares, eu tenho para três, quatro, e o resto? Estão sem terra. Estuda, estude mas o branco fica tomando conta. Agora nesse posto aqui tem só uma branca que é enfermeira, o [outro, índio] é técnico. Como é que a gente vai requisitar de novo o restante da nossa área [Guarita]. Não tem como. Pode bater, mas não tem, não

sei se consigo enquanto estou vivo, minha preocupação é essa aí. Você está estudando, mas eu quero só requisitar o restante da nossa área, pronto. Pegar uns três advogados, seguinte: eles não vão trabalhar de graça.

Alexandre: A própria Funai tem que pagar isso, né?

Santo: Não, mas a Funai, olha aqui, eu vou te contar uma coisa. Eu tinha trator equipado, comprei, associei-me na cooperativa Cotricampo. A própria Funai me perseguiu que eu não podia fazer esse negócio, não podia ter trator, porque eles tinham trator aqui. Tinha granja daqui, Irapuá, até Vista Alegre, granja de soja, tudo. Então, eu não podia comprar essa máquina para mim. Tirei foto do trator, tudo duplicata, sem avalista, comprei. Fui em Brasília duas vezes, não adiantou. Eu tenho que devolver porque eu sou índio de menor. Falei com presidente: olha, o senhor fala que sou de menor? [Este respondeu:] Não, você é de menor. [Santo:] Não sou de menor, a minha identidade é diferente do que é teu [a tua]? Meu CPF está limpo. Financiamento na cooperativa, tenho semente, tudo que preciso. Comprei esse trator sem avalista. [Presidente:] Mas você não pode porque você é de menor, lá tem máquina, você pega. [Santo:] Você está dizendo que tem máquina, mas é deles, eles arrendaram da Funai. O GPI arrendou da Funai, montaram escritório, estão trabalhando, até os índios trabalham por dia lá. Eu não. Eu não trabalho, eu tenho minha máquina. [Presidente:] Não adianta, porque você é de menor. [Santo:] [...] Eu tenho terra, trabalhei dois anos ainda com trator, fiz um plantação de soja, levava de a granel para cooperativa. Eles tinham ciúme, é, ciúme. O senhor não podia estar aqui, esquentei minha cabeça. Você é origem, viu? Você veio da Alemanha, não sei se você é de Alemanha ou italiano. Agora, eu estou no que é meu, eu sou dono do Brasil e você é invasor, não podia estar aqui.

Ele levantou e bateu na mesa e disse: não pode, eu já disse. Mas então está bom e fui... Pedro Simon era ministro e o índio Marcos Terena era secretário dele. Outro dia fui lá e disse está acontecendo isso e isso. Disseram: não, a Funai não pode arrendar, quem pode arrendar é você. E a soja estava quase seco já. Nós vamos mandar equipe para lá, 30 dias. Eu disse: não, eu quero dez dias.

Foi essa autonomia política e econômica que fortaleceu seu grupo doméstico e que deu o suporte necessário para que o “tronco velho”, Santo Claudino, estivesse disposto a participar da aliança que, através de eleições para cacique, levou Carlos Alfaiate ao poder e seus filhos, como Zaqueu e Eliseu, ocupando respectivamente cargos de major e coronel. Particularmente, sua proximidade

com os *pa i mág* (lideranças maiores) o possibilitava rememorar os vários assentamentos que compunham os limites de 64 mil hectares, os quais se preocupa em reivindicar, reafirmando os direitos indígenas sobre seu território ancestral, pois seus filhos, netos e bisnetos precisavam ter terra para plantar:

Quer aproveitar, perguntar alguma coisa? Vou dizer, eu penso assim, sobre os meus filhos, meus netos e meus bisnetos. Minha família grande, eu tenho 34 netos, juntando todos meus criados, criado e criado. Eu tenho meus bisnetos e uma já está lecionando, então alguma coisa eu sei, alguma coisa que você não sabe, eu sei. Então você tem que aproveitar, até agora [...] [E continua] Eu comprei três terrenos aqui em [cidade] Irapuá. Eu peguei ali, compra e venda. Não tem escritura, nenhum, aí eu desconfiei. Procurei financiamento, não tem. É nosso, devolvi. Fazer o quê? Comprar o que é meu?

Certamente, como o mito acima revela, esses arranjos socioespaciais, cuja ênfase na organização das metades exogâmicas orienta a configuração política-cerimonial do grupo local, devem ser situados em uma perspectiva concêntrica. Com isso, retorno à reivindicação da Aldeia Krenor/Lajeado Bugre, pois se ela é inicialmente motivada pelo faccionalismo, a busca desse lugar ancestral reuniu poderes do mato, povoado de seres humanos e não humanos. Lembro, por exemplo, de uma visita realizada a uma anciã moradora do Setor Campina para conhecer histórias sobre a ocupação desse sítio ancestral. Ela, apesar de não se considerar *kujá*, fazia curas com remédios do mato e era uma referência da vida espiritual kaingang. De igual modo, soube-se, a partir de um diálogo com as famílias lideradas por Aldo Pinto que ali moram, da existência do cemitério indígena antigo. As lideranças da aldeia Lajeado do Bugre diziam que, por ocasião de mudança de fase da lua, os moradores verificaram visões e gritos que vêm do cemitério: “*kysã ta ëprã sankj, ëg ta nén ü vo mâng ti, vãnhhej sin kântá, vãnh prãr mâng ëg tatí. Javo kysã ta kynhmý san ký ta há tignî, katy ta tigtî*” (“quando a lua está baixa escutam sons dos mortos, quando a lua está alta não escuta nada, está tudo bem”), segundo Zaqueu Kej Claudino (por pedido escreveu a frase).

Nesse caso, o poder da liderança aliara-se com homens e mulheres detentores de uma série de conhecimentos que associavam a percepção da paisagem e a mediação com diversos outros, mas, ocorrendo o deslocamento para um sítio em processo de reivindicação, isso se daria em detrimento da estabilidade do

grupo local, conquistada ao longo da história deste grupo doméstico. Com efeito, tal como a casa de palha, entre os Bororo, não poderia ser mais quentinha à noite do que a casa de alvenaria, um acampamento, realizado em virtude da reivindicação da terra ancestral, também não poderia ser mais próspero do que a condição que desfrutavam com a infraestrutura nos limites da TI, ao menos de imediato; ainda que essa reflexão sobre a instabilidade da mudança de aldeia estivesse presente, o discurso para as famílias que se dispusessem a ir para Aldeia Krenor era de melhores condições de vida (especialmente, acesso à terra para plantar). Essa agência, como um esquema geral da ação xamânica, aparece, tal como o mestre dos macacos ao resolver o conflito entre a onça e o veado, como “um terceiro apropriando-se do centro e transformando” a casa, o grupo local e a Terra Indígena, em “sua periferia”, enquanto os Kaingang buscam lugares privilegiados para incorporações de poderes provenientes da alteridade, isto é, o ponto de vista local dos contextos históricos.

Considerações finais

A análise da narrativa mitológica e da historicidade kaingang demonstra a importância da alteridade para a compreensão da perspectiva concêntrica do plano aldeão, tanto a partir da casa (e sua interação com a paisagem) quanto da perspectiva xamânica, da guerra e do faccionalismo, que coloca em primeiro plano os arranjos políticos, por exemplo, presentes nas disputas envolvendo o arrendamento e também nas disputas do cacicado, no século XXI, bem como situando as transformações socioespaciais, especialmente em relação à paisagem considerada ancestral, como no caso das retomadas.

Por sua vez, as práticas rituais indicam que a diversificação de instituições e equipamentos exógenos (igrejas, comércio, escolas, estradas, pontos de ônibus, linhas de eletricidades, etc.) não implica o surgimento de um bairro ou uma cidade ou ainda um processo histórico que determinaria a transformação da vida (coletiva) aldeã em algo semelhante à vida individualista, impessoal e especializada característica das sociedades urbanas (nitidamente, em sua relação com o Estado), ou seja, há uma “estética de convivialidade” e, a partir daí, as lideranças e xamãs atuam na produção de corpos guerreiros e da própria comunidade, que permitem opor a vida aldeã à cidade dos *fóg*.

Nesse contexto, a autonomia política do grupo local ora alia-se ao aglomerado político-cerimonial, ora o faccionalismo, tende para a divisão da Terra Indígena ou para o deslocamento em busca de sítios ancestrais. Por sua vez, como consequência da fluidez institucional, na qual se observam diversas incorporações distribuídas ritualmente entre as instituições nativas, as transformações na paisagem são efetivamente traduzidas por arranjos socioespaciais do grupo local no decorrer dos processos históricos, incidindo na configuração do território atual, seja com as terras indígenas demarcadas, seja com os processos de “retomada” das terras antigas.

Referências

AMOROSO, M. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cida-
delas cristãs. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 35-72, 2003.

ANDRELLO, G. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauareté*. São Paulo:
Editora UNESP, 2006.

AQUINO, A. M. *Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas
configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil*. 2018. Tese
(Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

BAPTISTA DA SILVA, S. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da
floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

CLAUDINO, Z. K. *A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena
kaingang*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

COELHO DE SOUZA, M. S. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do
parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 16, n.
46, p. 69-96, jun. 2001.

COELHO DE SOUZA, M. S. Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-
Strauss e os índios. In: QUEIROZ, R. C. de; NOBRE, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras
brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 265-300.

CORTELETTI, R.; DEBLASIS, P. Arqueologia Jê do sul do Brasil: ambiente, sistema, poder e experiência na paisagem de Urubici, Santa Catarina. *Revista Memore, Tubarão*, v. 5, n. 2, p. 132-164, maio/ago. 2018.

CRÉPEAU, R. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9-33, 2005.

D'ANGELIS, W.; VEIGA, J. Habitação e acampamentos Kaingang hoje e no passado. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, n. 18, p. 213-242, 2003.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, R. C. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p. 83-143.

FERREIRA, A. C. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

GORDON, C. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HUGH-JONES, S. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (ed.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 226-252.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LAROQUE, L. F. S. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. *Revista História*, São Leopoldo, v. 9, n. 1, p. 49-59, jan./abr. 2005.

LEA, V. Casas e casas Mebengokre. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP: Fapesp, 1993. p. 265-284.

MANIZER, H. *Os Kaingáng de São Paulo*. Campinas: Ed. Curt Nimuendajú, 2006.

ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SAGRINHO EMÍLIO, J. *Processo de formação e organização sociopolítica Kaingang do setor São João do Irapuá, Terra Indígena Guarita (RS)*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SANDERS, W. T.; WEBSTER, D. The Mesoamerican urban tradition. *American Anthropologist*, [s. l.], v. 90, n. 3, p. 521-546, 1988. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/aa.1988.90.3.02a00010>. Acesso em: 30 jan. 2025.

STOLZE LIMA, T. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, R. C. de; NOBRE, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 209-263.

SZTUTMAN, R. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: NHII, 2005. p. 226-252.

TOMMASINO, K. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, M. E. et al. (ed.). *A bacia do rio Tibagi*. Londrina: M. E. Medri, 2002. p. 81-100.

WIESEMANN, U. *Kaingang-português: dicionário bilingüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

Recebido: 15/03/2024 Aceito: 13/09/2024 | Received: 3/15/2024 Accepted: 9/13/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Seletividade racial, dispositivos de racialidade e Estado antinegro: o caso do Quilombo Von Bock

Racial selectivity, raciality *dispositif* and anti-black State: the case of Quilombo Von Bock

Tábata Silveira dos Santos^I

<https://orcid.org/0000-0002-1849-9394>
tabata.silveira.me@gmail.com

Camila Penna^{II}

<https://orcid.org/0000-0001-5579-1653>
camilapennac@gmail.com

José Carlos Gomes dos Anjos^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-3098-9780>
jcdosanjos@yahoo.com.br

^I Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Sociologia

^{II} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O presente artigo se inscreve no âmbito das análises críticas acerca da atuação do Estado brasileiro, atravessado pela noção de branquitude desde a sua fundação. O objetivo é realizar uma leitura do caso de grilagem no Quilombo Von Bock a partir de conceitos confluentes, sob uma perspectiva afropessimista. A metodologia utilizada, além do levantamento bibliográfico, foi a realização de uma etnografia, entre os anos de 2021 e 2022, junto à comunidade, situada no interior profundo de São Gabriel, na região da Campanha do Rio Grande do Sul. O vínculo com a comunidade se estabeleceu a partir da necessidade de assessoria jurídica em razão do caso drástico de grilagem judicial, seguido de um incêndio criminoso, praticados contra uma família quilombola.

Palavras-chave: quilombos; afropessimismo; seletividade racial; dispositivo de racialidade.

Abstract

This article is part of the critical analysis of the actions of the Brazilian State, permeated by the notion of whiteness. The objective is to carry out a reading of the case of land grabbing in Quilombo Von Bock based on confluent concepts, from an Afro-pessimist perspective. The methodology used, in addition to the bibliographical survey, was to carry out an ethnography, between the years 2021 and 2022, in the community, located in the deep interior of São Gabriel, in the Campanha region of Rio Grande do Sul. The bond with the community was established based on the need for legal advice due to the drastic case of judicial land grabbing, followed by an arson attack, committed against a quilombola family.

Keywords: quilombos; afropessimism; racial selectivity; raciality dispositif.

O presente escrito pretende compor um corpo maior de reflexões que se insurgem contra a banalização da violência que é brutalmente praticada há séculos contra corpos negros. Pretendemos aqui articular reflexões sobre a escravização ininterrupta, os sentidos da grilagem e os dispositivos de racialidade mobilizados por seus agentes, salientando um fio lógico que conecta tais noções ao tempo presente, de forma incontornável. A partir da etnografia desenvolvida junto ao Quilombo Von Bock, é possível enunciar que as dinâmicas de escravização de pessoas negras alcançam outras dimensões da existência, para além do trabalho. E que, como no caso em análise, a escravização não está adstrita aos marcos temporais tradicionalmente determinados pela historiografia oficial ou pelas legislações pátrias.

Para aprofundarmos tais premissas, olharemos para um caso de grilagem associado ao que se pode chamar, num primeiro momento, de persistência da escravização: um ataque manifesto aos direitos territoriais da comunidade do Quilombo Von Bock, situado na região da Campanha do estado do Rio Grande do Sul, a 70 km da sede da cidade de São Gabriel, também conhecida como a “terra dos marechais”. Utilizaremos como referenciais teóricos a noção de dispositivos de racialidade, desenvolvida por Suely Carneiro (2005) a partir da obra de Michel Foucault, a noção de seletividade racial, com base nas elaborações de Camila Penna (2022), e as noções de economia libidinal, Estado antinegro, abjeção, transtemporalidade da escravização e morte social negra, inspirados por reflexões propostas por José Carlos dos Anjos (2004, 2008, 2019) e por teóricos dos estudos afropessimistas, se destacando, entre eles, Saidyia Hartman (1997, 2020), Denise Ferreira da Silva (2014, 2019) e Frank B. Wilderson III (2003, 2020).

Tomaremos como premissa o argumento afropessimista de que a escravidão (anti)negra não foi apenas fundamental durante a acumulação primitiva do capital como registram as análises marxistas (Ferreira da Silva, 2019). Tampouco se restringiu a um momento histórico formalmente encerrado em 1888, como informado pelos arquivos da historiografia oficial. Enquanto um processo violento iniciado com a desumanização dos negros capturados, transmigrados como objetos nos porões dos navios e desembarcados como mercadorias, com seus respectivos registros contábeis realizados nos livros que compõem os arquivos coloniais, a escravização não se encerra pela via legal. Constitui a outra face da modernidade ocidental e se consolida, é certo, como um paradigma das relações sociais nas sociedades contemporâneas. A escravização e seus efeitos

deletérios se estendem pelo tempo e não se restringem à situação de trabalho, considerando que a condição reificada, de objeto, de mercadoria, se estende também em direção a todas as dimensões da vida, condenando o sujeito negro à morte social, de forma transtemporal.

O Quilombo Von Bock remonta uma doação de terras feita em favor do sr. Homero Ávila e da sra. Odócia Ávila, por uma senhora branca sem herdeiros, que os tinha como escravos. A comunidade é composta atualmente por 14 famílias, considerada a sua redução paulatina, tributária de uma série de violações que foram inviabilizando a vida no território. No final da década de 1990 foi encerrado o serviço de transporte ferroviário, o que impactou a economia e as possibilidades de trabalho na região. Mais recentemente, a comunidade foi privada do acesso à água, do acesso ao seu templo religioso e à sede da associação comunitária, por iniciativa de fazendeiros do entorno que assediam as pessoas do quilombo, aparentemente no intuito de expulsar a comunidade e ampliar seu patrimônio. Em função de vir perdendo significativas porções de seu território, em razão da grilagem, a porção de terras que hoje pertence à comunidade é insuficiente para a sua autonomia econômica. A maioria das pessoas em idade laboral trabalha ou na região ou em estâncias mais afastadas. As mulheres, via de regra, são trabalhadoras domésticas, caseiras, agricultoras, e os homens são peões de estâncias, especializados na lida campeira. Pelas condições de trabalho e pela ausência de garantias para viver e gerar renda em seu próprio território, as famílias são obrigadas a morar durante a semana no seu local de trabalho. Há poucas crianças na comunidade, destacadamente pelo fato de não haver escola no território, nem transporte público regular que lhes assegure a permanência dos estudos.

A aproximação do campo se deu através do Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos (Iacoreq), que fora demandado no sentido de indicar assessoria jurídica para defesa processual de uma liderança. No caso, o réu, acusado de invasão, é um jovem quilombola de 29 anos, que cresceu especificamente em uma casa que fora criminosamente incendiada no mesmo dia em que o jovem foi despejado. Essa casa se situa na área reivindicada por grileiros, em terras quilombolas, onde os avós do jovem viveram desde 1939, ano de nascimento de Eny, avó do jovem e filha do sr. Homero, que também nasceu no local. Esse jovem e sua família – companheira, mãe, irmãos e sobrinhos – estavam sendo despejados, ameaçados de morte e punidos de várias formas porque não aceitaram se submeter aos desmandos dos empresários implicados

na grilagem, notadamente vinculados ao Partido Progressista da cidade de São Gabriel, que avançavam violentamente sobre o território quilombola, utilizando-se inclusive do Poder Judiciário para tanto, em uma situação de manifesta disparidade de forças.

Uma etnografia sobre a grilagem

No caso da reconstituição da grilagem, com o trabalho de cruzamento dos dados colhidos no campo, nos autos judiciais e pela via da pesquisa documental, foi possível verificar que a área quilombola pertence à família Ávila há mais de cem anos. Conforme formal de partilha, a herdeira dos 40 hectares se chama Eny Terezinha de Ávila, avó materna do réu, falecida em 1998. Esta foi casada com José Felipe, avô do réu, falecido em 2018. O inventário de José Felipe – cujo único bem é a terra quilombola – foi ajuizado pelos grileiros, sem o acompanhamento, a concordância ou o consentimento informado dos próprios filhos do casal, que foram pressionados a firmar procurações.

A comunidade quilombola se situa em localidade distante, a mais de 70 km da cidade, não é servida sequer por transporte público, e por muitos anos não teve acesso à Justiça. Os advogados dos grileiros manejam os autos do inventário de modo a favorecer os seus próprios interesses, sem consultar ou informar os quilombolas, como resta explícito naqueles autos, e como é veementemente confirmado pelos irmãos. O mais velho disse que se sente roubado. Perdeu suas terras e hoje vive numa sobra de campo.

Em meados de 2011 os grileiros chegaram à localidade de Von Bock. Adquiriram por meios informais a área em frente às terras de Eny, tudo pertencente ao todo maior do quilombo. A casa da fazendeira pertenceu à avó do réu. E então passaram a pressionar de diversas formas a família quilombola a se retirar do local. Desde então foram inúmeros boletins de ocorrência registrados, não sem constrangimento, pelos quilombolas, acerca das ameaças praticadas pelos grileiros contra eles. Liane narra que certa feita foi à delegacia, e o inspetor a recebeu perguntando o que que ela queria ali? Quando ela descreveu a violência que havia sofrido, sentiu que o policial diminuía sua narrativa, ou desconfiava da sua veracidade. No dizer de Frank B. Wilderson (2020, p. 184), “a violência sem refúgio é a condição *sine qua non* da negritude”.

Os grileiros forçaram José Felipe a firmar uma procuração lhes conferindo amplos poderes. Porém, José era analfabeto. Assinou a rogo, por pressão violenta, a procuração que originou a ação de usucapião. Vinte dias depois, os filhos de José Felipe o levaram para revogar o instrumento, por se tratar de uma assinatura feita por meio de coação, cujo teor ele desconhecia. José Felipe jamais teve a intenção de vender a área do quilombo. O processo de titulação tramita perante o Incra desde 2016, mas o quilombo é declarado desde 2006.

Com o falecimento de José Felipe, os grileiros fizeram dois movimentos: uma partilha forçada da área, sem o aval dos filhos de José Felipe, e, com base em critérios absolutamente avessos à lei, os pressionaram um a um a venderem suas áreas. A primeira irmã vendeu porque não pretendia ficar no interior. Depois disso, outros irmãos foram vendendo por medo de a vida ficar impossível no local que agora os grileiros conseguiram adentrar: um pequeno campo sem cerca.

Nesse ato de compra forçado, e por valores irrisórios, o advogado grileiro forçou os filhos de José Felipe e Eny a firmarem procurações, “para legalizar a área”.

Como se apaga uma existência?

Os grileiros passaram a agir como se Eny, a matriarca do quilombo, falecida em 1998, jamais tivesse existido. A mãe dos cinco filhos que herdaram as terras do quilombo – uma mulher que nasceu ali, que cultivava a terra, lavava roupa dos brancos do entorno, que atravessou inúmeras dificuldades para sobreviver e sustentar e educar seus filhos, e que amava dançar tango – foi apagada de qualquer registro relativo à terra. A partilha foi feita como se metade da área fosse de José Felipe e a outra pertencesse a uma terceira, não quilombola, Eremita, que era amiga distante da família e foi namorada de José Felipe por alguns anos, antes do seu falecimento. Essa senhora em nenhuma hipótese prevista na legislação legaria metade das terras. Mas foi forçada a “assinar o papel”, cujo teor previa a venda da terra por 100 mil reais, valor que jamais recebeu. Eremita faleceu de desnutrição dias depois de assinar o papel.

Os grileiros decidiram também que a outra metade pertencia a José Felipe, e que, portanto, os cinco filhos de José dividiriam apenas metade da terra, mesmo tendo falecido ambos os pais dos cinco filhos. E assim o grileiro definiu o tamanho e o preço de cada quinhão e, mediante pressão, humilhações e assédio,

forçou as famílias negras a comercializarem por valores irrisórios seus quinhões, por meios informais. Até hoje quem vendeu a terra fala de tal fato com muita raiva, pesar ou arrependimento por ter cedido à pressão racista e violenta.

As duas irmãs que não aceitaram a pressão, e não venderam a terra, possuem, na partilha feita pela “lei da autora”, apenas 4 hectares cada, do todo maior de 40 hectares. Assim, a própria autora afirma nos autos que apenas 8 hectares pertencem ainda à família Ávila.

Desde 2021 a comunidade não acessa a água, o galpão da comunidade e seu templo religioso por um impedimento criado pelos grileiros. A área da igreja e da única fonte de água potável está sendo objeto de usucapião em ação que tramita em nome do filho do grileiro.

O jovem acusado de invadir a área onde cresceu, passou a ser representado nos autos e provou que mora no local, obtendo o direito de retornar. Porém, os grileiros passaram a tentar comercializar a área quilombola. A disputa desigual permanece. E a família quilombola, além de estar sob o ataque permanente da grilagem, descreve uma longa trajetória de violações praticadas pelo próprio Estado. Em uma reunião, a representante do MPF lamentou nada poder fazer em razão de a comunidade não ser titulada. O título, diga-se, não foi dado pela morosidade e negligência do próprio Estado.

A transtemporalidade da escravização em Von Bock

Essas vidas, escrituradas aqui, só nos estão a lembrar que o pesadelo da escravidão está aí, está logo ali, na porta escancarada de nosso cotidiano, como nosso insistente passado, persistente no presente maldito de nossas sensibilidades fora de lugar (Anjos, 2019, p. 513).

O trabalho negro superexplorado, infantil e adulto, em condições degradantes, constitui um importante elemento transtemporal, que marca todas as gerações do Quilombo Von Bock. No juntar de poucas peças de um quebra-cabeça imenso, se identifica que a mãe de Liane, Eny, permaneceu no local ao longo de quase toda a sua vida, trabalhando, para sobreviver, em favor das famílias brancas da região. Ao que nos foi possível entender, ela não laborava exclusivamente para uma família branca, mas para várias do entorno, lavando, costurando,

cozinhando e cuidando de crianças, como regra, em troca de comida, nos idos das décadas de 1950, 1960, 1970, 1980 e 1990.

Liane narra uma memória:

Me lembro da minha mãe trabalhando no moedor de carne. Enquanto a patroa girava a manivela com força, minha mãe empurrava a carne com banha e tudo pra dentro do moedor. Só que como a banha derretia, a mão da minha mãe escorregou uma hora, e a patroa moeu os dedos dela. Foi um acidente feio, e a mulher nem deu importância, nem ajudou. Eu era pequena, estava ao lado dela, e me lembro da expressão de desespero, de dor dela. A mãe não trabalhava por dinheiro, só por comida. Nessa mesma casa ela passava dias costurando os sacos à mão em troca de algum alimento para nós. Era como uma escrava.

Recorda, ainda, diante do frio de pelo menos 2 °C que fazia, da roupa que a mãe lavava no rio, mesmo durante os invernos mais rigorosos e do vento frio incansante da região da Campanha, na sua infância:

Minha mãe lavava roupa pra fora, ia cedo até o rio, mesmo nesses dias mais frios, de vento, com um saco cheio de roupa da patroa branca. Sempre ia com fome, porque a comida que tinha ela dava toda pra gente. Lembro da mãe voltar com aquele saco pesado, cheio de roupa molhada, morro acima, coluna envergada. E o rio é longe. Depois, ela colocava para secar e passava tudo com ferro à brasa. Nosso pai às vezes ficava três meses fora de casa, e não mandava dinheiro. A nossa mãe é que trabalhava duro para nos alimentar. Na verdade, até a terra a gente só tinha por causa dela.

O agenciamento do trabalho negro infantil, pelos brancos, fora uma regra por muitas gerações em Von Bock. Liane, que atualmente tem 50 anos e trabalha como caseira em uma estância da região, relatou uma passagem de sua infância, nos idos da década de 1970, nitidamente comovida pela lembrança que se impôs, sobre seus irmãos, que até os dias de hoje realizam verdadeiros esforços para se manterem no território: “Meu irmão foi colocado para trabalhar quando era pequeno. Eu me lembro dele no escuro, na beira da lareira, com fome, esperando os patrões comer pra ele comer as sobras. Trabalhou desde os 9 anos de graça até a idade de ir pro quartel. Quando voltou do quartel foi que começou a receber algum dinheiro.”

Em outro momento, a mesma interlocutora relatou, com os olhos marejados, um trecho da história de trabalho de seu filho mais velho, nascido no ano de 1992, mas que também começou a trabalhar com apenas 10 anos de idade, em 2002, portanto. Em suas palavras:

Meu filho mais velho, que hoje tem 29 anos [em 2022], começou a trabalhar com 10. O patrão me pagava pouco pelo serviço dele, mas me pagava. Teve um dia, quando ele tinha 12 anos, que o capataz da fazenda caiu do cavalo, bateu a cabeça e foi o meu filho que pegou as chaves do carro do capataz e levou ele pro hospital, com 12 anos. Até hoje ele [o capataz] nos agradece por isso. O patrão não moveu uma palha para acudir o coitado, teve que uma criança fazer algo pra salvar a vida dele. Os pretos não são socorridos pelo patrão. Eles levam cachorro pra cidade pra fazer tratamento, mas não acodem os empregados, os pretos que sofrem acidente na própria terra, trabalhando pra eles.

Além do trabalho negro infantil, aliciado pelo menos até o ano de 2002 na região, causaram assombros as narrativas acerca dos acidentes de trabalho que ocorrem e do tratamento que é tradicionalmente dispensado à comunidade quilombola. Um jovem do quilombo, que trabalha na lida campeira, poucos meses antes da realização do trabalho de campo, havia sofrido uma queda de um cavalo bravo que lhe ocasionou fratura exposta na perna, no meio do campo, em local distante, tendo sido socorrido por seus familiares que sentiram sua demora e saíram em sua busca. Os patrões não fizeram nenhum gesto de resgate, prestaram socorro ou assumiram qualquer gasto com o tratamento. Como foi dito, mesmo nos dias atuais, os patrões brancos habitualmente levam animais de estimação para obter atendimento médico na cidade, que dista cerca de 70 km da localidade, mas não levam os “pretos” acidentados.

Nesse sentido, diante da comparação feita pela interlocutora em relação ao tratamento que é dispensado aos animais de estimação, destaca-se a instigante interpelação afropessimista da autora Zakiyyah Jackson (2020, p. 20), que sugere que a oposição “humanização *versus* desumanização” e “humano *versus* animal” não permite entender o regime biopolítico em que a negritude está inserida na forma da animalidade humana. É justamente pelo fato de se ver forçada a reconhecer alguma forma humana no corpo negro que a branquitude se exercita como exorcismo furioso que busca excluir radicalmente os negros da

categoria “humano”. Não é então de espantar que animais de estimação possam receber atenção e socorro, em momentos de perigo, que não são dispensáveis ao negro, ou que o corpo negro seja alvo de violência inimaginável em relação ao tratamento que é dispensado a um animal.

Muito embora pudéssemos tratar aqui de outras dimensões que elucidam a exclusão dos negros da categoria do “humano”, como refere Jackson, escolhemos nos deter brevemente no fato de os acidentes de trabalho não serem considerados como graves, como dignos de atenção, por acometerem corpos negros, no dizer da autora anteriormente citada, em razão de o negro ser lido pela branquitude como “o animal dentro da forma humana”.

O trabalho rural é, via de regra, contraprestado por um salário extremamente baixo, especialmente o trabalho doméstico, negro e feminino, que muitas vezes sequer é pago. Uma das mulheres do quilombo narrou, ainda, que trabalha há mais de dez anos em um mesmo local, como caseira, e jamais recebeu férias. Não sabe o que é 13º salário ou pagamento de hora extra. Não tem domingos nem feriados livres, pois tem a obrigação de alimentar os animais diariamente. O salário que lhe é pago atualmente é de R\$ 700,00, e ela passa toda a semana na casa dos patrões, indo ao quilombo sempre que pode, durante o dia, mas devendo retornar ao labor no mesmo dia. Em outro diálogo com uma das lideranças quilombolas de Von Bock, foi referido:

Eu e minha companheira trabalhávamos em uma estância que pagava pra ela R\$ 200,00 por mês, há pouco tempo atrás. Ela tinha que limpar a casa-grande. Eu recebia mais, mas não chegava ao salário mínimo. Aqui na região são muitos os casos em que casais vão morar pra trabalhar na estância e só os homens recebem salário. E as mulheres trabalham ainda mais, porque além de ajeitar a casa e a comida pros maridos, limpam e cozinham na casa-grande e não têm folga em dia de chuva, como os homens normalmente têm.

O trabalho é um âmbito fundamental e violento da vida do escravizado, mas não comporta a totalidade da experiência da escravização. De acordo com Frank B. Wilderson III (2020, p. 119):

Qualquer um que pense que as narrativas de escravizados do século XIX são relatos sobre o passado não está prestando atenção. [...] o afropessimismo tem como

premissa uma afirmação abrangente e iconoclasta: que a negritude é limítrofe com a escravidão: a negritude é a morte social: o que significa dizer que jamais houve um metamomento anterior de plenitude, jamais houve um equilíbrio: jamais um momento de vida social. A negritude, como posição paradigmática, (mais do que como conjunto de práticas culturais, de equipamentos antropológicos) se elabora por meio da escravidão.

Nesse sentido, é possível afirmar que a escravização se impõe na realidade dos e das quilombolas de Von Bock na medida em que a noção de cidadania não lhes alcança. Se por um lado os brancos da região mantêm intactas as premissas da escravização, de outro lado tampouco o Estado ampara materialmente a comunidade.

Nesse sentido não se diria que os negros são vítimas da ausência de políticas públicas de saúde consistentes, mas que o modo como se (não) montam as políticas públicas de saúde é constitutivo do ser negro no Brasil (Anjos, 2004, p. 104).

De outro lado, na medida em que nos elaboramos, enquanto pessoas, a partir do encontro com o outro, a negritude, diante da branquitude, elabora-se por meio da escravização; é assim, em certa medida, que ela própria se vê, porque não há registros psíquicos, ou mesmo históricos, em que a realidade se deu de outra forma, desde o brutal “encontro” colonial (Wilderson III, 2020). E dessa condição é que depende a branquitude para elaborar-se a si.

Esse brutal encontro e os séculos de colonização que se seguiram levaram a uma posição estrutural de poder e de privilégio ocupada por pessoas brancas (Bento, 2022; Serra; Schucman, 2012), permitindo que os brancos “estipulassem e disseminassem o significado de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão” (Bento, 2022, p. 29). Uma das consequências desse processo é a naturalização do branco como o padrão universal, o normal, e do outro como racializado. Dessa forma, a branquitude é constantemente reproduzida como efeito de relações sociais nas quais um grupo ocupa o lugar de normal/universal enquanto o outro grupo ocupa o lugar de “outro”, e a identidade coletiva do branco se afirma na diferença em relação aos não brancos.

Nesse sentido, de acordo com Hartman (1997, p. 188, tradução nossa), “o escravo é o objeto ou o terreno que torna possível a existência do sujeito burguês e,

por negação ou contradistinação, que define a liberdade, a cidadania e os limites do corpo social”. Muito embora tenham se operado mudanças formais ao longo do tempo, o argumento de Hartman se estrutura na noção afropessimista de que a escravização antinegra continua operando como um campo onde a existência branca realiza a sua superioridade, condição *sine qua non* da branquitude.

Suely Carneiro (2005) mobiliza a noção de dispositivo, desenvolvida por Foucault (1979), agregando a ela a noção de racialidade, para delinear o meio pelo qual a racialidade opera contra corpos negros. Propõe a noção de dispositivo de racialidade para refletir acerca do “como” e do “porquê” de o racismo operar mediando relações interraciais, e, portanto, relações humanas no mundo contemporâneo. Para a autora, a noção de dispositivo

oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam, se realimentam ou se re-alinham para cumprir um determinado objetivo estratégico (Carneiro, 2005, p. 39).

Ou seja, é através do dispositivo, que institui um campo de racionalidade próprio, no qual relações de poder, práticas e saberes se articulam, *que se instaura uma prática divisora que tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma* (Carneiro, 2005, p. 39).

Tem-se então a demarcação entre o normal e o patológico; o doente mental viabilizando o homem normal. De acordo com Suely Carneiro (2005, p. 40), o Outro fundado pelo dispositivo apresenta-se de forma estática, se opõe à variação que é assegurada ao ser. Ainda de acordo com a autora, “temos em Foucault um eu que é dotado de razoabilidade, porque produziu o louco; de normalidade, porque produziu o anormal; e de vitalidade, porque inscreveu o Outro no signo da morte” (Carneiro, 2005, p. 42). Nessa senda, o dispositivo de racialidade demarca o estatuto humano como sinônimo de brancura e, por consequência, redefine todas as dimensões humanas e as hierarquiza, de acordo com a sua proximidade ou distanciamento ao padrão de brancura. O contrato racial (Mills, 2023), nesse contexto, é um elemento estruturador do dispositivo de racialidade ao passo que sustenta a supremacia branca. Tal convenção é firmada por humanos iguais, e os instituídos como desiguais aparecem como objetos da subjugação,

sujeitos do contrato, e não parte dele, destinatários da violência que protege a higidez do contrato racial, essencialmente antinegro.

Como se pode observar do caso em análise, é possível visualizar os efeitos dos dispositivos de racialidade no contrato racial que organiza o acesso à terra no Brasil. A dimensão antinegra da estrutura fundiária brasileira se dá na distinção entre pessoas que podem ter posse legítima da terra e pessoas que, não obstante estarem territorializadas há séculos, dificilmente conseguem a titularidade jurídica do território ocupado. Tal condição remonta ao espírito da Lei de Terras de 1850, editada em um momento político no qual a abolição formal dava seus primeiros sinais. Com a libertação dos escravos, a renda ou o lucro dos brancos – acumulado ao longo de mais de quatro séculos de escravização antinegra – deixariam de estar concentrados na propriedade dos escravos e passariam a ser investidos na terra (Martins, 2018). Essa tática jurídica foi eficiente, não apenas por conferir segurança econômica aos antigos proprietários de escravos, mas também no sentido de assegurar exclusividade no acesso à terra a quem tivesse renda, o que jamais seria a realidade das pessoas negras. Essa reserva legal, hoje denominada propriedade privada da terra, possuiu assim uma tripla função: resguardar a renda dos brancos, antes investida em – e gerada por – escravos, criar um mercado de terras, assegurando a exploração mais vantajosa pelos agentes que foram privilegiados na colonização e garantir politicamente a subjugação racial dos negros, que, embora passassem a ser “livres” em 1888, como não tinham renda, não teriam, na prática, direito à terra.

Ainda que, formalmente, o direito às “terras tradicionalmente ocupadas”, como a do Quilombo Von Bock, esteja garantido constitucionalmente, na prática há enormes obstáculos à sua implementação, na medida em que nunca houve uma reformulação da estrutura administrativa do Estado que possibilitasse uma real garantia desses direitos e que “a solução burocrática” produzida pelo Estado, de acordo com Alfredo Wagner de Almeida (2004), esteve sempre atrelada à estrutura preexistente.

O dispositivo da racialidade e sua concretização na forma do contrato racial permitem vislumbrar como a branquidade do Estado (Paterniani, 2016), calçada na ideologia da supremacia branca, opera na distinção entre o “normal” e o “outro” quando se trata das políticas de acesso à terra. Ainda que a Constituição garanta aos quilombolas o direito à terra, a possibilidade de que esse direito se concretize está impedida ou travancada pela incorporação marginal, nas

estruturas burocráticas e orçamentárias, daquele “outro” racializado, a variação à norma que é pontualmente inserida em políticas (agrárias, de segurança alimentar, de educação, etc.) destinadas ao público normal/universal/humano. As disposições constitucionais que garantiram direitos territoriais à população quilombola em 1988 não foram acompanhadas por uma reforma do Estado. No dizer de Alfredo Wagner de Almeida (2004, p. 11),

[...] a solução burocrática foi pensada sempre com o propósito de articulá-las com as estruturas administrativas preexistentes, acrescentando à sua capacidade operacional atributos étnicos. Se porventura foram instituídos novos órgãos públicos pertinentes à questão, sublinhe-se que a competência de operacionalização ficou invariavelmente a cargo de aparatos já existentes.

Essa incorporação a estruturas administrativas já existentes é sempre limitada a situações em que não haja interesses conflitantes. Nesses casos, como o tratado aqui, e como ocorre em quase todos os casos de pleitos a direitos territoriais por populações colonizadas, a forma branca (normal) de ocupar a terra é sempre selecionada positivamente (Penna, 2022). A antinegritude se faz presente de forma violenta nessas situações, como meio de eliminar o sujeito-forma anormal e, simultaneamente, de reafirmar a legitimidade da posição de poder do sujeito-forma normal.

Atravessadas pela branquitude, as práticas e medidas estatais com relação à população quilombola, inerentes ao dispositivo da racialidade, são caracterizadas por uma seletividade positiva de atores, pautas e demandas por terra, feitas por brancos, e por uma seletividade negativa de atores, pautas e demandas por terra, feitas por negros. Isso se dá não somente pelo preterimento orçamentário e administrativo dos mecanismos que permitiriam viabilizar políticas de garantia de direitos territoriais. A seletividade racial também se faz presente nas decisões parciais da Justiça, como em ações de reintegração de posse, e na repressão policial quando o alvo é o sujeito negro que está pleiteando o direito à posse da terra. Em todos esses casos é importante considerar que a ação estatal não está apartada da supremacia branca como horizonte normativo que ampara o dispositivo da racialidade. Sendo o branco a linha divisória que demarca o estatuto humano, e a humanidade o lastro legítimo para a posse da terra, quanto mais branco, mais pretensão proprietário se é. A expropriação contínua das

terras dos negros, na forma de grilagem autorizada pelo deferimento da medida judicial de reintegração de posse contra os quilombolas, pela não punição dos invasores brancos e pela demora na titulação, só é possível porque está em operação uma hierarquização racial recorrente, na qual os quilombolas estão tão mais afastados da humanidade quanto mais distantes do padrão de brancura.

Violência sem refúgio: o incêndio da casa dos mais velhos de Von Bock

Antes de chegar ao local e verificar com os sentidos os restos da casa repleta de memórias, os contatos com as pessoas interlocutoras do quilombo se deram por telefone. As vozes que ouvíamos eram por vezes embargadas, noutras resignadas, e em algumas ocasiões possuíam um tom de esperança. As narrativas da situação eram atravessadas por um apelo de “alguém precisa entender o que está acontecendo aqui e explicar pro juiz. É muito grave. Estão nos expulsando do lugar onde nascemos.” Escutamos atentamente, estudamos os processos, falamos com o juiz. Porém, ainda não havíamos visto a casa queimada.

A prática de expulsão dos quilombolas e de queima de casas, absolutamente característica das violentas e desiguais disputas regionais por território, é uma realidade colonial, no dizer de Cesaire (1978), da qual não nos desembaraçaremos facilmente. Como abordaremos adiante, os grileiros praticam assédio, coação moral para assinatura de procurações que conferem plenos poderes, para assinatura de escrituras que transferem direitos possessórios sem qualquer contraprestação, falsificação de documentos, como declarações falsas perante a Receita Federal, perante a Polícia Civil, entre outras violências que são sistematicamente cometidas contra a família quilombola há muitos anos. A violência tremenda que a cena da casa queimada representava é algo que nos custa descrever. Numa necessidade de nos demorarmos diante do horror de um incêndio, de modo a não banalizarmos um crime impune, de tal magnitude e profundamente simbólico, passamos a evocar memórias. A casa incendiada era a mais antiga do Quilombo Von Bock. Fora construída pela matriarca do quilombo e pelo seu marido, Eny e José Felipe. Foi o local onde ela gestou dez filhos e deu à luz cinco. Foi a casa onde as crianças cresceram, acompanhando os passos da mãe que trabalhava em favor das famílias brancas do entorno,

lavando roupas, cozinhando, carneando animais, fazendo faxinas. A casa onde dona Eny dançava tango, e outros ritmos, a ensinar para seus filhos que a vida haveria de ser mais do que trabalhar. A casa foi onde cresceram também seus netos, e por onde recentemente transitaram seus bisnetos. Dentro da casa havia memórias familiares dos tempos do sr. Homero, pai de Eny, homem escravizado que tocava bandoneon nas festas dos brancos e que trabalhou até a morte em favor da família branca que lhe doou um pedaço de suas terras. Na casa havia documentos, lembranças, troféus de campeonatos de futebol, talheres de boa qualidade, herdados da antiga casa-grande. Havia fotografias antigas e recentes, que constituíam importantes fragmentos da memória afetiva familiar, íntima, de valor inestimável. Artefatos antigos usados na lida do campo, peles de animais cuidadosamente curadas de forma tradicional, utilizadas para fazer os arreios. Um bom forno recebido de um projeto de geração de renda. Um porta-escovas de dente feito por José, com mais de dez vagas, para as escovas de toda a família, que crescia. Objetos que possuíam memória afetiva por terem sido feitos ou pertencido aos mais velhos do quilombo. Móveis e eletrodomésticos que a família conquistou com grande sacrifício. E um teto, sob o qual se protegia mais recentemente a grande família de Liane.

Com relação à motivação dos crimes, interessa destacar que a persistência dos grileiros não reside no interesse direto pelas terras, visto que sua principal atividade econômica ocorre por meio de um supermercado na cidade. Assim, considerando que seu objetivo ultrapassa o lucro financeiro, visto que a terra na região não é valorizada, a expulsão dos “pretos” trata-se, no presente caso, de um investimento libidinal, por meio do qual os grileiros realizam o desejo de ver a família negra desterrada, amedrontada, vulnerável, implorando clemência. E então, a partir desse lugar, regozijar de seu poder de proprietário branco, ainda que à revelia da própria lei, ou, melhor seria dizer, impondo a sua própria lei, com a proteção de agentes do Estado.

Racismo institucional ou Estado antinegro?

A forma como a família quilombola historicamente é tratada nos serviços públicos na cidade, como hospitais e delegacias, também foi um tema de nossos diálogos. Com relação à mobilidade, deslocar-se para a cidade já é um evento que

envolve grande preparação. Só há um ônibus que sai da comunidade vizinha, distrito de Suspiro (a mais de 10 km do quilombo), pela manhã e retorna pela tarde. Ou seja: nenhum transporte público chega ao quilombo. A comunidade não possui meios para se deslocar, mesmo no ano de 2022. Mesmo que exista um ônibus que saia da cidade de São Gabriel e chegue até a localidade vizinha. E no trecho entre o distrito de Suspiro e o Quilombo Von Bock, de mais de 10 km, a estrada fica intransponível quando chove.

Enquanto falávamos sobre as distâncias, as dificuldades de trajeto e a vizinhança, foi referida a existência de uma boa relação com os vizinhos assentados do MST, que se situam no distrito de Suspiro:

Todo esse trajeto do [distrito de] Suspiro até a cidade pertencia a um só patrão [cerca de 40 km de estrada]. Hoje ainda bem que tem esses assentamentos do MST que são os melhores vizinhos que a gente podia ter. A gente troca a produção e se dá bem. Outro dia levei um balde de laranja pra eles e voltei com leite. Eles, quando têm algum problema com a prefeitura, trancam rua e até dormem no chão, na cidade. Fizeram isso agora lutando por escola pros filhos. Eles são muito organizados (Diário de Campo, 2022).

O silêncio ecoou por um tempo. Até que, quando se questionou se, na opinião da interlocutora, os quilombolas são menos organizados do que os assentados, ela prontamente respondeu: “Mas eles são brancos. Mesmo que sejam sem-terra, eles entram. Nós nem recebidos somos. Pra gente tudo é mais difícil, desde chegar na cidade até ser recebido por uma autoridade e conseguir fazer eles ouvirem as palavras certas” (Diário de Campo, 2022).

Nesse momento do campo se impôs uma situação paradigmática. A questão da negritude não marca apenas a relação familiar, a história de vida pregressa das famílias quilombolas de Von Bock. O sentimento de *seguir sendo escravo*, ou de conviver com a noção de que, embora o transcurso do tempo, e os avanços democráticos, *a escravidão ainda não terminou para os pretos*, considerada a diferença fundamental entre a existência negra e a existência branca, ainda que ambas partilhem de um destino muito parecido em termos concretos (habitam locais próximos, vivem no meio rural, são pobres), possui um impacto que merece atenção. Os brancos do MST são recebidos pelo Estado e, ainda que sejam desprezados, são considerados como trabalhadores livres, como produtores rurais,

à exemplo do antigo colonato branco, e talvez em condição até melhor do que a daqueles tempos. Têm seus deputados, recebem incentivos públicos, eventualmente têm terras tituladas, compõem importantes cadeias de produção e de comercialização de seus produtos. Os pretos de Von Bock não têm transporte para chegar à cidade. Não têm água. Não são recebidos pelo prefeito. Não têm condições de se mobilizar por direitos perante o Estado, porque se mobilizam diariamente para sobreviver. Trabalham em estâncias longínquas, sofrem violência em seus locais de trabalho, e não seriam bem-vistos pelos patrões acaso fizessem “baderna” perante a prefeitura. E provavelmente seriam reprimidos violentamente pela polícia. Nessa linha,

o escravizado não é um cidadão nem um trabalhador livre. Estando excluído da narrativa “Nós, o povo”, que é o elo entre o indivíduo moderno e o Estado. [...] As práticas cotidianas do escravizado ocorrem na lacuna do político, na ausência dos direitos do homem ou do indivíduo senhor de si, e talvez até mesmo sem constituir uma “pessoa”, no sentido usual do termo (Hartman, 1997, p. 65, tradução nossa).

Assim, uma das premissas do afropessimismo, a de que existe, na sociedade, uma divisão estrutural que posiciona as (não) pessoas negras num lugar de não humanidade, materializa-se no caso em análise. Por outro lado, é uma aquisição fundamental da antropologia, desde Mauss, que pessoas são construções coletivas variáveis conforme os coletivos e que, pelas práticas corporais que lhe são constitutivas, emergem numa teia relacional. Estruturalmente posicionado como escravo, o negro emerge para a sociedade civil em estado de isolamento genealógico, o que significa que não importa que tenha irmão, irmã ou mãe ou pai, o que importa é que o paradigma não reconhece sua capacidade de relationalidade. Marcada pela não relationalidade, a (não) pessoa negra se reconstitui num submundo de modo não reconhecível pela sociedade civil mesmo se, em seus coletivos, os negros vivam entre si em um mundo de eus e outros e estabeleçam relações extra-humanas que configuram modalidades alternativas de se fazer pessoas. É nas tentativas de relações com os brancos que a não relationalidade ocorre numa série de modalidades de se lidar com corpos esvaziados em pessoalidade, portanto reduzidos a carne modulável. A violência antinegra é a forma predominante de mediação entre a carne negra e pessoas brancas, e pela

violência os corpos negros são infinitamente moduláveis entre a animalidade e a super-humanidade, sob uma instabilidade ontológica que impede a estabilização do reconhecimento na humanidade (Jackson, 2020).

O processo administrativo de titulação da área quilombola de Von Bock tramita perante o Incra desde 2013, muito embora a ocupação quilombola date pelo menos de 1950, conforme os documentos existentes. Os grileiros são lindeiros que chegaram ao território no ano de 2011, e desde então assediam a família quilombola no sentido de pressionar que venda a área por valores absolutamente inferiores aos de mercado. São publicamente vinculados ao Partido Progressista na cidade de São Gabriel e donos de supermercados na região.

Para evidenciar a forma pela qual a seletividade racial do Estado opera em diferentes dimensões para impedir os direitos da comunidade, citamos alguns exemplos. Os grileiros forçaram o patriarca quilombola a assinar procuração lhes conferindo amplos poderes, por meio da qual ajuizaram ação de usucapião em seu próprio nome e em nome do patriarca. Coagiram uma senhora negra não quilombola a firmar escritura que transmitia direitos possessórios sem qualquer contraprestação financeira, o que, além da coação, configura estelionato (ato de vender o que não lhe pertence, por exemplo). A rigor, os funcionários dos tabelionatos possuem fé pública nos seus atos. Porém, não exigiram, no caso, sequer um recibo como comprovação da legalidade do ato de transmissão dos direitos sobre uma grande área. De posse da procuração que conferia amplos poderes aos grileiros, firmada a rogo por um senhor negro e analfabeto, e de uma escritura de compra e venda celebrada com uma senhora que não era proprietária da área, os grileiros ingressam com ação de usucapião, se declarando posseiros da área quilombola. Anexam aos autos declarações falsas emitidas perante a Receita Federal e boletins de ocorrência registrados que se referem aos quilombolas como invasores da área. Quando o Incra é citado para informar se a área de fato se trata de um quilombo, ainda que exista um processo administrativo iniciado em 2013, a autarquia, em 2014, manifesta desinteresse na causa. A Defensoria Pública, que representa alguns membros da família quilombola, silencia perante a manifestação do Incra. Também o Ministério Público nada tem a dizer.

O processo prossegue sem que aconteça qualquer diligência no local. Sem que sejam ouvidas as pessoas que discordam da transferência da posse da área do quilombo em favor dos grileiros. Com o passar do tempo, uma ação de

reintegração de posse é ajuizada para expulsar de forma sumária os quilombolas do território usucapiendo. E, diferentemente do processo administrativo que tramita perante o Incra, que se arrasta desde 2013 sem qualquer movimento, a ação movida pelos grileiros é levada a cabo em poucos dias, com a efetiva expulsão dos quilombolas de seu território. E, pela primeira vez, um representante do Estado se faz presente: o oficial de Justiça, acompanhado de força policial, vai ao local intimar a família para que desocupe a área imediatamente, sob pena de prisão. A família se retira em desespero, sem refúgio. Na noite, a casa mais antiga do quilombo é então incendiada, como narrado. Até o presente momento nenhuma investigação efetiva é realizada pela Polícia Civil em torno do incêndio.

Depois do despejo, a família contactou representantes do Iacoreq e obteve assessoria jurídica, de modo que sua versão dos fatos chegou, ainda que de forma tardia, ao juízo. Cerca de três meses depois a decisão foi reavaliada, e os grileiros foram acusados, pelo próprio juízo, de estarem praticando litigância de má-fé. O processo de reintegração de posse passou a tramitar na Justiça Federal, ante o reconhecimento de que se tratava de território quilombola. A família pôde retornar ao local, onde há ainda uma casa de alvenaria (no mês de fevereiro de 2022). No momento em que foi feita a etnografia, a família se dividia entre uma casa pequena situada no território e as casas de seus patrões, em localidades vizinhas.

Falando sobre uma cidade como São Gabriel, conhecida como “terra dos marrechaís”, podemos afirmar que o conservadorismo condiciona de forma substancial as vidas negras quilombolas que (re)existem na região. Porém, não se pode tomar aquela realidade de forma isolada. Assim como em todo o Brasil, estar em espaços de poder significa ser não negro. E o que é ainda mais perverso: utilizar os serviços públicos e acessar direitos mais elementares também se trata, como no caso em análise, de um privilégio não negro no Brasil (Vargas, 2017). Nesses casos é possível ver como o dispositivo de racialidade opera, por meio da atualização do contrato racial sempre que a interpelação ao Estado para garantia dos direitos de cidadania se dá de forma eficiente para os brancos e não se dá para os negros.

Há, porém, uma transição importante a ser feita aqui, do lugar do não acesso aos direitos, que se confunde com negligência ou omissão que é destinada pelo Estado à população negra, o que seria o dispositivo de racialidade cumprindo sua função – uma estratégia da branquitude de manutenção do status quo enquanto

raça que se pretende superior –, ao lugar da necessidade de “colocar os pretos em seu devido lugar”, como investimento libidinal, na forma de violência gratuita e ontológica, que atende a uma dimensão de gozo e regozijo (Wilderson III, 2003), para além de uma função. Dessa forma, a chamada violência estrutural/institucional, nessa análise, transita entre a negligência (a exemplo da atitude da equipe médica ao não examinar uma senhora negra, a matriarca do quilombo, que chega ao hospital com crise álgica e vai a óbito por atraso na intervenção cirúrgica no apêndice) e o sadismo (a exemplo do incêndio criminoso que não é passível de investigação, posterior ao ato de despejo da família negra por um oficial de Justiça). O dispositivo da racialidade combinado com o investimento libidinal são categorias que operam de forma eficiente na constante demarcação da linha divisória entre humanos e não humanos, sustentando a permanência da branquitude como parâmetro de normalidade para definição de quem tem legitimidade para ter direitos fundamentais, dentre eles o título da terra.

E é nesse aspecto da branquitude do Estado que se inscrevem as seletividades raciais, que se manifestam também no Poder Judiciário, por exemplo, a convalidar as práticas de grilagem, de roubos de terras contra os quilombolas em decisões judiciais. Atitudes que, do lado de fora do território negro, são consideradas como ilícitas e moralmente condenáveis, tais como coação moral, falsificação ideológica, crime de ameaça, assédio moral, injúria, do lado de dentro do território negro passam a figurar como válidas, aceitáveis, impunes. Sendo executados por agentes civis e brancos, trata-se de atos legítimos, a serem convalidados pelo Judiciário. É justamente a rede que se estabelece exercendo uma função estratégica dominante (Foucault, 1979).

Nessa senda, Giorgio Agamben (2015, p. 44), ao articular noções sobre a situação jurídica dos campos de concentração, lança mão de um raciocínio que contribui para a presente reflexão sobre dispositivos políticos e procedimentos jurídicos que legitimam o horror:

A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto, e sobretudo mais útil, seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato

não parecesse mais como um delito. Se isso é verdade, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção [...] teremos que admitir que nos encontramos virtualmente na presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independente da entidade dos crimes que são cometidos ali, e qualquer que seja sua denominação e topografia específica.

Ou seja, para além de nos impressionarmos com o horror convalidado, quando não praticado pelo próprio Estado, em um exercício de um regime de exceção no qual nos encontramos todas as vezes em que é criada uma estrutura análoga, onde, no dizer de Achille Mbembe (2018), o exercício do poder ocorre às margens da lei, importa investigar a orientação dos procedimentos mobilizados com essa finalidade. Em uma leitura do caso concreto, notadamente marcado por uma série de violações de direitos com viés antinegro, é o corte racial que marca a orientação das seletividades que permitem que a grilagem, as ameaças de morte e o incêndio de uma casa ocorram com a proteção do Estado, mesmo que fora da lei.

A dominação colonial, onde quer que ela ocorra, pode ser definida como um estado de exceção quando se trata da condição dos colonizados, sejam eles os escravizados do passado ou os do presente. É nesse registro, em que forças antinegras se articulam e se encobrem nos seus excessos normalizados por procedimentos jurídicos e administrativos, que se conforma um estado de exceção, que expõe e vulnerabiliza corpos negros. E, sendo negros, não causam comoção pública. É nesse lugar que se “torna impossível para os negros discernir onde termina a violência do Estado e onde começa a violência do seu vizinho branco” (Wilderson III, 2020, p. 162). É como se os brancos possuíssem uma espécie de presunção de legitimidade perante o Estado em relação aos negros, presumidamente sem-terra, provavelmente criminosos, até que se prove o contrário. Sempre em estado de suspeição quando se trata de seu direito à posse legítima da terra, não obstante sua territorialização centenária e renitente nesse espaço.

Ainda que o pertencimento à terra do quilombo seja um aspecto central a ser considerado, a estratégia quilombola de luta e de permanência no território, que se reinventa e que permanece ao longo de séculos como meio de sobrevivência, é atravessada, como dito, por forças desagregadoras oriundas tanto de indivíduos particulares, como os grileiros, quanto do próprio Estado e, não raro, de uma associação de ambos os segmentos (Rubert, 2007), de modo que tal fenômeno não é uma exclusividade de Von Bock.

A lógica da grilagem cometida em território quilombola, com o objetivo de expulsar pessoas negras de suas terras originárias – local onde gerações negras se sucederam –, para além do delito em si de apropriação indevida de terras, pode ser bem compreendida a partir da formulação elaborada por Ubirajara Toledo, em uma das reuniões junto ao Iacoreq em 2021, de que “negros ainda são vistos como propriedade, jamais como proprietários”. São objetos e, enquanto objetos, não podem possuir terras. Negros, na visão antinegra, não possuem o direito à terra, porque não possuem o direito à vida. E, acaso constituam um obstáculo para o avanço da ganância do grileiro, de forma muito rápida e simplificada, o grileiro, em um empenho libidinal e amparado pela seletividade racial do Estado, pode eliminar o obstáculo e se recolocar em seu lugar de poder. Foi exatamente o que ocorreu em dezembro de 2021 em Von Bock.

Conclusões

O processo de grilagem e de violência antinegra direcionada à comunidade do Quilombo Von Bock, amparado por uma atuação racialmente seletiva do Estado, que atualiza e põe em operação os termos do contrato racial na política fundiária, não pode ser entendido se não consideramos a permanência da escravidão nos dias atuais. Escravidão habitada como exclusão da sociedade civil, dos direitos reservados aos humanos, como renitente violência gratuita e ontológica, que é tanto investimento libidinal quanto exercício de uma função estratégica de normalização da supremacia branca, consoante ao dispositivo de racialidade. Encarar a escravização como um aspecto que diz respeito apenas à dimensão do trabalho, como faz a lei, é outra forma de reificar as pessoas negras implicadas nessa mesma escravização. É um meio ilusório e tacanho de lhe encarar apenas essa face, a face de trabalhador, como se fosse de fato possível olhar nos olhos de uma pessoa e só ver, nela, o trabalho que desempenha. É como se, ao identificarmos a violência da escravização, apenas refletíssemos sobre o não cumprimento de direitos trabalhistas, ignorando todas as demais cicatrizes, as complexas dimensões implicadas. Seria como ignorar que pessoas em situação de escravização têm vidas complexas, amores, sonhos, desejos, espiritualidade, gostos, histórias, preferências, intimidade, peculiaridades; dimensões que se perdem pelos caminhos da reificação. Talvez a nossa dificuldade em assumir a

persistência da escravização, em seus aspectos (anti)éticos paradigmáticos, reside no fato de que a escravização possui conexões com os próprios privilégios brancos atuais. Sustentar a profundidade de tais afirmações impõe aquilo que Fanon (1968) poderia chamar de rasgo na infraestrutura psíquica de nossos padrões acadêmicos. É nesse sentido que encaramos o desafio até aqui, em razão de o afropessimismo se constituir em uma ferramenta cujo impacto é condizente com a profundidade dos absurdos testemunhados em Von Bock, mas que não se restringem àquele lugar.

A escravização negra, muito embora se trate de um elemento central mesmo no capitalismo tardio, além das repercussões na economia monetária, implica a economia libidinal, produzindo campos de satisfação para quem dela se apropria e que, assim, constitui-se enquanto sujeito, enquanto humano; amparando-se, enquanto branco e, portanto, superior, em relação à negritude. São os dispositivos de racialidade que fundam a presunção do Outro negro, que, através de tais práticas, é tornado um destituído de vitalidade, de criatividade, de liberdade, para afirmar a existência do eu branco, pleno de si.

E, assim como a branquitude se elabora através da subjugação do Outro negro por meio dos dispositivos de racialidade, é possível afirmar que o próprio Estado brasileiro, branco desde a sua essência colonial, se elabora através da antinegritude, desenvolvendo seus aparatos com base no que Denise Ferreira da Silva chama de autopreservação, implicada necessariamente na subjugação racial. De acordo com a autora, “perante o sujeito negro, significado em corpos e territórios, a separação entre os mandatos de proteção e de punição do Estado cai por terra, pois, nesse caso, a administração da justiça (julgamento) e a aplicação da lei (punição) se convergem na força de autopreservação do Estado” (Ferreira da Silva, 2014, p. 70).

E, se entendermos que os povos escravizados no Brasil, que jamais acessaram políticas estruturais de reparação histórica, passam a representar uma efetiva ameaça ao poder instituído, seja em razão da magnitude de suas populações, seja em razão da revolta que a subjugação inspira, de fato podemos afirmar que o Estado brasileiro, branco em essência, que mobiliza seletividades raciais implicadas na sua autopreservação ao operar na reprodução cotidiana da distinção entre o normal (forma branca de ocupar a terra) e o desvio (Outro negro), se trata, por decorrência, de um Estado antinegro.

Referências

- AGAMBEN, G. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.
- ANJOS, J. C. Etnia, raça e saúde: sob uma perspectiva nominalista. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. *Etnicidade na América Latina*: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004. p. 97-119.
- ANJOS, J. C. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, J. C. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, [s. l.], v. 26, n. 3, p. 507-522, dez. 2019.
- BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CESAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA DA SILVA, D. Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 67-117, jan./jun. 2014.
- FERREIRA DA SILVA, D. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política: Living Commons, 2019.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HARTMAN, S. *Scenes of subject: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press, 1997.
- HARTMAN, S. Vênus em dois atos: dossiê crise, feminismo e comunicação. *Revista Eco Pós*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.
- JACKSON, Z. I. *Becoming human: matter and meaning in an antiblack world*. New York: New York University Press, 2020.

- MARTINS, J. de S. *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2018.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.
- MILLS, C. W. *O contrato racial*: edição comemorativa de 25 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- PATERNIANI, S. Z. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 31, n. 91, e319109, 2016.
- PENNA, C. O agro é branco? Seletividade racial e política fundiária no Brasil. *Estudos Sociedade e Agricultura*, [s. l.], v. 30, e2230214, 2022.
- RUBERT, R. A. Comunidades remanescentes de quilombos: alguns desafios ao olhar antropológico. *Lepaarq*, Pelotas, v. 4, n. 7/8, p. 37-70, jan./dez. 2007.
- SERRA, L.; SCHUCMAN, L. Branquitude e progresso: a Liga Paulista de Higiene Mental e os discursos paulistanos na contemporaneidade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 288-311, 2012.
- VARGAS, J. H. C. Por uma mudança de paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 83-105, jul./dez. 2017.
- WILDERSON III, F. B. Gramsci's Black Marx: whither the slave in civil society? *Social Identities*, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 225-240, 2003.
- WILDERSON III, F. B. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia, 2020.

Recebido: 26/01/2024 Aceito: 15/11/2024 | Received: 1/26/2024 Accepted: 11/15/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“A la noche yo sueño, le sueño a ese bufeo”: relaciones entre humanos y no humanos a través de los territorios oníricos del pueblo indígena Kukama (Perú)

**“At night I dream, I dream with that dolphin”:
relationships between humans and non humans
through the oneiric territories of the Kukama
indigenous people (Peru)**

Miguel Angulo-Giraldo^I

<https://orcid.org/0000-0002-5350-9228>

angulo.runa@gmail.com

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy^{II}

<https://orcid.org/0000-0001-7811-2190>

atettamanzy@terra.com.br

^I Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doctorando en Letras (becario OEA/CAPES)

^{II} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumen

Para el pueblo indígena Kukama (Perú), perteneciente a la familia tupí-guaraní, una variedad de agentes, tanto humanos como no humanos, conforman un territorio relacional y afectivo en el que las interconexiones entre estas “gentes” se producen de manera continua en sus diversos universos. El propósito de este estudio es presentar un acercamiento a los territorios-gentes que se perfilan en las narrativas sobre los sueños de las mujeres Kukama. El análisis se basa en tres entrevistas realizadas a mujeres que se autoidentificaron como miembros del pueblo indígena Kukama en el puerto indígena de Nauta (Loreto, Perú), en octubre de 2023. Los principales resultados resaltan la existencia de una sociabilidad extendida que posibilita las relaciones y afectaciones entre humanos y no humanos en diversas localizaciones terrestres, acuáticas y oníricas que conforman los territorios-gentes de los Kukama. Además, se discuten los impactos sociales que las visiones nocturnas tienen en la vida diaria de las personas y en las familias de quienes sueñan.

Palabras clave: sueños; territorios; pueblos indígenas; Kukama.

Abstract

For the Kukama indigenous community of Peru, affiliated with the Tupi-Guaraní lineage, a multitude of actors, encompassing both human and non human entities, constitute a relational and emotive domain wherein the ongoing interplay among these “peoples” unfolds across diverse realms. This study seeks to delineate an analytical framework concerning the territories-communities depicted within the narratives recounting the dreams of Kukama women. Grounded in three interviews conducted with women identifying themselves as members of the Kukama indigenous populace at the indigenous hub of Nauta (Loreto, Peru), during October 2023. The analysis elucidates the presence of an expansive sociability facilitating connections and influences between human and non human elements across various terrestrial, aquatic, and dreamlike settings comprising the Kukama territories-communities. Moreover, the study deliberates upon the societal ramifications engendered by nocturnal visions upon individuals’ everyday existence and upon the kinship structures of dreamers.

Keywords: dreams; territories; indigenous peoples; Kukama.

Introducción¹

Los pueblos indígenas constituyen el 6% de la población global y, en el contexto de América Latina y el Caribe, comprenden el 5.8% de los residentes, distribuidos entre 522 grupos étnicos (Gutiérrez, 2022). En el ámbito peruano, hay 55 pueblos indígenas con un plurilingüismo de 47 idiomas, destacando Loreto con 35 lenguas pertenecientes a 9 familias lingüísticas (Vallejos, 2014).

Respecto a la temática indígena, una de los tópicos que mayor profusión ha tomado en el siglo XXI son los territorios de los pueblos originarios, tanto desde una vertiente relacionada a los procesos de lucha por la defensa territorial y la autonomía, como a los proyectos de desarrollo, las actividades extractivas en el espacio amazónico, sus identidades y los conflictos que forman parte de su cotidianidad (Svampa, 2020; Ulfe; Trinidad, 2017).

En los territorios indígenas, se viven procesos sociales, culturales, naturales e históricos, generando nuevas experiencias y reconstruyendo identidades colectivas (Calin, 2000; Di Méo, 2002). Así, las personas habitan y participan de los territorios de forma “activa, práctica y perceptiva” (Ingold, 1993, p. 120), de forma que puedan adquirir las habilidades necesarias para percibir todos los elementos que dan forma al espacio. La experiencia cotidiana por la que se transita y vive el espacio se transforma en un aprendizaje, es decir, es “una ontología del morar” (Gómez, 2008, p. 380).

Vale recordar que las influencias e interacciones ontológicas en los territorios consideran las relaciones entre la naturaleza y la cultura, las cuales difieren en estos contextos de las observadas en otros grupos culturales. De acuerdo con Gala (2019, p. 57), diversas sociedades de cazadores-recolectores y horticultores consideran que tanto los elementos naturales como los seres humanos forman parte integral de su territorio, el mismo que está compuesto por un “denso tejido social y cognitivo, constituido por todas las relaciones entre humanos y no humanos (animales, plantas, antepasados, espíritus de los muertos, espíritus tutelares, dueños o espíritus de los animales y las plantas, etc.)”.

1 El presente trabajo fue realizado con apoyo de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior (CAPES) – código de financiamiento 001. Agradecemos al pueblo de Nauta (Loreto, Perú), así como a Radio Ucamara, a Leonardo Tello Imaina y al pueblo indígena Kukama.

En este escenario, uno de los grupos indígenas que ha adquirido una mayor relevancia es el pueblo indígena Kukama, especialmente a raíz de los impactos ocasionados por derrames de petróleo en su territorio durante la última década (Grados; Pacheco, 2016; Llerena; Coello, 2019), así como por las acciones emprendidas por ellos mismos, con un llamado al mundo para proteger los ríos, los animales y las vidas tanto humanas como no humanas.

La literatura científica se ha acercado a los Kukama desde diferentes perspectivas: desde la lingüística se construyó una gramática que puede ser útil para la enseñanza y revitalización de la lengua (Vallejos, 2016, 2018); desde las teorías de la geografía crítica, el territorio indígena ha sido debatido a partir de sus propias cosmologías, las afectaciones en los paisajes (derrames de petróleo) y en los diferentes espacios (Campanera, 2018; Farias, 2023; Huamán, 2022; Grados; Pacheco, 2016; Moreira; Ramírez, 2019; Rivas-Ruiz, 2022); mientras la antropología abordó sus prácticas culturales (Álvarez, 2014; Berjón; Cadenas, 2009, 2014; Rivas-Ruiz, 2022, 2023), así como las teorías de la comunicación y la cultura indagaron sobre los procesos comunicativos desde Radio Ucamara y el trabajo realizado con sus informes (Angulo-Giraldo, 2022; Angulo-Giraldo; Guanipa Ramírez, 2022; Cabel, 2022; Calderón, 2020); finalmente, recientes estudios abordaron los problemas de salud y los efectos de la pandemia (Campanera, 2022; Fernandes, 2022; Ulfe; Vergara, 2021; Vergara Rodríguez, 2021).

Si bien los territorios Kukama han sido estudiados por la comunidad científica, no ha tenido tanta atención el abordaje de estos a partir de los eventos oníricos, un espacio alterno desde el cual es también posible pensar la forma en la que se habita el mundo. El momento del sueño se destaca como un tiempo-espacio donde las fronteras físicas y las interacciones sociales son más amplias que en el mundo diurno, de forma que, a través de una sociabilidad extendida, cada sueño se transforma en una forma de transitar los diversos caminos.

A partir de lo expuesto, el objetivo de esta investigación es reconocer las características que mantienen los territorios y las relaciones entre humanos y no humanos en los sueños del pueblo indígena Kukama de Nauta.

Abordaje teórico

Territorios

Los grupos humanos se apropian del lugar, reterritorializando los espacios materiales y generando nuevas experiencias desde los sujetos que forman parte de ese colectivo. En este proceso, la apropiación del espacio puede darse a través de, al menos, dos dimensiones: la dimensión material (actividades productivas, entre otras) y la dimensión simbólica –“mitos y representaciones rituales” (Santos-Granero, 2006, p. 101).

Por tanto, diversos lugares adquieren significado a través de un conjunto de rituales que varían conforme cada pueblo indígena o grupo étnico que entrelaza los orígenes de la vida con la continuidad de lo cotidiano (Santos-Granero, 2006). En este sentido, si bien los grupos colectivos han territorializado históricamente sus espacios, persisten en el cotidiano múltiples conocimientos que están siendo inscritos en ellos al “recontar las historias, nombrar los seres, cantarles, recurrir a ellos para interactuar de forma más o menos cotidiana, restituír y actualiza aquella historia” (Gómez, 2020, p. 14).

Relaciones entre humanos y no humanos

Consideramos central entender las relaciones entre humanos y no humanos a partir de lo expresado por Descola (2004, p. 26) al respecto de las cosmologías amazónicas, las cuales representan complejas “transposiciones simbólicas de las propiedades objetivas de un entorno específico” que conforman adaptaciones de las poblaciones a un medio ecológico diverso y complejo en las cuales se entremezclan humanos y no humanos. Dado que no siempre se pueden asignar identidades estables a los componentes vivos del entorno, las identidades se establecen como relaciones, no como puntos estáticos, lo que significa que están sujetas a mutaciones o metamorfosis (Descola, 2004).

A partir de las cosmologías amazónicas, las relaciones entre humanos y no humanos pasarían a ser parte de una amplia red de afectaciones e interacciones constantes que acontecen en diversos lugares y territorios que las poblaciones habitan y vivencian en el cotidiano, lo cual incluye los sueños, como será explicado en la siguiente sección.

Para este estudio, complementaremos la idea de los territorios donde se relacionan estos diversos agentes a través del vocablo: territorios-gentes. La palabra “gentes” se utiliza aquí para referir tanto a humanos como a no humanos, a aquellos que tienen la posibilidad de ser agentes, de actuar, sentir y vivir interactuando constantemente en los mundos Kukama. “Gentes” representaría entonces un “nosotros inclusivo” (Berjón; Cadenas, 2009, p. 433).

La palabra “gentes” también es utilizada por Leonardo Tello, intelectual indígena Kukama, quien se identifica a sí mismo como parte de este colectivo. Tello (2014, p. 39) reflexiona sobre la frase presente en muchos mitos de los Kukama que indica “antes, cuando los animales eran gente”, una expresión que hace referencia al tiempo mítico de los relatos en el cual no existían diferencias entre humanos y no humanos. Según este:

Existen tres modalidades de ‘ser gente’: las personas son gente; los animales de la selva son gente; los espíritus son gente. La interconexión entre personas, animales y espíritus se fundamenta en el hecho de ser todos ‘gentes’ (Tello, 2014, p. 40).

Ahora bien, si consideramos que las gentes hacen parte de un *continuum* cosmológico Kukama, en este trabajo intentamos vincular todo estado o acción de estas a un lugar, es decir, todas las gentes que aparecen en las narrativas actúan desde un determinado espacio sobre el mundo, de manera que sus acciones ocurren siempre en territorios específicos. Las gentes que habitan lugares y conviven en el universo Kukama lo hacen siempre en territorios, siendo entonces posible pensar en la existencia de territorios-gentes.

La onírica Kukama

Los estudios sobre los sueños han sido abordados por diversas áreas del conocimiento, tales como la antropología cultural, la lingüística, la sociología, la historia y el psicoanálisis, constituyendo un conjunto documental relevante para la comprensión de diferentes grupos humanos (Graham, 2001; Passiani; Santos; Moraes, 2024; Tedlock, 1991).

La antropología ha demostrado en diversas investigaciones que los sueños forman parte de una dimensión cultural que se entrecruza con aspectos sociales, religiosos, políticos, entre otros. Para la antropología sudamericana,

los sueños representan una forma privilegiada de comunicación entre humanos y seres no humanos (Canal; Pitarch Ramón, 2017; Kohn, 2016; Perrin, 1990). Además, son considerados como “lugares de la verdad” (Rodrigues, 2020, p. 172), espacios de memoria colectiva que unen tanto la tradición como la proyección a futuro de nuevos mundos, fuentes de conocimiento, vehículos del poder chamánico y una vía de adquisición de poder en el ámbito no humano (Kracke, 1990; Peluso, 2004). De esta manera, a través del sueño se adquieren conocimientos en prácticas rituales y ceremoniales, técnicas de curación, se adjudican nombres, se toman decisiones políticas, entre otras actividades (Spaulding, 1981).

En el caso específico del pueblo indígena Kukama, la experiencia onírica puede ser entendida como acontecimientos “espacio-tiempo-ontológicos” en los cuales tanto humanos como no humanos interaccionan de forma constante y cotidiana (Angulo-Giraldo, 2024). Siendo así, cada sueño remite a, por un lado, relaciones de contacto con los miembros de la familia extendida, –esencialmente abuelos y padres–; y por otro, intercambios con los espíritus de animales y plantas. Por todo ello, una forma de entender algunos sueños Kukama es ver en estos “alertas, premoniciones y avisos que muestran las relaciones de cuidado, apoyo y guía que aquellos parientes fallecidos o desaparecidos desean mantener con aquellos que aún viven en la tierra” (Angulo-Giraldo, 2023, p. 103).

Pueblo indígena Kukama

Los Kukama son un pueblo indígena tupi-guaraní localizado en la Amazonía sudamericana, específicamente en los países de Perú, Brasil y Colombia; teniendo más habitantes en el primero. Históricamente, migraron desde el nordeste brasileiro entre los siglos IX y X hasta los ríos Ucayali, Puinahua y Marañón en el actual territorio peruano (Rivas-Ruiz, 2003). El relato de Juan Salinas de Loyola en 1557 los ubica en las inmediaciones del río Ucayali (Perú) (Giraldo, 2019).

En la actualidad, la mayoría de los Kukama se establecen en las áreas de menor altitud a lo largo de los ríos Huallaga, Marañón, Ucayali y Amazonas, ocupando territorios que abarcan diversas provincias de las regiones de Loreto

y Ucayali, en Perú. Estas localidades comprenden áreas de Loreto, Requena, Ramón Castilla, Maynas y Alto Amazonas en la región de Loreto, así como algunas comunidades adicionales en la región de Ucayali (Rivas-Ruiz, 2023; Vallejos, 2014). En la contemporaneidad, según el Ministerio de Cultura del Perú (Perú, 2022), los Kukama son identificados como Kukama-Kukamiria y se estima que cuentan con aproximadamente 37,053 personas.

Para esta investigación es clave considerar específicamente la ciudad de Nauta, un puerto indígena con una población de 20 058 personas aproximadamente (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2017). Fundada en 1830 por un cacique Kukama de nombre Manuel Pacaya, quien estuvo acompañado de un grupo de indígenas de este colectivo. Muchos de los habitantes de Nauta son personas que se autoidentifican como pertenecientes a este colectivo indígena, cuya lengua materna es esta misma; no obstante, habitan esta ciudad con otros grupos étnicos como mestizos, blancos, quechuas, entre otros.

Metodología

Para esta investigación la aproximación a las narrativas cosmológicas del pueblo indígena Kukama de Perú sigue la metodología propuesta por Hernández Morales (2019, p. 49), en específico, se propone una “etnografía dialógica”, la misma que busca valorizar el trabajo de campo colaborativo en el cual se reconoce una polifonía de voces. Esta se materializó en entrevistas de formato abierto realizado en el distrito de Nauta, provincia de Nauta, departamento de Loreto (Perú) en el mes de octubre de 2023. Las personas con las cuales se conversó fueron tres mujeres mayores de cincuenta años, quienes expresaron su autoidentificación como pertenecientes al pueblo indígena Kukama o cuyos padres hablaban la lengua del mismo nombre. Se decidió anonimizar su identidad para este texto, por lo que se colocó un código a cada entrevista (A1, A2 y A3).

El contacto con ellas se realizó a través de la oficina del área de Seguridad Ciudadana de la Municipalidad Distrital de Nauta, quien facilitó los contactos con las dirigentes vecinales de la región. A través de ello, se conversó telefónicamente con cada persona y posteriormente se les visitó en sus casas para poder conversar durante un tiempo aproximado de 2 horas en cada caso.

Cada entrevistada fue grabada y luego procesadas en el software NVivo versión 1.7.1 para realizar un análisis de contenidos etnográficos; de manera que la perspectiva etnográfica puede ayudar a delinear diferentes patrones de acciones en las narrativas sobre sueños. Siendo los documentos digitalizados los elementos principales de este estudio, se considera importante delinear categorías específicas en estos que permitan percibir “[...] las situaciones, escenarios, estilos, imágenes, significados y matices [...]” (Altheide; Schneider, 2012, p. 28)² que merecen atención.

Vale destacar que este estudio toma como referencia la investigación de Gómez (2008, p. 384), quien en su estudio con las mujeres Toba (qom) percibe que, más allá de la conceptualización explícita sobre el territorio, la riqueza del concepto radica en la experiencia, en la forma “cómo se encarnaban esas categorías en la acción, por medio de una relación entre el cuerpo, los saberes femeninos y las nociones sobre el territorio”. En ese sentido, nos aproximamos a los territorios soñados y las relaciones en estos justamente a partir de los relatos sobre sueños que las mujeres Kukama de Nauta (Loreto, Perú) narraron cuando contaban sobre sus vivencias cotidianas y sus propias historias de vida.

Resultados

En total se recopilieron aproximadamente 10 sueños contados por las 3 mujeres entrevistadas. Es importante destacar que los relatos sobre los eventos oníricos no solo refieren el momento cuando la persona está dormida, sino que en algunos se interrelaciona con un conjunto de acontecimientos del cotidiano que la persona vive. De esta forma, la narración incluye tanto el tiempo diurno como el nocturno.

Al escuchar los relatos y desgravarlos se construyeron un conjunto de 8 categorías:

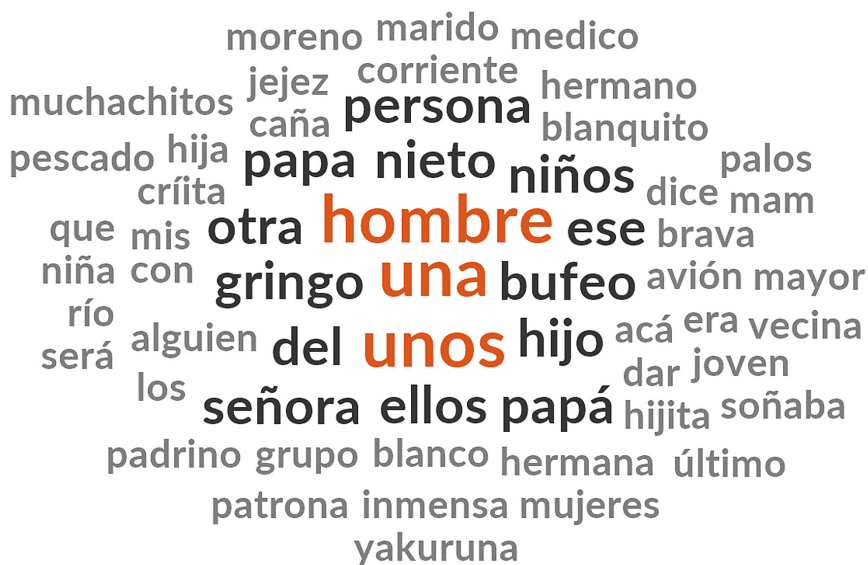
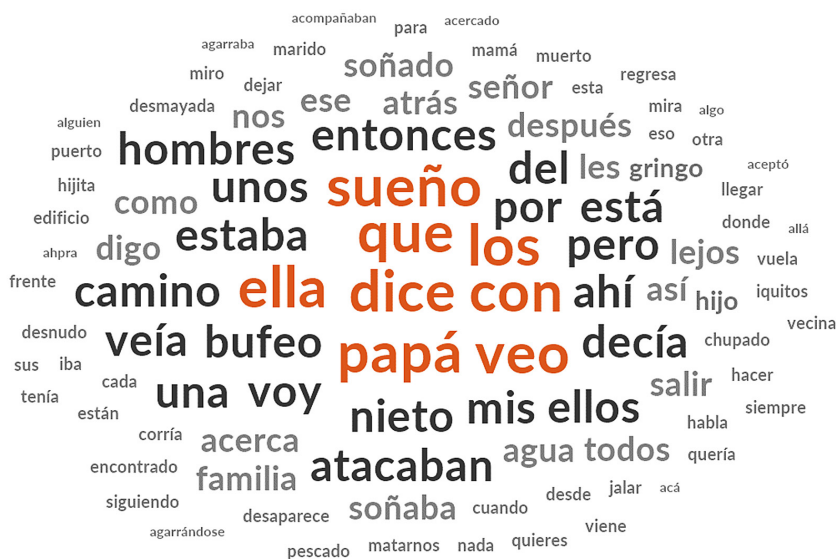
2 Del original: “the situations, settings, styles, images, meanings, and nuances”.

- Las acciones, entendidas como los acontecimientos que ocurren durante el sueño o relacionados a un momento previo o posterior a este y que está relacionado.
- Los agentes, es decir, tanto humanos como no humanos que realizan acciones.
- Los lugares, o sea, los espacios materiales en donde ocurren las relaciones entre agentes y, por tanto, las acciones.
- El contexto, visto como la información que permite comprender la narración en sí misma.
- Los diálogos, que pasan a ser las palabras explícitas tanto de la soñadora como de los otros agentes que hablan en el relato.
- Las emociones, que son las reacciones emotivas explícitas expresadas en el relato
- Impacto social, un tipo de acciones sociales que ocurrieron cuando la persona estaba despierta y que fueron consecuencias directas o indirectas del sueño de la mujer.
- Interpretaciones, que son las formas de comprender el relato onírico según la propia versión de la soñadora.

Por un tema de organicidad, en este texto vamos a reclasificar estas 8 categorías en 3: las 6 primeras hacen parte de las narrativas sobre el territorio –que involucra actores humanos y no humanos que realizan acciones (incluyendo diálogos y reacciones emocionales) en determinados lugares que aparecen principalmente en las narraciones sobre los sueños–; seguidos del impacto social y, finalmente, las interpretaciones sobre los acontecimientos oníricos.

Interacciones entre humanos y no humanos en lugares soñados

A continuación, podemos visualizar de forma gráfica las nubes de palabras que fueron presentadas en relación con: las acciones (figura 1), los agentes (figura 2), los lugares (figura 3) y las emociones (figura 4).



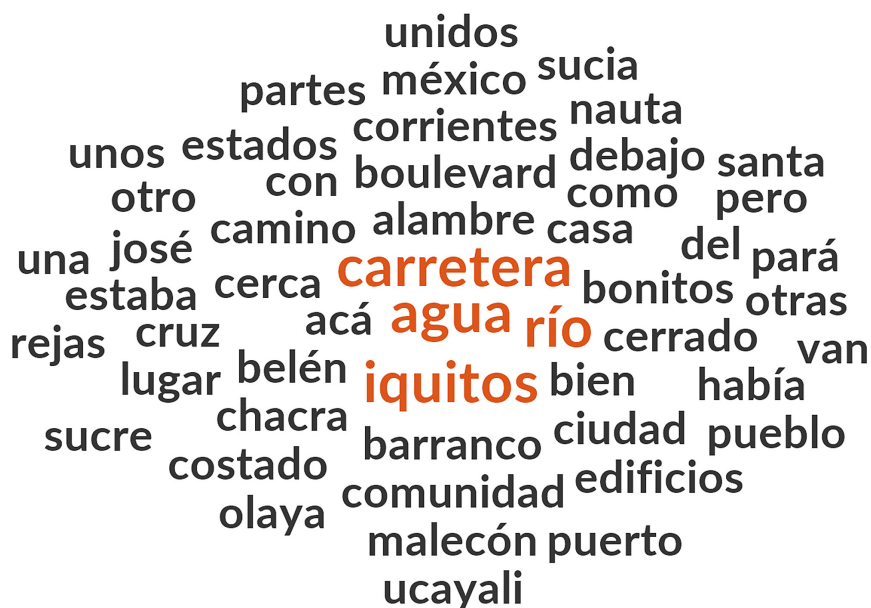


Figura 3. Nube de palabras: los lugares. Fuente: elaboración propia.

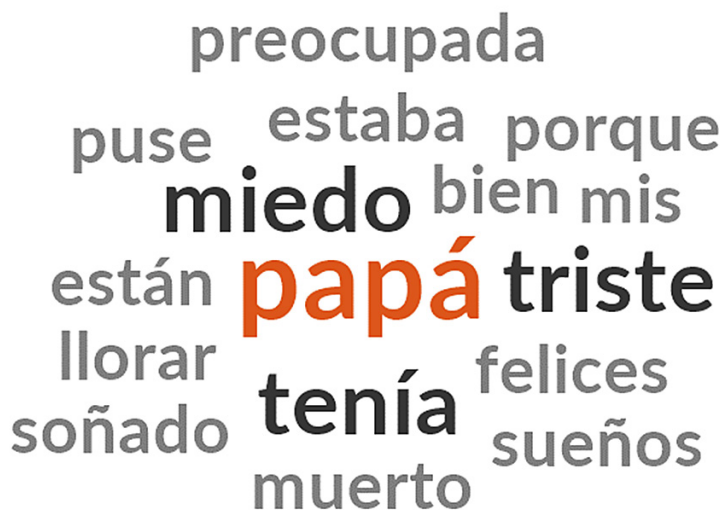


Figura 4. Nube de palabras: las emociones. Fuente: elaboración propia.

Uno de los primeros relatos oníricos fue brindado por A1:

Cuando yo era señorita, tenía mis 12 años, y mi prima tenía igual. [Ella] tenía su hermanita de 7 años y ellas están viniendo de arriba y yo también regresaba de cuidar [el] maíz de mi papá y la veo [...] abrazándome la veo y le digo: ‘a dónde vas, ñaña?’, y me dice: ‘voy a traer pescado, ñaña’. Se han ido y total que habrán sido las 8 de la mañana [...] ellas cruzan, ya habían caminado como unos 100 metros, se han bajado y han sentido como si alguien les levantara la canoa. [...] la bebé ha corrido a los hombros de su hermano, y ella se va corriendo al hombro de su hermano, y han empezado a nadar. Ella quería agarrarse de una rama, total que sentía como alguien la quería meter al agua y estaban en el medio ella quiso salir y ha sentido como [que] alguien le jala. [...] Ella se va a salir tantito de la tierra y se ha subido, arrastrándose, y ha empezado a gritar llamándole a su hermana. Viendo que no puede hacer nada, ha corrido a la carretera. Y yo salgo corriendo, le han buscado, no la han encontrado, pero ella te contaba y se ponía a llorar, y decía: ‘yo no creo que mi hermana esté muerta’. Y cuando se han cansado de buscar, en la noche le han velado a su ropita [...] en eso a las 2 de la mañana la han escuchado llorando. Y ella decía: ‘está llorando’. Otra vez han ido a buscarla. Ahí han encontrado medio costal de pescado, su machete y su sandalia de la bebé metida ahí. [...] Ellos veían una boa negra. Ella llamaba a sus hermanos. Ellos veían esa boa. De ahí, mi tío dice que la han velado y ella decía: ‘No, yo tengo que buscar un chamán, saber dónde está mi hija’. Ha ido hasta Iquitos, ahí un señor le dice: ‘Tu hija no está muerta, tu hija está viva, pero ya es muy tarde’. [...] en ese pedazo ahí la han tenido 3 meses [frente a José Olaya y San Jorge]. Ellos decían que ahí la han tenido 3 meses y con el tiempo eso se va a hacer una inmensa playa, y verdad, se empezó a hacer. Según eso la leyenda dice que existe el yakuruna, él la ha robado. [...] Cumpliendo 3 meses ya era para que la lleven a otra parte y el señor ha dicho que no van a poder sacarle, ya está cambiada, ya es muy tarde. De ahí 3 meses, su papá dice que la soñaba, y le decía: ‘No llores, yo estoy viva, yo estoy con unas personas que me cuidan mucho, no te preocupes. 3 meses he vivido en el pueblo [cerca a José Olaya] y ya me están llevando a Belén de Pará’. Y ahí está ahorita, viejita debe estar, será una Yakuruna.³ (A1, octubre de 2023)

3 *Yakuruna* es la denominación en quechua para *Karuara* (en lengua Kukama) que refiere a determinados tipos de seres que viven en ciudades debajos de los ríos.

En esta primera narración aparecen tres lugares de la Amazonía peruana (Iquitos, el Centro Poblado José Olaya y la Comunidad Nativa 'San Jorge'), así como una ciudad en Brasil (Belén de Pará). Si se observan en detalle los escenarios en cada uno de estos lugares, podemos percibir la aparición de puertos, carreteras, ríos, playas, la casa de la familia de la narradora, e incluso espacios que no son mencionados, pero en donde habitan los *Yakurunas*.

Es esencial considerar que cada espacio presentado cumple un sentido en la narración en tanto en ese lugar ocurren sucesos, es decir, acontecen relaciones y acciones que involucran tanto a humanos como a no humanos –aunque algunas veces involucre exclusivamente a alguno de estos dos grupos–. Precisamente el último lugar citado, Belén de Pará (Brasil), es mencionado únicamente por ser el hábitat de la prima perdida en el río y que se transformó en un *Yakuruna*. Lo anterior permite afirmar que la existencia de territorios en el universo Kukama no depende necesariamente de la presencia de un agente humano, sino que puede involucrar únicamente a los no humanos, en la medida en que estos habitan los lugares, y en ellos mantienen relaciones afectivas y familiares.

Retomando la mirada sobre los lugares presentes sobre la tierra en el tiempo diurno, se deben mencionar las diversas interacciones que acontecen entre ambas primas, es decir, entre la narradora y la familia, las cuales acontecen tanto en José Olaya como en el puerto donde la menor desaparece. Estas relaciones territorios-gentes parecen ser una primera forma de experimentar los territorios indígenas Kukamas.

Las experiencias, sin embargo, se complejizan cuando se piensa en la presencia de los no humanos: por un lado, aquel *Yakuruna* que arrastra a la niña hacia el fondo del río; y por otro, aquella boa vista por la familia. Ambas entidades llaman la atención de la familia, por lo cual buscan el apoyo de un chamán.

La presencia del chamán en este relato es fundamental como un sabio cuya capacidad de explicar los acontecimientos implica su capacidad para visualizar a los no humanos, es decir, de poder ver más allá del plano terrenal de los humanos. Al poder comprender la complejidad del cosmos indígena, el chamán transita entre territorios-gentes para explicar una cuestión central: es posible la continuidad de la vida de los humanos en espacios no terrenales, lo cual implica que la niña que buscan esté con vida, mas habitando otra forma corporal y teniendo otra familia con la que se relaciona (posiblemente siendo una *Yakuruna* en convivencia con otros como ella). De esta manera, en tanto el contacto con

seres de otras especies sea muy extendido, la persona va a comenzar a transformarse en similitud con dichos seres, lo cual no debe dejar de lado que la persona sigue estando viva. Siendo así, un desaparecido no está muerto, sino que puede estarse transformando y viviendo con otros no humanos.

El elemento onírico al final del relato sirve como un momento de contacto entre los no humanos y los humanos. La presencia de la niña, convertida ahora en *Yakuruna*, que habla con su padre e incluso tiene la posibilidad de mantener un diálogo con este –en una lengua en común– acaba por demostrar que las afectaciones del tiempo diurno y nocturno hacen parte de una continuidad en la cual ambos momentos son complementarios.

Un segundo relato, contado por A2 incidirá también en estas relaciones territorialo-gentes:

Yo me quedaba solita en mi casa, su papá de mi hija se iba a pescar, mi hijita la mayorcita se iba al colegio. Y nosotros vivíamos en el pueblito de Sucre [...] Una mañana, oigo así, pues, que me silban; y yo me volteo hacia el río y miro, [no había] nadie. Ahí otra vez me he echado [...] Otra vez oigo que me silban, y otra vez volteo y nadie; pero bufeos había así en las cochas, en el río. A la noche yo sueño, le sueño a ese bufeo, un hombre blanco, gringo, le sueño. Sube del puerto y entra a mi casa, y me dice: ‘¿Por qué tú te quedas solita?, –en mi sueño, ah–, ¿Por qué te quedas usted solita? Tanto te quedas solita, yo te voy a llevar y te voy a criar al bebé que estás esperando’, me dice el bufeo. ‘Yo te veo todos los días solita y así porque vives, yo te voy a llevar’ [...] Y ahí yo me despierto y le cuento a su papá de mis hijos y le digo: ‘Negrito, me he soñado con el bufeo, cómo ha subido del puerto un hombre gringo blanco, un gringo blanco, le estoy mirando. Mientras acá yo me quedo solita, dice que me va a llevar y le va a criar a la bebé que estoy esperando. Él [esposo] pues, se iba a pescar, todos los días su trabajo era pescar; y desde ese momento, él ya no me quería dejar. Yo le voy a dejar al colegio a mi hijita y él me lleva a pescar con él también, y a mi hijita le recogíamos del colegio, le dejábamos encargada a su mamá, o sea, mi suegra, ya para que la recoja, sino la va a robar. Pero así le he soñado al bufeo, desde ese tiempo yo ya no me quedaba solita. (A2, octubre de 2023).

Aquí los sucesos acontecen principalmente en las cochas, el río y el propio puerto ubicado en el Centro Poblado de Sucre (distrito de Nauta), en la escuela de la hija de la mujer, así como en el sueño de esta. Estos cinco espacios resaltan

porque están atravesados por actividades y relaciones de agentes tanto humanos como no humanos.

En el tiempo diurno, la mujer percibe su soledad física, ante la cual escucha un sonido semejante a un silbido. La primera relación que ella establece en su recuerdo es la presencia de bufeos cerca al puerto. ¿Podría ser que estos la hayan llamado? El sueño, entonces, aparece para dar sentido a ese primer pensamiento, pero a su vez, para agregar un nuevo acontecimiento. En el testimonio de A2, no solo aparece un hombre blanco y gringo –según la descripción–, sino que, principalmente, se establece una relación entre este y el bufeo que ella había distinguido en el puerto: ambas corporeidades son la versión de un mismo sujeto, solo que en tiempos diferentes (diurno y nocturno).

Lo expresado sirve para reiterar dos ideas: existen un tipo de sueños que son la continuidad del cotidiano, que explican o aclaran los acontecimientos del pasado –tiempo diurno–, a la vez que introducen nuevas informaciones durante el propio sueño –tiempo nocturno–. Una segunda idea es la posibilidad de la mudanza corporal de los no humanos: en tanto durante el día, el bufeo habita los ríos y mantiene un espacio de contacto reducido; durante las noches, en el espacio-tiempo de la sociabilidad extendida, este se permite hablar con la mujer en un mismo lenguaje y se presenta, también, en otra forma corporal.

Una tercera reflexión de este relato es la soledad. En el imaginario Kukama, al menos en lo que durante el trabajo de campo se pudo conversar en Nauta, existe una alerta reiterada para prevenir el aislamiento de las personas: las personas que viven solas o que se dirigen hacia determinados lugares en ausencia de otros, se colocan en una situación de vulnerabilidad social, pudiendo ser contactados por los no humanos. La amenaza de estas interacciones radica en que los no humanos pueden desenraizar al humano de su colectivo propio para incluirlo en el suyo.

Siendo así, la amenaza del bufeo-hombre (no humano) no es solo llevarse a la mujer, sino también a la hija de esta, con el fin de poder incrementar su colectivo. En esta situación particular se destaca una presión diferente, ya que la mujer no experimenta una completa soledad, sino que está acompañada por su hija recién nacida. Así, este temor por el sujeto aislado incluye, en este caso, el no dejar a los adultos o jóvenes con personas menores quienes todavía no tienen un alma estable.⁴

4 La estabilidad del alma, en el caso Kukama, ha sido trabajado en diversos textos, a partir de los cuales se entiende que el cuerpo humano del recién nacido va tornándose humano a partir de →

Una siguiente narración es la que una miembro de la iglesia católica le cuenta a A3:

[...] Mi marido se ha muerto, me ha dejado con una hija, estoy aquí criando a mi hijita, pero yo sé que no ha fallecido. ‘¿Cómo así?’, le digo. ‘Esos bufeos lo han llevado’, me dice. ‘¿Cómo, pues?’, le digo. Me dice: ‘Él traía los pescados, se iba a pescar y traía los mejores pescados’. Entonces, un día le dice: ‘vamos a jugar, su aniversario es de Lisboa, vamos allá a jugar’, ‘vamos pues’ [responde la esposa], se van a jugar. Todos llegan a Lisboa y él no ha llegado. Se había ido en su canoa mismo, no ha llegado. [...] Se ha ahogado, decía la gente, en ese momento se lo ha llevado la sirena como dicen. Y le empiezan a buscar, le buscan. Él se ha ahogado. Le velan esa noche su ropa y así en sus sueños le dice: ‘¿por qué están velando mi ropa si yo voy a salir?’ [...] ‘Ustedes, ¿por qué están velando mi ropa, si yo estoy vivo?, ya no voy a salir, ustedes no me quieren’. Despierta [la mujer] y empieza a llorar: ‘él está vivo’. QUITAN su ropa de lo que están velando, le sacan de ahí y verdad, él estaba vivo. [...] Amanece el día, le buscan, no le encuentran y así paso dos días, una semana, y ya le tenían por muerto, ya no va a aparecer. Total, a los 5 días su hijita llorando de hambre, porque no había quien pesque. En la noche, ya cuando dormía, le dice: ‘estás haciendo llorar a mi hija, ella está llorando de hambre y no estás; quiere comer y no estas’. ‘No, yo voy a venir a dejar su pescado, tempranito vete al puerto, le voy a dejar tu pescado y tu yuca’, le dice [el esposo] a la hermana. Se levanta, se va y está todo, fresquita su yuca y su pescado. Ella cuenta así. [...] En la noche no me dejaba dormir, dice, él venía a querer dormir conmigo, pero convertido en bufeo. Entonces, dice ella, su familia dormía alrededor y ella en el medio, en el mosquitero, para que no se acerque, pero aun así silbaba el bufeo, que quería ir a convivir con ella. [...] Hasta dice que llegó un tiempo, ya habían pasado como tres meses, entonces le faltaba ropa, jabón. Ella se fue de empleada a trabajar en Iquitos, y el bufeo le seguía también a ella. Entonces le dice: ‘¿A qué has venido a Iquitos? ¿Por qué le has dejado a mi hija? Mi hija va a sufrir necesidades peores’. ‘Se ha quedado con mi mamá’, le habla a ella, ‘pero como tú ya estás muerto, no me estés persiguiendo’ le dice. Ella estaba trabajando ya cerca de tres

→ los procesos de socialización de los humanos en comunidad, de manera que no basta con nacer como humano, sino que importa volverse uno de ellos a partir de diversos procesos simbólicos y sociales (Berjón; Cadenas, 2009, 2014; Rivas-Ruiz, 2023).

meses y le dice: 'Yo quiero regresar ya a la casa [...] quién le va a ver a mi hija, si mi hija está sufriendo. Yo estoy viendo que mi hija sufre', dice, 'entonces, yo ya voy a salir. ¿Sabes dónde estaba yo? ¡Estaba ahí! Si ustedes no hubieran velado mi ropa, yo hubiera salido, yo estaba ahí, por eso yo te mantenía con tu pescado, tu yuca, tu leña, pero como tú ya estás trabajando por acá, yo me he ido a vivir en el Ucayali. Del Ucayali ahora estoy acá en Iquitos, pero yo quiero irme con ustedes, vas a venir el domingo para irnos', le dice a ella, 'pero no le vayas a decir a nadie'. Ella se quedó pensando: ¿Cómo voy a salir el domingo? ¿Qué diciendo voy a salir?' Entonces ella le dice [a su jefa]: 'Señora, voy a salir, mi marido dice que va a salir, que está en el agua. Le han llevado unas sirenas. Primero estaba en mi comunidad y ahora dice que está por el Ucayali, y ahora está acá. Entonces ella se queda preocupada y le dice: 'Vete, pues'. Ella se va, le ve desde lejos, y ahí está su marido, lo conoce desde atrás, está sentado con su maletín en el malecón de Iquitos. Se acerca, se acerca y, como su patrona le estaba siguiendo, ha hecho que mire a otra parte, y desapareció. Ella dice: 'Si yo no le hubiera dicho a mi patrona, si ella no me hubiera seguido, tal vez hubiera regresado él'. Solamente se ha acercado a mirar al lago y veía que los bufeos empezaban a salir, salían, salían. Y dice que su patrón la ha llevado a un médico para que ya no la persigan. Y ahí estaba antes, como loquita, porque él estaba con atracción a querer irse con su familia. [...] Ella regresa de Iquitos [a su comunidad] ya a ver a su hijita, entre los seis meses por ahí regresa, y dice [el esposo]: 'bueno, pues, es que tú para qué le has dicho a tu patrona. Si no, yo me hubiera ido contigo, pero ahora ya mi señora ya me está llevando al río Corrientes, ya no voy a volver, pero voy a volver a un año'. Y verdad, se ha regresado ya con su hijita, ya tenía su familia, su marido se va al cuarto dice, y los bufeos empiezan a salir. Un bufeo como que le hablaba, viene con su otra bufea [buefo hembra] y una cría pequeña [sic], empieza a hacer sus piruetas. En la noche le ha soñado que le dice: '¿Has visto a mi hijo? Ese es mi hijito. En un año, como tú ya has tenido marido, yo también he tenido a mi familia'. Ella se ha quedado pensando hasta el día de hoy. 'Pero sí la bufea bufea [buefo hembra] me va a soltar', le dice, 'yo voy a estar con ella cerca de dos años, voy a estar en todos los ríos y voy a salir'. Y verdad dice, pues, su marido estaba vivo, pero convertido en bufeo. Y entonces salió dice, cuando ya su hija era mujer. Dice que un señor le ha preguntado en la comunidad de Sucre. Entonces le dice: '¿Y cómo está mi hija?' El señor era banco, dice, le llama médico que anda por el agua, por los ríos, esas cosas. Entonces le dice: '¿Cómo está mi hija? Ella es mi hija'. De ahí le vienen a

decir: ‘Le manda saludos un señor’, así. Entonces salió como él dijo, salió a los dos años, pero ya convertido en médico. (A3, octubre de 2023).

Aquí aparecen diferentes espacios en donde van a acontecer las diversas relaciones diurnas y nocturnas: la comunidad donde viven los esposos, el Centro Poblado Lisboa, la ciudad de Iquitos –tanto la casa de la jefa como el malecón–, la casa de la esposa en dos momentos diferentes del tiempo, la casa de la madre de esta, la comunidad de Sucre, así como los ríos Ucayali, Corrientes y Nanay –frente al malecón de Iquitos–; así como los propios sueños.

Nuevamente, tanto agentes humanos como no humanos van a interrelacionarse constantemente ante la desaparición del esposo de la mujer, el mismo que sufre una triple transformación: de hombre de la tierra con esposa e hija que vive en una comunidad terrenal pasa a convertirse en un hombre-bufe que mantiene también una nueva familia, que vive y viaja por lugares diferentes, que habita en las ciudades dentro de los ríos y tiene un hijo; y finalmente, su conversión en un chamán o banco, aquel que “anda por el agua, por los ríos” (A3, octubre de 2023).

La triple metamorfosis de este resalta en comparación con otros relatos en donde solo se mencionaba una doble transformación corporal. La última mudanza material permitiría, en el final, que este continúe vivo, pero con la posibilidad de decidir sus transformaciones con mayor margen de acción sobre su cuerpo. Si inicialmente mantuvo una familia en el mundo terrenal; luego pudo también sustentar una segunda familia en el mundo acuático –en los ríos Ucayali y Corrientes–, al mismo tiempo que intentaba ayudar a su primera familia –a través de comida–. El relato explica en sí mismo que el hombre consiguió cumplir un rol en ambos espacios, de manera que consiguió el dominio de los territorios sobre la tierra y debajo del agua. Su conversión en un chamán, entonces, pareciera presentarnos a un sujeto conocedor de la vida plena en ambos mundos y que, a través de la adquisición de conocimientos y su propia experiencia de vida, puede transitar estos universos en las formas que cada espacio y gentes requiere.

Un punto que se repite respecto de una tipología de sueños ya mencionada anteriormente es la continuidad del sueño como un evento cotidiano, de manera que lo que es vivido en este momento pasa a ser parte del relato del día a día de la soñadora. En ese sentido también, el momento nocturno actualiza las informaciones sobre lo experimentado los días anteriores, otorgando nuevas interpretaciones a los sucesos anteriores.

Una mención a resaltar es la preocupación constante tanto de la mujer como del esposo –en sus dos versiones– frente al hambre de su hija, es decir, la ausencia de sustento como un problema que, en diferente medida, ambos intentan resolver. De forma pragmática, la mujer busca un nuevo trabajo, motivo por el cual se aleja de su heredera y debe dejar su lugar para pasar a vivir en uno nuevo. Ese tránsito de la mujer por buscar una mejor vida y garantizar las condiciones básicas de vida de su hija muestran también la forma material por continuar sobreviviendo. No obstante, este lado terrenal habita junto y complementariamente al espacio de las relaciones con los no humanos. Por ello, el padre se intenta hacer presente e irrumpe en el mundo terrenal dejando comida para su hija, buscando alimento para esta, e incluso manifestando su propia preocupación por ella.

Los sueños, aquí, son vistos como el espacio para el contacto y la continuidad de la vida, la prolongación de las relaciones entre humanos y no humanos, la posibilidad amplia de pervivir las relaciones familiares. El diálogo con el bufeo es una búsqueda constante por el retorno a la familia, al lugar seguro, al sustento adecuado, la continuidad de la relación sentimental como base para seguir manteniendo una familia que se sustente en el tiempo. Sin embargo, el entorno físico exige cambios, y es por ello que la mujer forma una nueva familia; motivo que implica también la ruptura parcial con su anterior esposo.

El momento onírico, así, sirvió como espacio-tiempo de contacto entre humanos (mujer) y no humanos (el esposo bufeo); el mismo que se quiebra no solo cuando la mujer mantiene una nueva familia y su hija pasa a ser mayor de edad; sino también cuando el propio hombre-bueo adquiere la capacidad de poder comunicarse con su anterior esposa en el espacio terrenal, al ser un chamán. De manera que, siendo un no humano, la comunicación terrenal solo podía darse a través del sueño; pero siendo un médico o banco, la comunicación podrá acontecer en el lugar y tiempo en donde este decida aparecer.

Impacto social

Al referir el impacto social se considera central entender que el acontecimiento onírico en sí mismo tiene un impacto tanto individual (en la soñadora) como colectivo (la familia, los amigos, etc.), es decir, a partir de determinados sueños, las mujeres entrevistadas en este trabajo decidieron realizar ciertas acciones. Dichas

actividades incluyeron contar el sueño a un familiar o un vecino, hasta mudarse de casa, buscar una constante compañía humana o hacer pequeños rituales.

Cuando la persona contó el sueño, una primera respuesta está en la búsqueda de la interpretación por parte de alguien cercano o próximo a la soñadora, de manera que aquello que fue visto en el tiempo nocturno pueda ser reinterpretado a la luz del día. Las interpretaciones serán vistas en un siguiente apartado, sin embargo, aquí podemos notar que el impacto más común en el cotidiano de las personas es el propio acto de contarlo al círculo íntimo.

En el caso de A1, ella comentó lo que había vivido en el tiempo nocturno a su tía; A2 lo hizo con su madre y su esposo; mientras A3 destaca que otra mujer le había contado su vivencia a su propia familia e incluso a su patrón –la persona con quien ella trabajaba–, a un chamán y también a quien lo relató. Si el círculo de mayor confianza para poder narrar lo soñado es la familia, se resalta las formas cómo van apareciendo las otras personas.

En general, según los casos analizados, la presencia de otros sujetos a quienes narrarle el sueño está relacionada tanto con una forma de avisar o alertar sobre una situación (como el caso de A3 quien refiere el relato de una colega suya de una iglesia católica), con el fin de que la persona valore los acontecimientos oníricos; así como la búsqueda de ayuda, como el caso del jefe que se enteró del sueño y decide ir en búsqueda de un chamán: “Y dice que su patrón la ha llevado a un médico para que ya no la persigan [los bufeos]. Y ahí estaba antes, como loquita, porque él [el bufeo] estaba con atracción a querer irse con su familia”. (A3, octubre de 2023).

Un segundo hallazgo reside en las otras acciones realizadas cuando la persona despierta y recuerda lo soñado. Por ejemplo, cuando A2 relata que un bufeo se le apareció en sueños para amenazarla con llevársela a vivir en las ciudades debajo de los ríos si es que ella continuaba quedándose sola, la acción consecutiva fue avisarle a su esposo sobre esto para decidir qué cosas hacer. Se relatan dos actividades: la mujer pasará a estar siempre acompañada de su esposo, siendo llevada a pescar con él o a realizar otras tareas que, en otro momento, este realizaba sin la presencia de nadie; así también, su hija va a estar siempre con alguien, para que no pueda ser raptada.

Él, pues, se iba a pescar todos los días, su trabajo era pescar, y desde ese momento [el sueño] él ya no me quería dejar. Yo le voy a dejar al colegio a mi hijita y él me

lleva a pescar con él también; y a mi hijita le recogíamos del colegio, le dejábamos encargada a su mamá, o sea, mi suegra [...] (A2, octubre de 2023).

En otro caso, destaca el relato de A3 respecto del sueño que le fue contada a ella por otra mujer. Esta narra que una sirena se había llevado a su esposo, que luego va a tener diversos sueños en los cuales este aparecerá. Lo que importa destacar específicamente son las formas en las cuales cada relato onírico va teniendo un impacto directo en las actividades sociales y diurnas de la soñadora. Así, ante la primera vivencia onírica en la que el esposo le pide que no le recen al vestuario que él dejó en casa, ella “Despierta y empieza a llorar. ‘Él está vivo’ [dice]. Quitan su ropa de lo que están velando, le sacan de ahí” (A3, octubre de 2023). El impacto es directo y socializado rápidamente ante la familia con el fin práctico de detener el ritual.

La narración continúa y evidencia nuevas efectos directos en la vida de la esposa: en un momento, cuenta que su hija lloraba de hambre, durante la noche su esposo se aparece cuando ella dormía para indicarle que le dejará comida a su heredera, de manera que a la mañana siguiente esta se dirige al puerto en donde “encuentra el pescado fresquito y su saco de yuca” (A3, octubre de 2023). El contacto constante durante las noches incluso motivó que la familia de ella cambiara la forma de dormir en conjunto: “su familia dormía alrededor y ella en el medio, en el mosquitero, para que no se acerque, pero aun así silbaba el bufeo, que quería ir a convivir con ella” (A3, octubre de 2023). Así también, cuando la mujer decide trasladarse a otra ciudad para trabajar, este se le aparece en sueños para indicarle que va a salir del agua para volver a vivir con ella. Marcan un punto de encuentro y ella decide ir hacia este lugar para encontrarlo.

Interpretaciones nativas

En el apartado anterior se mostró que los sueños repercutieron en un conjunto de acciones seguidas por las soñadoras. Esto demuestra, primeramente, que existe una primera interpretación del sueño: un acto real, el cual se diferencia de una ilusión o una imaginación que carece de sentido de verdad. Es decir, las referencias a las implicancias sociales asumieron que cada sueño ocurría en un mundo real y justamente por ello tuvo un efecto práctico de las personas.

En general, aquellos sueños donde el diálogo permitió comunicaciones directas entre humanos y no humanos asumen una interpretación básica: que

el evento onírico transmite una información importante con la cual se tiene que hacer algo. La acción por realizar va a depender, en todo caso, de si la información brindada en el momento nocturno brinda indicaciones pragmáticas –como en los casos mostrados anteriormente– o no.

En el caso de aquellos sueños en los cuales no hubo mensajes pragmáticos directos o indicaciones detalladas a seguir, existen otros tipos de interpretaciones que deben ser tomadas en cuenta para comprender dicho evento y, esencialmente, para saber cómo reaccionar ante aquello que fue visualizado en el tiempo nocturno.

El caso del testimonio de A1 muestra lo siguiente:

Cuando va a morir mi papá [...] he soñado una inmensa corriente del río y esa corriente me quería jalar, y yo preocupada subía el barranco y trepaba, pero logré salvarme. Y yo le cuento a mi tía [...] yo no veía a mi papá, solo el agua le jalaba, lo he salvado del barranco. Y me dice: ‘ay, hijita, pide por tu papá’. Mi papá estaba enfermo, él ha muerto con cáncer. (A1, octubre de 2023).

La ausencia de una referencia explícita o una indicación genera que la soñadora tenga que contar el caso a un familiar suyo para buscar comprender lo acontecido. La interpretación directa de la tía es un pedido para que ella rece por la salud de su padre, a quien ve irse siendo jalado por la corriente del río. De hecho, seguidamente al relato anterior, la mujer va a contar que su tía sentenció “algo te va a pasar” (A1, octubre de 2023).

Las dos frases permiten entender que el acontecimiento onírico representaba una situación de amenaza a la vida del padre de la mujer, el cual estaba enfermo, como fue mencionado contextualmente. El sueño muestra entonces que la vida del papá está siendo llevada por el agua, es decir, pierde base y consistencia; lo que implicaría el temor por la pérdida de la vida de este en el plano diurno. Ante ello, justamente, solo quedaría rezar.

La idea de la muerte es una de las interpretaciones más comunes que aparecieron narradas en las entrevistas. La misma A1 comenta sobre la continuación del sueño anterior, dado que ella ve un deslizamiento de tierra sobre el cual estaba andando: “he soñado con el barranco y después camino, camino, me elevo en un avión de unos palos de caña brava y me iba a caer más allá” (A1, octubre de 2023). La propia soñadora explica su forma de entender este relato: “¿Por qué

sueño así? Creo que ya voy a morirme” (A1, octubre de 2023). Por su parte, A3 describe lo que vio en el tiempo nocturno: “También he soñado a un paiche⁵ que estaba jalando con un anzuelo. Eso es muerte, nosotros decimos que es muerte [...] Un pescado grande, eso es muerte de una persona grande” (A3, octubre de 2023).

Ambos relatos inciden en la relación con la muerte de formas diferentes. En la primera historia, la mujer sobrevuela y cae al suelo, lo cual para ella pasaría a representar su fallecimiento. Aquí consideramos necesario reconocer el contexto en el que el texto fue contado, dado que fue mencionado de manera consecutiva a aquel relato donde su padre había fallecido.

La amenaza de la posible muerte del padre no solo podría representar un temor por la vida de este, sino que la consecución del sueño lleva a desestabilizar la propia continuidad de la vida de la soñadora. El acto de volar y caer implica directamente el retorno de esta a un piso inestable, una tierra que está siendo llevada por el río, de manera que irreversiblemente su propia estabilidad está en juego. Para ella, así, volver al piso inestable sería la amenaza ante su propia muerte.

En el segundo relato, dado que el acto de pescar un pescado grande es señalado como una representación de “muerte”, podemos entender dos cuestiones: por un lado, la relación directa entre el animal que está listo para ser comido tras ser cazado y el cuerpo de una persona humana, siendo que ambos están muertos; y, por otro lado, el acto por el cual la propia soñadora jala el pescado, es decir, la mujer establece una relación con el pescado a través de este hilo; lo cual implicaría justamente el temor por la muerte de alguien vinculado a ella –el hilo que la une con otras personas–.

Finalmente, un tercer tipo de sueños que fueron interpretados directamente son aquellos que están relacionados con enfermedades. A2 cuenta que cuando veía a su padre fallecido en sueños, su madre le decía “otra vez tu papá te busca, te está buscando para que te enfermes” (A2, octubre de 2023); mientras A3 relata la vez que se vio a sí misma “nadando por un agua sucia [lo que] significa que voy a enfermarme” (A3, octubre de 2023).

En el primer caso es importante referir que la proximidad de la relación con un fallecido –aquel que feneció en el mundo diurno– durante el tiempo

5 Un tipo de pescado, también conocido como *pirarucu*.

nocturno es una alerta para quien sueña. Esto se explica de manera directa al pensar en las relaciones cosmológicas que se establecen a través de los eventos oníricos, es decir, de la posibilidad constante de una sociabilidad extendida tanto con humanos como con no humanos, siendo los muertos, un grupo de no humanos que pueden aparecer en los sueños. Al verlos en este espacio, quien sueña está expuesto a ser contactado por ellos, puesto que al dormir la persona se encuentra en un estado de vulnerabilidad. Incluso, quien sueña podría ser llevado hacia el mundo de los muertos.

La amenaza del contacto con los muertos, así, implica la posibilidad de que la persona pueda desarrollar una enfermedad que acabe en su muerte o incluso que muera de manera directa. Por ello, hay diversas enseñanzas que las personas tienen que conocer y poner en práctica, una sabiduría onírica que les permitirá actuar durante el tiempo nocturno.

En el segundo caso, el agua turbia debe verse en la relación constante de los Kukama con el agua. Considerando que existe un agua limpia, aquella que se puede beber y en donde se puede nadar; el agua turbia, por el contrario, representaría justamente un elemento no saludable para ser bebido o incluso para estar en él. La mujer no solo tenía contacto con esta agua sucia, sino que su cuerpo estaba empapado por esta, ante lo cual ella luchaba por salir mientras nadaba. El verse a sí misma nadando en un agua turbia podría implicar, así, su búsqueda por alejarse de lo que no está limpio, de aquello que puede hacerle mal, por tanto, de aquello que puede enfermarla.

Conclusiones

Cada lugar nombrado en la narración sobre el sueño de cada mujer cumple un papel dentro del relato: es un espacio en el cual acontece alguna acción, por ejemplo, un lugar donde vive un grupo de gentes o un lugar en dónde un suceso va a ocurrir. De esta manera, diversos lugares van siendo territorializados, es decir, son cargados de sentidos propios (afectos, emociones, recuerdos) durante el proceso de ser incluidos en la narración. Ya sea en interacciones intra-grupo o entre grupos, la presencia de humanos y no humanos es la que genera que un área determinada pase a ser parte del territorio indígena Kukama. Siendo así, la conceptualización territorios-gentes permite una mejor definición de lo que

acontece en el cotidiano Kukama: lugares territorializados que se reconocen por su presencia humana o no humana.

Así también, esta investigación postula que el propio sueño es un tipo de territorio-gentes puesto que sirve como espacio-tiempo que hace plausible la existencia de, como mínimo, un contacto básico: quien sueña y quien se comunica con la soñadora en el lugar donde esta se encuentra. Esta afectación primaria puede llevar a una complejidad mayor en tanto se tejan más relaciones donde otros lugares aparezcan, otras acciones acontezcan y se incluyan nuevas gentes.

La relevancia del sueño en los pueblos tupí-guaraní ya ha sido mostrado en otros estudios y muestra su influencia en la cosmología de esta familia. Según Almeida (2022), las familias Tupi-Guaraní y Guaraní Mbya de la aldea Ywu Pyhaú (São Paulo, Brasil) consideran que estas experiencias están conectadas con diferentes actividades sociales, tales como “las prácticas de movilidad, las relaciones entre parientes, los procesos de enfermedad y curación, la convivencia entre los hermanos de fe y la palabra que Dios les ‘revela en sueños’” (Almeida, 2022, p. 4).⁶

Es necesario indicar que los tres tipos de sueños identificados en las narraciones de los Kukama investigados en este artículo no son excluyentes entre sí, de manera que durante un mismo momento onírico pueden aparecer los tres tipos presentados. Una primera tipología para entender estos acontecimientos en los Kukama está relacionada con la continuidad del cotidiano. Los acontecimientos del tiempo nocturno pasan a ser vistos y entendidos como un momento del día, de forma que lo que pasa en ese momento tiene la misma relevancia que un suceso ocurrido durante el tiempo diurno. Por lo cual, lo que ocurre el evento onírico va a ser tomado como un hecho social, es decir, el acto en sí mismo y todos los elementos relacionados a este ejercen una influencia sobre la conducta, la organización y las prácticas del entorno social. Este impacto puede ser desde una preocupación individual o familiar, hasta la modificación de actividades, el cambio de hogar o muchas otras situaciones.

Una segunda tipología de sueños es aquella que ayuda a aclarar o explicar lo acontecido en el tiempo diurno. Si bien lo que sucede en el tiempo nocturno

6 Del original: “as práticas de mobilidade, as relações entre parentes, os processos de adoecimento e cura, a vivência entre os irmãos de fé e a palavra que Deus lhes ‘revela em sonho’”.

tiene un valor como hecho social, no podemos dejar de lado que lo que se ve o se escucha durante este momento es, algunas veces, tomado como referencia para reinterpretar lo sucedido anteriormente. Esta función explicativa del sueño permite otorgarle un lugar especial como fuente de sentidos e interpretaciones.

Derivada de las anteriores, una tercera tipología de sueños es aquella que, al no ser explícita, requiere una interpretación durante el tiempo diurno. Este tipo de eventos oníricos no son claros para los soñadores y por ello requieren una interpretación subjetiva y social, tras la cual se deciden tomar acciones. En muchos de los casos, estos sueños alertan sobre posibles consecuencias a futuro para el entorno familiar de la soñadora.

Lo mencionado ocurre en otros pueblos tupí-guaraní, tal como menciona Corraini (2017, p. 53), quien resalta que los episodios oníricos son relevantes para reconocer “los caminos que se deben o no tomar, además de ofrecer consejos sobre la propia vida diaria”,⁷ de manera que también incluyen “advertencias saludables”.⁸

Adicionalmente, esta investigación concluye que el espacio-tiempo del sueño permite una comunicación entre humanos y no humanos con dos reglas diferentes al mundo diurno: los no humanos pueden estar presentes en una corporeidad humana, es decir, son vistos como personas por las soñadoras, por lo cual también pueden ejercer el habla como estos. Este momento permite entonces la existencia de una comunicación onírica privilegiada por la posibilidad de una equivalencia corporal e idiomática.

Finalmente, los sueños permiten también la continuidad de las relaciones familiares, esto es, al ser un tiempo-espacio donde se amplifican las posibilidades comunicativas, es posible que las soñadoras puedan pervivir las relaciones con sus familiares próximos. Esto guarda relación con lo vivido por otros pueblos tupí-guaraní como los Guaraní Mbyá de la aldea Sapukaia (Río de Janeiro, Brasil), quienes consideran que en el tiempo nocturno “el pariente reaparece”⁹ (Oliveira, 2004, p. 69).

7 Del original: “caminhos que se deve ou não tomar, além de conselhos sobre a própria vida diária”.

8 Del original: “advertências salutares”.

9 Del original: “o parente reaparece”.

Referencias

ALMEIDA, L. R. D. “É preciso força pra saber sonhar”: reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do Estado de São Paulo. *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 65, n. 3, e195929, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195929>. Acceso: 13 feb. 2025.

ALTHEIDE, D.; SCHNEIDER, C. *Qualitative media analysis*. Washington: Sage, 2012. Disponible en: <https://methods.sagepub.com/book/qualitative-media-analysis-2e>. Acceso: 5 mayo 2024.

ÁLVAREZ, E. H. Acerca de la organización discursiva de los mitos de origen en la amazonía peruana. *Revista Sentidos da Cultura*, Belém, v. 1, n. 1, p. 55-76, 2014. Disponible en: <https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/article/view/355>. Acceso: 5 mayo 2024.

ANGULO-GIRALDO, M. Territórios submersos em rios: narrativas míticas em textos e desenhos do povo indígena Kukama Kukamiria (Peru) em Karuara, la gente del río (2016). *Revista Campo-Território*, Uberlândia, v. 17, n. 48, p. 1-26, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.14393/RCT174866733>. Acceso: 13 feb. 2025.

ANGULO-GIRALDO, M. El sueño como hecho social: análisis de las narrativas del pueblo indígena Kukama-Kukamiria (Perú). *Geadel*, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 91-107, 2023. Disponible en: <https://periodicos.ufac.br/index.php/GEADEL/article/view/6712>. Acceso: 5 mayo 2024.

ANGULO-GIRALDO, M. “Anoche tuve un sueño, desde anoche, no dejo de mirar el río”: as relações cosmológicas nos sonhos do povo indígena Kukama (Peru). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, Belém, v. 19, n. 2, e20230023, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0023>. Acceso: 13 feb. 2025.

ANGULO-GIRALDO, M.; GUANIPA RAMÍREZ, L. Humanos y no-humanos en los videos de Radio Ucamara del pueblo indígena kukama kukamiria (Perú): una aproximación desde el neomaterialismo. *Letras (Lima)*, Lima, v. 93, n. 137, p. 4-19, 2022.

BERJÓN, M.; CADENAS, M. La inquietud se hizo carne... y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara. *Estudio Agustiniiano*, [s. l.], v. 44, n. 3, p. 425-437, 2009. Disponible en: <https://doi.org/10.53111/estagus.v44i3.260>. Acceso: 13 feb. 2025.

BERJÓN, M.; CADENAS, M. *Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana*. [S. l.]: Organización de los Agustinos de Latinoamérica, 2014.

CABEL, A. Mais além da ferida e do esquecimento: a voz memoriosa e sua narrativa em dois documentários da Radio Ucamara. *Antipoda: revista de antropología y arqueología*, v. 46, p. 99-122, 2022. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/antipoda46.2022.05>. Acceso: 5 mayo 2024.

CALDERÓN, E. *El río que camina: estrategia comunicacional kukama para la defensa del territorio por Radio Ucamara*. 2020. Tesis (Licenciatura en Comunicación para el Desarrollo) – Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2020.

CALIN, D. Construction identitaire et sentiment d'appartenance. *Psychologie, éducation & enseignement spécialisé*, [s. l.], 2000. Disponible en: <http://dcalin.fr/textes/identite.html>. Acceso: 25 feb. 2024.

CAMPANERA, M. Humanidad territorializada: madres, dueños y personas que cuidan. *AIBR: revista de antropología iberoamericana*, [s. l.], v. 13, n. 2, p. 189-212, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.11156/aibr.v13i2.68518>. Acceso: 13 feb. 2025.

CAMPANERA, M. “La enfermedad está surcando los ríos”: relatos loretanos sobre la COVID-19. In: ESPINOSA, O.; FABIANO, E. *Las enfermedades que llegan de lejos: los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022. p. 107-122.

CANAL, G.; PITARCH RAMÓN, P. Presentación. *EntreDiversidades*, [s. l.], v. 1, n. 9, p. 9-20, 29 dic. 2017.

CORRAINI, S. R. *A construção política e social Tupi Guarani: uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao longo da história, seus enredos cosmológicos, diferenças e posições entre os subgrupos*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2017. Disponible en: https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/ciencias_sociais/4205.pdf. Acceso: 5 mayo 2024.

DESCOLA, P. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. In: SURRALLES, A.; HIERRO, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004. p. 25-36.

DI MÉO, G. L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société. *Géocarrefour*, [s. l.], n. 77, v. 2, p. 175-184, 2002.

FARIAS, S. *Derrames de petróleo y afectación del derecho a gozar de un ambiente adecuado y equilibrado y a la salud en la comunidad indígena de Cuninico*. 2023. Tesis (Licenciatura en Derecho) – Facultad de Derecho, Universidad de Piura, Lima, 2023.

FERNANDES, D. Los kukama en tiempos de la COVID-19: los papatuas revelan un pasado actualizado. In: ESPINOSA, O.; FABIANO, E. *Las enfermedades que llegan de lejos: los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022. p. 123-139.

GALA, R. Cosmovisiones contra la colonización. La multiplicación del lugar desde la concepción territorial de los pueblos Awajún y Wampis de la Amazonía peruana. *ARIES: Anuario de Antropología Iberoamericana*, [s. l.], 2019. Disponible en: <https://aries.aibr.org/storage/pdfs/1982/2015.AR0002220.pdf>. Acceso: 13 feb. 2025.

GIRALDO, M. Las cosmologías amazónicas y las narraciones mediáticas. El caso de la Radio Ucamara del pueblo indígena Kukama Kukamiria (Perú). *Pós: revista brasiliense de pós-graduação em Ciências Sociais*, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 119-147, 2019.

GÓMEZ, J. A. Partiendo de líneas, llegando a lugares: notas sobre territorio entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano. *Vibrant: virtual Brazilian anthropology*, Brasília, v. 17, e17508, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d508>. Acceso: 11 jul. 2024.

GÓMEZ, M. D. Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología*, [s. l.], v. 44, n. 2, p. 373-408, 2008.

GRADOS, C.; PACHECO, E. El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: el caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto, Perú). *Anthropologica*, v. 34, n. 37, p. 33-59, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201602.002>. Acceso: 11 jul. 2024.

GRAHAM, L. Dreams. In: DURANTI, A. *Key terms in language and culture*. New Jersey: Blackwell, 2001. p. 56-59.

GUTIÉRREZ, A. Día Internacional de los Pueblos Indígenas: comunidades violentadas, pobres y en el olvido. *France24*, [s. l.], 9 agosto 2022. Disponible en: <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20220809-d%C3%ADa-internacional-de-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-comunidades-violentadas-pobres-y-en-el-olvido>. Acceso: 11 jul. 2024.

HERNÁNDEZ MORALES, O. C. Propuesta teórico-metodológica decolonial de “lugares otros” para narrar el pasado y configurar una epistemología de frontera. *Cuadernos del Caribe*, [s. l.], n. 26, p. 43-52, 2019.

HUAMÁN, F. *¡Guardianas en peligro! la batalla de las madres cuidadoras Kukama Kukamiria con los derrames petroleros en la Amazonía peruana del siglo XXI*. 2022. Trabajo Final (Investigación Académica) – Estudios Generales Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2022.

INGOLD, T. The temporality of the landscape. *World Archaeology*, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Censos Nacionales 2017*. Lima: INEI, 2017.

KOHN, E. Como os cães sonham. Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe: revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, v. 19, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3326>. Acceso: 13 feb. 2025.

KRACKE, W. El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin. In: PERRIN, M. (ed.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 144-158.

LLERENA, M.; COELLO, F. *Conflictos sociales en la industria de hidrocarburos del Perú: análisis de dos casos representativos*. Lima: Gerencia de Políticas y Análisis Económico – Osinermin, 2019. (Documento de Trabajo, n. 46).

MOREIRA, D.; RAMÍREZ, M. Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 10, n. 1, p. 157-184, 2019.

OLIVEIRA, V. L. de. Aecha ra'u: vi em sonho. História e memória Guarani Mbyá. *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 7, p. 59-72, 2004. Disponible en: <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i7.86>. Acceso: 13 feb. 2025.

PASSIANI, E.; SANTOS, H. R. R.; MORAES, W. D. B. Impactos do contexto da Covid-19 na dimensão onírica: uma análise exploratória a partir da sociologia dos sonhos. *Revista Brasileira de Sociologia*, [s. l.], v. 12, e-rbs.952, 2024. Disponible en: <http://doi.org/10.20336/rbs.952>. Acceso: 13 feb. 2025.

PELUSO, D. M. “That which i dream is true”: dream narratives in an Amazonian community. *Dreaming*, [s. l.], v. 14, n. 2-3, p. 107-119, 2004.

PERRIN, M. Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo. In: PERRIN, M. (ed.). *El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 5-20.

PERÚ. Ministerio de Cultura. Kukama Kukamiria. *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios*, [s. l.], 2022. Disponible en: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/kukama-kukamiria>. Acceso: 13 feb. 2025.

RIVAS-RUIZ, R. Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria. *Amazonía Peruana*, [s. l.], n. 28-29, p. 189-206, 2003. Disponible en: <https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/85>. Acceso: 11 jul. 2024.

RIVAS-RUIZ, R. Reconociendo al río: gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, [s. l.], n. 35, p. 89-114, 2022. Disponible en: <https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/301>. Acceso: 11 jul. 2024.

RIVAS-RUIZ, R. *La serpiente, madre del agua*: chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana: vol. 4. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2023.

RODRIGUES, T. de O. Outros modos de pensar e sonhar: a experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 152-177, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.5216/rth.v23i1.62894>. Acceso: 13 feb. 2025.

SANTOS-GRANERO, F. Paisajes sagrados arahuacos: nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina*, Cusco, n. 42, p. 99-124, 2006.

SPAULDING, J. The dream in other cultures: anthropological studies of dreams and dreaming. *Dreamworks*, [s. l.], v. 1, n. 4, p. 330-342, 1981.

SVAMPA, M. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina*: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2020.

TEDLOCK, B. The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 161-178, 1991.

TELLO, L. Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aporte del pueblo kukama. In: BADINI, R. (ed.). *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione*. Milano: Franco Angeli, 2014. p. 39-48.

ULFE, M. E.; TRINIDAD, R. (ed.). *En busca de reconocimiento*: reflexiones desde el Perú diverso. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2017.

ULFE, M. E.; VERGARA, R. ¡Hemos sobrevivido a todo! Cuidado y trabajo colaborativo en los pueblos Kukama Kukamiria de la Amazonía peruana frente a la COVID-19. *Sociedade e Cultura*, [s. l.], v. 24, p. 17-41, 2021.

VALLEJOS, R. Los kukama-kukamiria y su rol en la cultura e Historia de Loreto. In: MAZA, C.; VARÓN, R. (ed.). *Iquitos*. Lima: Telefónica, 2014. p. 140-147. Disponible en: https://www.academia.edu/15579792/Los_kukama_kukamiria_y_su_rol_en_la_cultura_e_historia_de_Loreto_In_Var%C3%B3n_Gabai_Rafael_and_Maza_Carlos_Eds_IQUITOS_Lima_Telef%C3%B3nica_del_Per%C3%BA_140_147_2014. Acceso: 11 jul. 2024.

VALLEJOS, R. *A grammar of Kukama-Kukamiria*: a language from the Amazon. Leiden: Brill, 2016.

VALLEJOS, R. Kukama-Kukamiria. *International Journal of American Linguistics*, [s. l.], v. 84, p. 129-147, 2018. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/695549>. Acesso: 11 jul. 2024.

VERGARA RODRÍGUEZ, R. Préserver la vie dans le bassin de Puinahua: les femmes Kukama Kukamiria face à la COVID-19 dans un contexte d'exploitation pétrolière. *Caminando/En marche!*, [s. l.], v. 35, n. 2, p. 57-61, 2021. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/caminando/2021-v35-n2-caminando06587/97509ac/>. Acesso: 11 jul. 2024.

Recebido: 15/03/2024 Aceito: 13/09/2024 | Received: 3/15/2024 Accepted: 9/13/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“A Ygá-Miri tem que voltar”: relações dos Avá-Guarani com o passado e suas perspectivas sobre território a partir dos trânsitos de uma peça arqueológica

“Ygá-Miri must return”: Avá-Guarani relationships with the past and their perspectives on territory based on the transit of an archaeological piece

Victor Hugo Oliveira Silva^I

<https://orcid.org/0000-0002-4417-4585>
victor.silva108@ufpr.br

João Frederico Rickli^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-3245-0738>
joaorickli@ufpr.br

^I Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brasil
Em pós-doutoramento (bolsista Capes)

^{II} Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brasil

Resumo

Este artigo analisa a relação das comunidades Avá-Guarani com seu passado, centrando-se em duas canoas indígenas retiradas do Sítio Arqueológico de Cidade Real do Guairá, Paraná. O estudo se insere no contexto de um projeto participativo que envolveu a Comissão de Patrimônio e Cultura do Paraná, o Iphan e as comunidades Avá-Guarani, que desde os anos 1980 buscam reocupar seu território. Através de uma descrição etnográfica, o artigo explora o encontro das canoas, rituais pós-retirada e a comunicação com seus donos espirituais, frequentemente mediada por sonhos e divinações. O argumento central é que esses encontros e rituais, especialmente o batismo, fortalecem os laços entre os Avá-Guarani ancestrais e contemporâneos, atuando como catalisadores na luta atual pelo território.

Palavras-chave: Avá-Guarani; território; historicidades; xamanismo.

Abstract

This article analyzes the relationship of the Avá-Guarani communities with their past, focusing on two indigenous canoes removed from the Archaeological Site of Cidade Real do Guairá in Paraná. The study is set within the context of a participatory project involving the Paraná Commission of Heritage and Culture, IPHAN, and the Avá-Guarani communities, who have been seeking to reoccupy their territory since the 1980s. Through an ethnographic description, the article explores the encounter with the canoes, post-removal rituals, and communication with their spiritual owners, often mediated by dreams and divinations. The central argument is that these encounters and rituals, especially the baptism, strengthen the ties between ancestral and contemporary Avá-Guarani, acting as catalysts in the current struggle for territory.

Keywords: Avá-Guarani; territory; historicities; shamanism.

Este artigo^{1, 2} tem como objetivo refletir sobre as intensas negociações políticas e cosmológicas ocorridas a partir do trânsito de duas canoas Avá-Guarani retiradas da região oeste do Paraná, especificamente do Sítio Arqueológico da Cidade Real do Guairá.³ Estas negociações articulam modos específicos de relação com o passado e dão densidade e complexidade às formas de compreensão, ocupação e reivindicação do território, envolvendo diversos atores e cruzando com frequência dimensões ontológicas distintas.

Desde 1980, grupos Avá-Guarani vêm reocupando essa região (Varussa, 2019),⁴ considerando-a parte de seu território ancestral, apoiados pelas memórias de seus anciões e por pesquisas arqueológicas (Chmyz, 1976) e antropológicas (Brant de Carvalho, 2020). As canoas que servem como ponto focal de nossa reflexão foram descobertas em 2013 durante monitoramento realizado pela Coordenação do Patrimônio Cultural do Estado do Paraná, relacionado à ocupação indígena próxima ao mencionado Sítio Arqueológico da Cidade Real do Guairá.

Ao longo de todo o trânsito, desde sua descoberta até sua chegada à reserva técnica do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR), sua importância como artefatos xamânicos foi sempre evidenciada pelos membros das comunidades Avá-Guarani. O resgate e preservação

-
- 1 Gostaríamos de fazer um agradecimento especial à Capes, que através da bolsa de Pós-doc concedida ao Victor Hugo é uma das instituições que viabilizaram esta pesquisa e este artigo, como também às lideranças e comunidades Avá Guarani, que mediante sua grande generosidade e sabedoria nos possibilitaram adentrar um pouco na riqueza de seus conhecimentos.
 - 2 Este artigo foi escrito a partir do trabalho etnográfico realizado pelo primeiro autor em viagens realizadas entre novembro de 2018 e dezembro de 2022. As análises do material, assim como a redação final do texto foram realizadas em conjunto pelos dois autores.
 - 3 A área onde hoje se encontram os remanescentes arqueológicos de Cidade Real do Guairá foi objeto de tombamento pelo estado do Paraná em 11 de julho de 2007, com base na Lei Estadual n° 1211 de 1953. Composta de 121 hectares, localiza-se no município de Terra Roxa, na foz do rio Piquiri com o rio Paraná (Andrade, 2020, p. 203).
 - 4 Embora a expropriação indígena na região possa ser observada há mais de um século, ela se intensifica notadamente a partir da ocupação empreendida por empresas extrativistas que passaram a atuar ali em terras então devolutas, passando pela intensificação da produção agropecuária com o loteamento da área por “companhias colonizadoras” com anuência, em alguns casos irregulares, de governos estaduais e federais, a partir de meados do século XX, e pela construção da usina hidrelétrica de Itaipu, nas décadas de 1970 e 1980 (Alcântara *et al.*, 2019). A retomada da luta pela demarcação de Territórios Indígenas (TI) pelos Avá-Guarani na região parece ter se implementado no final da década de 1980 (Varussa, 2019, p. 3). Ver também o dossiê “Território e territorialidade Guarani Continental: conflitos e resistências” (Benites *et al.*, 2020), entre outros.

desses objetos foi realizado desde o início a partir de um projeto colaborativo compartilhado com as comunidades, de caráter multidisciplinar e que, além dos coletivos indígenas, inclui diversas instituições estatais e acadêmicas.

O envolvimento de membros das comunidades Avá-Guarani no projeto foi fundamental e proporcionou uma oportunidade de diálogo entre diferentes ontologias: uma que compreende o artefato sob uma perspectiva arqueológica e patrimonial, e outra enraizada nas práticas xamânicas dos curadores Avá-Guarani.⁵ Esse diálogo entre diferentes maneiras de construir o mundo, expressas por meio de suas abordagens únicas em relação à materialidade, espaço e tempo, foi decisivo para os rumos que as canoas tomaram e as transformações que promoveram (e promovem) nas instituições e pessoas que com elas interagem.

Por meio das conversas com nossos interlocutores nesta pesquisa, Gilberto Benites e Adriano Benites,⁶ professores indígenas e discentes do curso de História na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, compreendemos que, para os Avá-Guarani, a participação nesse projeto envolve mais do que o desenterramento de artefatos do passado em uma área de seu território ancestral. Conforme expressaram os curadores⁷ (*chamo'i*) que conduziram o tratamento ritual desses artefatos, essa participação está intimamente relacionada a uma visão específica da alteridade representada pelo mundo não indígena e à violência colonial associada a essa presença.

5 Em Portela *et al.* (2024), são abordados com mais detalhe este conjunto de instituições e as implicações do trânsito das canoas (e do conhecimento produzido em torno delas) para além das aldeias e territórios indígenas.

6 O caráter compartilhado do projeto envolvendo a coleção Ygá-Miri vem sendo uma tônica desde o processo de escavação desses bens arqueológicos. Em termos acadêmicos essa parceria teve como uma de suas expressões o artigo “Os donos e o retorno de Ygá-Miri: relações de maestria e perspectiva Avá-Guarani de um artefato arqueológico”, o qual foi elaborado em coautoria com os referidos professores indígenas, tendo sido apresentado no 57th International Congress of Americanists. Esse texto será publicado nos anais do Congresso e se encontra atualmente no prelo.

7 A polissemia do termo “curador”, apontada criticamente por Fabian (2010), ganha complexidade nesse contexto de aproximação entre práticas xamânicas e museológicas. Naine Terena Jesus (2022) também explora essa polissemia ao mencionar a curadoria como oportunidade de inclusão, e portanto em certo sentido de cura, na relação dos museus e galerias com a arte indígena. Para o caso das canoas Avá-Guarani, esse aspecto é melhor elaborado em Portela *et al.* (2024).

A partir da perspectiva Avá-Guarani, que envolve a comunicação com entidades sobre-humanas em cerimônias realizadas na casa de rezas⁸ (*opy*), esse projeto de arqueologia compartilhada é visto como um reencontro com a história de luta e resistência, servindo como um meio de reivindicar o reconhecimento e a legitimidade de sua presença atual no território. Esse processo implica uma “guaranização” da perspectiva do *karaí* (não indígena), pois as instituições envolvidas no resgate e preservação dos objetos mencionados se inserem no sistema relacional ameríndio, a partir do momento em que se relacionam com os donos espirituais das canoas, através das indicações dadas pelos curadores.

As diversas equipes envolvidas no trabalho de campo focaram em várias dimensões de cuidado, tendo as canoas como ponto central de ação. Essas dimensões de cuidado, cada uma à sua maneira, representam diferentes modos de relação com os objetos, refletindo formas distintas de construir o mundo e promovendo, em torno de uma mesma iniciativa, articulações de agentes estatais, científicos e xamânicos, cujas formas de manifestação e presença são sentidas, em diferentes medidas, por todas as pessoas envolvidas no projeto. Elas abrangem não apenas o cuidado prático acerca das propriedades físicas dos artefatos, manifesto nos procedimentos técnicos baseados no conhecimento científico e disciplinar, mas também as considerações sobre as intenções associadas a ele e os afetos de seus antigos donos, que têm nos processos rituais, na comunicação

8 O conceito de reza e seus derivados, como rezador e casa de reza, são utilizados pelos Avá-Guarani como expressões em português para se referirem às suas práticas espirituais ou xamânicas. Consideramos que o uso de tal expressão pode ser entendida como um exemplo daquilo que Viveiros de Castro chamou de equivocação controlada, se configurando assim como um espaço fértil para reflexão antropológica. Além disso, consideramos que ela pode ser pensada como uma forma de memória quanto à resistência com relação ao processo de colonização espiritual, e ao mesmo tempo como resultado desse encontro. Isso porque os termos utilizados em português não podem ser entendidos como traduções literais das expressões em Guarani, ao mesmo tempo que, quando os Avá-Guarani utilizam essas expressões da língua portuguesa, aquilo a que eles se referem não é a mesma coisa a que um brasileiro não indígena se refere quando as utiliza. Ou seja, aquilo que os Avá-Guarani estão designando como reza ou rezador não é exatamente a mesma coisa que um interlocutor não indígena que fale português imagina ao ouvir essas palavras. O conceito de “reza” pode ser entendido como a tradução do conceito de “porâhei”, que de forma literal poderia ser traduzido como “canto”. Nesse mesmo sentido a palavra “rezador” é uma forma de traduzir o termo “oporaíva”, que pode ser traduzido como “cantor” ou “conhecer dos cantos”. No entanto o sentido da palavra “reza” para os Guarani vai além da experiência verbal marcada pelo canto, passando também por uma experiência rítmica e corporal realizada na dança, chamada *jerokey*, a qual, em alguns contextos, também pode ser traduzida como “reza”.

adequada com os ancestrais e no conhecimento xamânico sua forma de cuidado e proteção, tanto dos objetos quanto de quem os manipula.

Dentro desse quadro amplo de cuidados, este artigo tem como foco específico os procedimentos xamânicos praticados pelos curadores em rituais e suas reverberações em sonhos, histórias e narrativas construídas em contato com os donos ancestrais das canoas. Nossa reflexão busca abordar dois aspectos desses cuidados que nos parecem mais cruciais. Em primeiro lugar, analisamos como a forma de comunicação com os antigos donos, dentro e fora dos contextos rituais, parece promover um tipo de relação com o passado que não pode ser reduzida à perspectiva cronológica. Esta análise procura alinhar o caso Avá-Guarani com algo que tem sido uma tônica dos estudos em contextos caribenhos, que encontra uma formulação sintética na introdução do volume *O espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação* (Cunha; Castro, 2022). Nela, autora e autor explicitam como tomam as histórias dos tempos coloniais ou de outros passados como outros modos de habitar o presente, ao invés de etapas de um “processo” linear e hermético. Ou ainda, a ideia de que transformação não é o outro nome da história, mas, verdadeiramente, a forma pela qual modos de existir em tempos-espacos outros – heterotópicos e “localizados” – refazem, criam, recriam e desvelam regimes de historicidade (Cunha; Castro, 2022, p. 10).

Este artigo pretende, assim, praticar um tipo de reflexão antropológica da história que responda a alguns dos desafios mencionados na síntese proposta por Palmié e Stewart (2016). Os autores, assim como Cunha e Castro, partem do reconhecimento da importância da antropologia como ferramenta para a compreensão dessas outras historicidades, formas tradicionais de relação com o passado que não se enquadram na perspectiva historicista e cronológica da historiografia acadêmica, propondo, entretanto, o desafio de conjugar esses dois tipos de visão sobre a história, uma vez que procedimentos historicistas, nas palavras dos autores, “são necessários para que se tenha uma chance de vencer casos em tribunais, debates com governos ou numa mesa-redonda num seminário acadêmico” (Palmié; Stewart, 2016, p. 210, tradução nossa).⁹ Assim, ao focarmos num “conhecimento histórico que não é derivado de pesquisa e reconstrução diligente e minuciosa, mas formas de produção de conhecimento

9 No original: “[...] are necessary in order to have a chance to win cases in court or debates in government or at the university seminar table.”

que emergem por revelação ou técnicas divinatórias, oníricas, proféticas ou ‘inspiradas’ (ao invés de racionalmente produzidas)” (Palmié; Stewart, 2016, p. 213, tradução nossa),¹⁰ nós não pretendemos contestar as narrativas da historiografia acadêmica, mas explorar o contexto em que essas diferentes formas de relação com o passado convivem provocadas pela descoberta das canoas.

Em segundo lugar, procuramos analisar como o encontro das canoas e todas as muitas histórias em torno delas, advindas da comunicação com seus donos no passado por meio de sonhos, premonições e presença nos cantos, mas também da pesquisa arqueológica, da datação por radiocarbono¹¹ e do conhecimento histórico acadêmico acumulado sobre a região, passam a integrar uma noção muito forte e etnograficamente densa de território, que pode ser compreendido como muito mais do que o espaço geográfico habitado pelos Avá-Guarani contemporâneos, mas como a base que sustenta e permite a continuidade da vida e da cosmologia guarani. Importante ressaltar que essa dimensão densa do território articulada no trato xamânico com as canoas soma-se a um longo histórico de lutas dos Guarani em geral, e dos Avá-Guarani em particular, para reconhecimento de seus direitos à terra. Essas relações complexas e de longa duração são bastante conhecidas (ver, por exemplo, os trabalhos mencionados na nota 4). Nosso objetivo aqui é contribuir para esse esforço abordando a questão do território a partir da presença e ação, no contexto atual, das duas canoas e de seus donos ancestrais.

Para alcançar esse objetivo, o artigo está dividido em quatro seções, além desta introdução que apresenta a proposta do texto. Na primeira delas, fornecemos uma apresentação concisa dos Avá-Guarani, destacando especialmente

10 No original: “[...] historical knowledge derived not from diligent and painstaking research and reconstruction, but through revelation, mantic technique, oneiric, prophetic, or otherwise ‘inspired’ (instead of rationally contrived) forms of knowledge production.”

11 “Com os resultados obtidos da análise da madeira das duas canoas, realizada pelo Prof. Dr. Umberto Klock, do Departamento de Engenharia Florestal da Universidade Federal do Paraná [...], aliado aos resultados das datações radiocarbônicas [...], permite tecer algumas considerações sobre o contexto histórico a que se ligam. A primeira canoa (embarcação maior) é de mogno, com cronologia situada por datação de C14, calibrada em 52,7%, entre 1616-1671 cal AD, que coincide com o momento final da vila, anterior às investidas dos bandeirantes. [...] Já a segunda embarcação (Ygá Miri) foi elaborada sobre cedro e situada em 190 BP±30, com probabilidade de 67%, entre 1665 a 1816 cal AD, sendo mais provável que o seu contexto se relacione com alguma ocupação Guarani posterior ao esvaziamento proporcionado pela destruição das vilas espanholas e reduções jesuítas pelas entradas e bandeiras” (Chmyz; Míquel, 2018, p. 59).

alguns aspectos de sua relação com o território onde foram encontradas as canoas. Fazemos isso a partir de dados compilados na historiografia moderna sobre seus diversos movimentos e resiliência diante da invasão colonial. Na segunda e terceira seções apresentamos e analisamos os dados etnográficos obtidos na pesquisa realizada por um dos autores a partir de sua participação no projeto colaborativo já mencionado. A segunda seção se debruça sobre os acontecimentos e procedimentos em torno do achado e da remoção da primeira canoa, enquanto a terceira aborda os rituais envolvendo o batismo da segunda canoa encontrada. Finalmente, a seção que conclui o texto sintetiza nosso argumento central acerca de como a comunicação estabelecida com os donos das canoas afeta os modos específicos com que os Avá-Guarani se relacionam com seu território a partir de uma historicidade própria.

Os Avá-Guarani do oeste paranaense

Os povos falantes do tronco linguístico Tupi-Guarani em suas diversas ramificações são um dos grupos indígenas mais conhecidos e estudados pela antropologia, tendo em vista o fato de que foram os primeiros a entrarem em contato com os europeus invasores no século XVI. Egon Schaden (1982, p. 2), um dos pioneiros da moderna etnologia Guarani, considera que essa profusão de estudos se deve também ao fato de que foi entre eles que

se levou a cabo a mais espetacular experiência ou empresa de comunicação intercultural de que se há notícia em terras do Novo Mundo, a das reduções jesuíticas dos séculos XVII e XVIII, que deu origem a muitos textos de missionários historiadores, filósofos, literatos e, em épocas mais recentes, também de pesquisadores do campo da antropologia e das ciências sociais.

No início do processo de contato com os invasores europeus a população Guarani era numerosa e diversificada. Apesar de ser difícil afirmar com exatidão, de acordo com o antropólogo Pierre Clastres, os Guarani eram antes da Conquista uma população que tinha em torno de um milhão e quinhentas mil pessoas distribuídas em um território de 350 mil quilômetros quadrados (Clastres, 1978, p. 48). Esse território de ocupação tradicional se estendia do litoral de São Paulo

até a Lagoa dos Patos (RS), passando pela bacia do rio Paraná e também pela bacia do Prata, incluindo assim a região oeste e o litoral do atual estado do Paraná e o Mato Grosso do Sul, além de regiões do Paraguai, Bolívia e Argentina.

Os Avá-Guarani são mais conhecidos pela literatura etnológica moderna como Nhandeva, subgrupo que, juntamente com os Kaiowá e os Mbyá, compõem o conjunto de povos falantes da língua Guarani, parte da família linguística Tupi-Guarani e do tronco linguístico Tupi (Schaden, 1982). Tal como apontam Assis e Garlet (2004), os Nhandeva (conhecidos também como Avá, Avá Katu Eté e Chiripá) são no Brasil em torno de 6.300 indivíduos, distribuídos nos estados de Mato Grosso do Sul, Paraná, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No oeste paranaense, os Avá-Guarani que reivindicam a demarcação da Terra Indígena Guasu Guavirá¹² apresentam uma população em torno de 1500 pessoas, divididas em 14 aldeamentos situados entre Guaíra e Terra Roxa (Andrade, 2020).

Apesar de serem correntemente enquadrados pela etnologia como Nhandeva, os Avá-Guarani consideram que esse termo não seja necessariamente a forma mais precisa para designar sua identidade. Tal como me¹³ explicou Gilberto Benites, o termo Nhandeva é utilizado para se referir aos “nossos parentes”, podendo designar aldeias que incluem indígenas de outros subgrupos. Dessa maneira, se reconhecem como Avá-Guarani, ou simplesmente Guarani, ainda que, como relatado pelo professor indígena, em tempos antigos eles, os primeiros habitantes da terra, eram chamados de *ipykué*. Devido a essas questões, utilizaremos o termo Avá-Guarani, por ser o nome mais comum usado por eles ao se autorreferirem.

Pensando nos termos de uma perspectiva histórica moderna linear e fundamentada em registros empíricos, como propusemos na introdução, podemos considerar, a partir de León Cadogan (1962), que os Avá-Guarani seriam os

12 Atualmente, apesar de delimitada, a TI em questão ainda carece da efetiva demarcação. Seu processo foi reinstaurado em janeiro de 2024 a partir de uma decisão do ministro do STF Edson Fachin, que suspendeu todas as decisões legais que interrompiam a continuidade do processo, instando as instituições responsáveis como MP e Funai a tomarem as medidas necessárias para realização do mesmo. Para mais informações, consultar Decisão [...] (2024).

13 Como informado no início do texto, o trabalho de campo foi efetuado somente por um dos autores, de modo que decidimos manter o uso da primeira pessoa no singular quanto formos nos referir a um relato oriundo dessa experiência de campo.

descendentes dos Guarani dos *pueblos*, os quais se dirigiram ao território dos “monteses” após a expulsão dos jesuítas espanhóis realizada pelos bandeirantes paulistas. Contudo, sabemos que os Guarani já estavam na região oeste do atual estado do Paraná desde os primeiros contatos com os colonizadores, na época das *encomiendas* espanholas e das reduções jesuíticas, e que trabalharam na extração de madeira e erva-mate durante o final do século XIX e o início do século XX (Brant de Carvalho, 2020).

Dessa perspectiva, podemos considerar que os Avá-Guarani são descendentes dos indígenas que tiveram contato com os espanhóis desde os primeiros momentos da colonização, quando estes cruzaram a chamada província do Guairá¹⁴ em busca de um caminho até o Império Inca. Segundo Melià (1986), os Avá-Guarani ou Avá Katu Eté são, com toda a probabilidade, descendentes dos antigos Guarani do Guairá e Mboracayú.

Essa conjunção histórica entre o território que os Avá-Guarani desde os anos 1980 vêm reocupando e a ancestralidade de sua presença na região fica marcada no próprio nome da antiga vila espanhola, a Ciudad Real del Guayrá, cujas ruínas ficam, não por acaso, nas proximidades de uma das aldeias da futura Terra Indígena Guasu Guavirá, onde foram encontradas as canoas, a aldeia Nhemboeté.

Tal como aponta Sabrina Andrade (2020, p. 205),

a reocupação deste território é um processo que demonstra a relação simbólica e de pertencimento que os indígenas estabelecem com os remanescentes da Cidade Real. Por estar presente em uma área tombada o Tekoha Nhemboeté se insere em duas situações distintas: por um lado, como o local é de patrimônio do estado nenhum interesse particular pode retirar os indígenas de lá, e por outro lado, por esse mesmo motivo é necessário que alguns cuidados sejam tomados no sentido de minimização dos impactos na cultura material arqueológica,

14 O Tratado de Tordesilhas, firmado entre Portugal e Espanha em 1494, designava a região atualmente conhecida como Paraná, no Brasil, como território espanhol, situado a oeste de Paranaguá. As disputas entre os dois países envolviam a delimitação exata da linha imaginária do meridiano de Tordesilhas, com os espanhóis defendendo a baía de Paranaguá e os portugueses preferindo a altura de Laguna, em Santa Catarina. Quanto ao Guairá, seus limites eram estabelecidos ao norte pelo rio Paranapanema, ao sul pelo Iguaçu, a oeste pelo rio Paraná e a leste pelas serras de Guarayrú (Parellada, 2014).

para tanto, estão sendo realizadas em conjunto com os Guarani levantamentos arqueológicos que servem como orientação para instalações de benfeitorias, objetivando um aumento na qualidade de vida dos indígenas, além da proteção dos remanescentes arqueológicos.

De acordo com Chmyz (1976) e Chmyz, Chmyz e Brochier (1999), a Cidade Real do Guairá, que existiu entre os anos 1557 e 1631 até ser destruída por bandeirantes portugueses, foi construída sobre antiga aldeia indígena do cacique Guairá, termo este que era uma abreviação feita por espanhóis do seu nome, Guairacá. Esse cacique e guerreiro Guarani, de acordo com Lazier (2003), foi uma grande liderança da resistência indígena contra a presença espanhola, tendo derrotado, junto de seus liderados, cinco grandes expedições militares espanholas ao longo de 50 anos. Segundo historiadores como Romário Martins (1995) e Hermógenes Lazier (2003), que buscaram fazer de Guairacá um símbolo da identidade paranaense, o grande cacique utilizava como brado de guerra a frase “Co ywy aguereco yara!”, que em guarani significa “Esta terra tem dono”.¹⁵

Tal como aponta Ian Packer (2013), ao longo do século XX, o plano de colonização da região oeste do Paraná negligenciou o reconhecimento do território tradicional Guarani. Uma das estratégias implementadas nesse contexto foi a instituição de oito reservas indígenas no Mato Grosso do Sul, durante a década de 1920. O propósito era deslocar os Guarani da região oeste paranaense para essas reservas, ou até mesmo para o Paraguai ou Argentina. Isso resultaria em um vazio demográfico que facilitaria o processo de colonização regional

Além disso, já na segunda metade do século XX, sofreram um novo esbulho territorial derivado da construção da hidrelétrica de Itaipu, que teve como consequência o alagamento de muitas de suas terras e a destruição do seu principal lugar sagrado, as Sete Quedas do Guairá, complexo no qual havia uma grande caverna utilizada em rituais de iniciação e formação de rezadores,¹⁶ sendo tido

15 Para mais detalhes sobre a influência da figura do cacique Guairacá na construção de uma identidade paranaense, sobretudo no movimento conhecido como “paranismo”, ver Freitag (2007).

16 Ao longo de texto utilizaremos o termo “rezador” como sinônimo de “curador” e de “xamã”, isso porque essa é a forma pela qual os próprios Avá-Guarani traduzem a palavra *chamo'i*, o termo em guarani utilizado para designar a liderança espiritual.

como um ponto a partir do qual seria possível alcançar a mítica Ywy Marãe'y, ou Terra Sem Mal (Mamed; Caleiro; Bergold, 2016).

A nossa luta, além da luta física pela terra, é uma luta espiritual. Hoje, esse lugar entre Guaíra e Terra Roxa é o ponto ideal para vivermos, pois é território Guarani, [...] Antigamente existia o *Tape Marãe'y*, caminho que Ñanderu (Deus) percorreu quando estava na terra, que o *jurua* chama de caminho do Peabiru, ele passava aqui nesta região. Os Guarani tinham encontrado o caminho para *Yvy Marãe'y* (Terra Sem Mal), que era onde ficava o Salto das Sete Quedas, que era chamado de *Pokõi Ysyry*. Lá, junto com as quedas d'água, no meio, tinha uma caverna onde os Guarani iam para fazer as rezas. [...] Um outro local, que era mais perto de Foz do Iguaçu, era *Itaipyte*, a pedra onde foi construída a barragem de ITAIPU, ela foi construída em cima da pedra. Era outro local sagrado e que era um outro caminho para chegar em *Yvy Marãe'y*. Sobre os dois locais, vem a questão do impacto espiritual que ITAIPU nos causou pela inundação, porque naquele tempo os rezadores e rezadoras não precisavam fazer tanto esforço para ter contato com Ñanderu. Através destes dois lugares sagrados, a comunicação com ele era mais fácil, a sua voz era mais fácil de ouvir. Existem raios que vem do céu e que ligam ele à terra. Com esses dois locais visíveis era mais fácil de falar com Ñanderu. Nesses dois lugares tinha cura mais rápida também, assim como dava pra saber o que aconteceria no futuro. Os *chamõi* e *charyi* conseguiam captar tudo isso mais rápido, com mais facilidade. Depois da inundação, ficou mais difícil nosso contato com Ñanderu (Mamed; Caleiro; Bergold, 2016, p. 26).

O relato acima, produzido por Bergold numa parceria com lideranças Avá-Guarani de Guaíra e Terra Roxa, ressalta a profunda conexão espiritual desse povo com a terra e seus lugares sagrados, como o Tape Marãe'y, as Sete Quedas do Guairá e Itaipyte. Esses locais eram considerados pontos ideais para a vivência de sua espiritualidade, estando vinculados ao caminho do Peabiru e ao acesso a Ywy Marãe'y, a Terra Sem Mal. No entanto, a construção da barragem de Itaipu e a subsequente inundação impactaram negativamente a comunicação espiritual, dificultando o contato dos rezadores e rezadoras com Nhanderu, além de comprometer a rapidez na obtenção de cura e conhecimento onírico a respeito do futuro.

De acordo com Benites *et al.* (2023), em um artigo escrito por um conjunto de pesquisadores indígenas, existe uma importante relação entre o território e as diferentes caminhadas (*oguata*) empreendidas pelos diferentes grupos Guarani, sendo estas uma forma de estabelecer a conexão entre o território e o seu modo de viver característico, condição essa expressa pelo termo *nhandereko*.

A caminhada é vista como parte integrante da totalidade da grande viagem iniciada pelos antepassados, que agenciavam e experienciavam cada *tekoha* e cada lugar distante, formando redes interconectadas de múltiplas aldeias ao longo do tempo e espaço. Essas redes são enraizadas nas dimensões físicas e não físicas, como os céus e patamares, representando trilhas da existência. Viver/existir na ótica dos antepassados é caminhar para estabelecer um itinerário de relações duradouras com os diversos guardiões que compõem o território tradicional, sendo eles os donos das florestas, rios e outros elementos naturais. O *tekoha*, ou aldeia/território, é o resultado dessa grande viagem, onde o “movimento” dinamiza as energias do lugar, engrenando diversos sistemas para animar a vida em sua totalidade (Benites *et al.*, 2023, p. 226).

Essa caminhada é entendida como um processo de produção integral do ser, estabelecendo uma relação constante com as divindades ao longo do grande território tradicional no centro da América do Sul, abrangendo assim regiões do sul e sudeste brasileiro, como também regiões do Paraguai, Argentina e Bolívia. A visão dos antepassados, segundo Benites *et al.* (2023), enfatiza a caminhada como parte fundamental da grande viagem, conectando diferentes *tekoha*¹⁷ e lugares distantes ao longo do tempo e espaço. Assim, a dinâmica do movimento é essencial para energizar o *tekoha*, resultando na animação da vida em sua totalidade através da interação contínua com os guardiões naturais do território. Essas perspectivas convergem ao destacar a importância do movimento, seja na caminhada física ou na relação espiritual, na configuração da existência e do território Guarani.

17 Território ou aldeia, local onde o costume e o modo de viver Guarani se realizam.

O encontro com a canoa e a profecia dos anciões

No ano de 2013, indígenas Avá-Guarani localizaram nas proximidades do *tekoha* Nhemboeté, entre fragmentos cerâmicos e artefatos líticos, o remanescente de uma canoa indígena. Numa certa manhã o cacique Libório acordou cedo, após ter tido um sonho que lhe indicava que aquele era um bom dia para ir pescar. Seguindo seus augúrios oníricos, caminhou ao longo de um pequeno córrego que deságua no rio Piquiri. Para sua surpresa, após ter pegado os peixes que seu sonho indicava, acabou também localizando os resquícios daquilo que parecia ser uma canoa.

Tal como viemos a saber posteriormente, a partir do professor indígena e cacique da aldeia Pohã Rendá, Gilberto Benites, o encontro com tais “objetos dos antigos” pode ser visto como a realização de uma profecia feita por rezadores da região. Através de sonhos eles haviam sido avisados de que, no devido tempo, as comunidades que participavam da retomada do território iriam encontrar objetos de seus ancestrais que teriam o poder de lhes auxiliar no processo de demarcação do território.

Devido ao fato de sua aldeia, o *tekoha* Nhemboeté, encontrar-se nas proximidades do Sítio Arqueológico de Cidade Real do Guairá, Libório já tinha contato com Almir Pontes Filho, arqueólogo da Comissão de Patrimônio e Cultura do Estado do Paraná que realizava o monitoramento da área. Dessa maneira, após ter encontrado a ponta de canoa saindo do barranco, entrou em contato com seu amigo arqueólogo para comunicá-lo a respeito da descoberta.

A partir desse momento a canoa passou a ser monitorada tanto pelo CPC-PR quanto pelo Iphan. Cinco longos anos depois, surgiu a oportunidade de efetivamente resgatar e preservar a canoa encontrada em Nhemboeté, a partir de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC)¹⁸ firmado com uma empreiteira que deveria ser penalizada por inadequações na construção de um shopping center em Ponta Grossa.

18 De acordo com Viégas (2019), o TAC representa um instrumento utilizado para resolver conflitos relacionados ao descumprimento de direitos transindividuais, abrangendo direitos difusos, coletivos ou individuais homogêneos. Por meio desse termo, as partes envolvidas buscam resolver questões de forma consensual, sem a necessidade de iniciar um processo judicial. Esse mecanismo envolve um acordo firmado entre órgãos públicos, no caso em questão o Iphan, e o infrator ou potencial infrator desses direitos.

No caso mencionado, a partir de diretrizes estabelecidas por técnicos do Iphan que, em conjunto com a CPC-PR, vinham acompanhando a situação do vestígio de canoa localizado na Nhemboeté, o TAC aplicado à empreiteira exigiu que ela arcasse com os custos da retirada, restauração e instalação da canoa no Museu Paranaense, que, como fora definido naquele momento inicial, ficaria com a guarda temporária do artefato. Além disso, esse processo deveria ser registrado para a produção de um documentário, destinado a contar essa história para um público mais amplo.

Todo o processo de resgate, restauro e monitoramento foi então devidamente documentado para a produção do filme *Ygá-Miri: resgate emergencial para salvaguarda da canoa localizada no sítio arqueológico da Cidade Real do Guairá*,¹⁹ no qual o primeiro autor deste texto trabalhou como antropólogo consultor, intermediando a relação entre as equipes de arqueologia e filmagem com as comunidades Avá-Guarani. O resgate, bem como o monitoramento prévio e o documentário que veio a ser produzido sobre esse processo, teve como uma de suas principais características o fato de ter sido acompanhado em todas as etapas por membros das comunidades Avá-Guarani, conferindo um caráter etnoarqueológico ao projeto.

Após todos os trâmites burocráticos que inevitavelmente caracterizam esse tipo de empreitada, o início do trabalho de retirada e filmagem foram agendados para novembro de 2018. No entanto, esse é o período de chuvas na região oeste do Paraná, para os Avá-Guarani é um tempo em que Nhanderu²⁰ realiza um “batismo” na terra, lavando-a e purificando-a para um novo ciclo, dando força para que as plantas e a vida cresçam fortes e renovadas. No pensamento Guarani a chuva não é um simples fenômeno natural, ela resulta da interação entre Nhanderu, os espíritos dos ancestrais, os habitantes da terra e os rezadores. Sua presença, bem como sua intensidade, são tidas como forma de interpretar os humores de Nhanderu e também dos espíritos que atuam como guardiões dos diferentes domínios do cosmo.

19 Ver Ygá-Miri ([2022]).

20 Nhanderu é a divindade central na etnologia guarani, sendo considerado o criador supremo e mantenedor da vida. Ele é reverenciado como o grande pai e guardião do conhecimento ancestral. Os Guarani estabelecem uma conexão espiritual com Nhanderu por meio de rituais e cerimônias, buscando harmonia e equilíbrio com a natureza.

Após uma semana de chuvas intensas na região de Terra Roxa, constatou-se que o barranco no qual se encontrava a canoa estava desmoronando pela ação da água, fazendo com que a mesma corresse o risco de ser levada pelo rio. Para os rezadores Avá-Guarani isso foi um sinal de que havia chegado a hora e os donos da canoa, após muito tempo cuidando dela embaixo da terra, estavam dando para as comunidades do Guasu Guavirá os presentes que os sonhos de outrora haviam anunciado. Para não perdê-la, a retirada teve de ser antecipada, sendo feita às pressas com o auxílio da comunidade Avá-Guarani de três *tekoha* da região de Guaíra e Terra Roxa: Pohã Rendá, Nhemboeté e Y'hovy.

Após ter sido retirada a peça, um fundo de canoa com aproximadamente seis metros, a rezadora responsável pela *opy* do *tekoha* Nhemboeté coordenou um *porahêi* (reza ou canto cerimonial) da qual participaram todos os que estavam presentes na situação, realizando um *jeroky*, ou dança cerimonial. Esse tipo de rito é abordado por Egon Schaden (1962, p. 118-119) nos seguintes termos:

O recurso sempre à mão de que dispõe o Guaraní para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas vivências religiosas é o *porahêi* ou reza. O *porahêi* é sempre cantado e requer acompanhamento de *mbaraká* e *takuápú* para marcação do ritmo da dança. Canto, dança (*djiroky*) e som instrumental constituem assim uma unidade. O *porahêi* ora é comunitário, contando com a participação de toda a aldeia ou, pelo menos, de um grupo de vizinhança, ora doméstico, limitado à família, isto é, aos moradores de uma cabana. [...]. Como tantas coisas na cultura Guaraní o *porahêi* é a um tempo expressão de individualismo e de coletivização.

Em certa medida, podemos dizer que, desse ponto em diante, as outras equipes envolvidas no trabalho passaram a perceber que a participação dos membros das comunidades Avá-Guarani nesse projeto de resgate e salvaguarda de um artefato arqueológico relacionava-se a uma dimensão ontológica outra, tendo em vista que, para eles, segundo a perspectiva de seus rezadores, lidar com esses objetos implica relacionar-se com outros domínios do cosmo, e seus respectivos habitantes. Assim, compreendemos que a canoa desenterrada fala sobre uma relação com esses espíritos ancestrais, que, enquanto donos desse objeto, agora estavam transferindo a missão de cuidar da canoa para as comunidades Avá-Guarani, que, juntamente com as equipes envolvidas no processo, haveriam de cuidar da peça. Essa transferência, contudo, não se encerra no ato da descoberta,

mas implica um conjunto complexo de relações e comunicações que fazem desses espíritos ancestrais entes continuamente ativos no presente.

A partir da etnologia Guarani contemporânea é possível afirmar que esse imbricamento entre uma visão transcendental da realidade mobilizada como forma de leitura e diálogo da situação colonial – chave na qual é compreendido o achado de uma canoa antiga em um território por eles tido como ancestral e que passa agora por um processo de reocupação e disputa – é um traço distintivo e amplo da cultura Guarani, não somente dos Avá (ou Nhandeva), como é caso das comunidades relacionadas ao projeto em questão, como também de outros subgrupos, como os Mbyá e os Kaiowá. Em seu trabalho de síntese sobre os Guarani, Egon Schaden (1954) confere particular ênfase à vida religiosa como núcleo da resistência cultural destes povos ao processo de aculturação, e, perseguindo a questão dos fundamentos da “extraordinária religiosidade” Guarani, sugere que ela seja a forma específica de reação à situação colonial no caso dos Guarani.

Cabe colocar, porém, que o fato de o misticismo espiritual Guarani ser mobilizado como forma de resistência em relação à situação colonial não implica interpretá-lo como algo menos original, como se fosse uma simples resposta à presença dos invasores europeus. Tanto Nimuendajú, no que concerne aos Apapocuva (Nhandeva), quanto León Cadogan, em relação aos Mbyá, são categóricos em refutar a hipótese de que o misticismo Guarani fosse uma herança da conquista espiritual promovida pelos jesuítas. Nimuendajú descartava firmemente qualquer marca jesuítica apreciável na religião dos Apapocuva, como fará León Cadogán mais tarde para teologia Mbyá-Guarani, abrindo, com isso, um debate que perdura. Tal ponto de vista, no entanto, não nos impede de considerar os diálogos, ou contrainvenções, que se produzem em um processo de resistência que já dura cinco séculos. Ao olharmos as canoas nessa chave, enfatizamos o caráter permanente dessas práticas, reafirmando assim, nos termos de Cunha e Castro (2022), que a transformação não é o outro nome da história.

Essa reflexão se faz necessária no sentido de considerar que o encontro com o passado a partir de um objeto para os Avá-Guarani, segundo o que transmitem seus rezadores, é ao mesmo tempo um reencontro com a situação colonial de invasão sistemática de seus territórios e um devir para construção de um futuro, que se coloca de forma dupla: por um lado, pela possibilidade de as canoas serem tomadas como evidências materiais, ou documentos, que contribuam em sua luta pelo reconhecimento de seus direitos legítimos à terra e de nela praticarem seu modo

de vida; por outro, pela continuidade e permanência do passado em agências que podem ser ativadas a qualquer tempo, para além de (mas conjugadas com) uma história cronológica. Essa presença e permanência fica mais evidente ao abordarmos os rituais que cercaram o batismo da segunda canoa, como veremos a seguir.

O sonho do *chamo'i* e o batismo de Ygá-Miri

Devido ao fato de ter sido feita às pressas, não acompanhei a escavação dessa primeira canoa, nem tampouco as rezas que se seguiram. Cheguei à Rodoviária de Terra Roxa por volta de nove horas da manhã do dia 25 de outubro de 2018. A essa altura essa canoa já se encontrava no laboratório de uma equipe de restauração em Curitiba, para que depois viesse a ser alocada no Museu Paranaense.²¹

Quando chegamos a Terra Roxa, o arqueólogo da CPC-PR, Almir Pontes Filho nos informou que entre os anciões da região, havia um rezador bem idoso e cego, reconhecido pelas diferentes comunidades como um rezador poderoso. Ele se chamava Merenciano e na época era o responsável pela *opy* da aldeia Pohã Rendá. Esse rezador, conforme nos contou Almir a partir de conversas que teve com alguns dos amigos que possui entre os Avá-Guarani, teve um sonho no qual conversou com os antigos donos da canoa retirada. Nesse encontro onírico, além de solicitar a realização das rezas durante os trabalhos de retirada, eles também anunciaram a presença de uma segunda canoa, que seria encontrada pela equipe que estava trabalhando no local.

Nessa mesma reunião fomos ainda comunicados que os Avá-Guarani localizados no *tekoha* de Pohã Rendá estavam organizando um encontro reunindo os principais rezadores da região, Merenciano, Ângelo e Belino,²² além de outras lideranças, com o intuito de atrair auspiciosidade para a situação e dar “bênçãos” aos envolvidos no projeto. Como disse o cacique Gilberto Benites:²³

21 Atualmente, devido a uma parceria do Iphan com o MAE-UFPR visando a continuidade dos cuidados com as canoas, elas foram transferidas para a reserva técnica deste museu, também em Curitiba, onde serão conservadas até o devido retorno.

22 Todos eles possuem também nomes espirituais em Guarani. No entanto, são utilizados somente em conversas entre eles e em situações cerimoniais. Respeitando esse costume, decidimos por indicar somente seus nomes civis.

23 Comunicação pessoal, 2018.

Em relação com Deus [Nhanderu Guasu], o rezador precisa de reza, precisa de reza. E ele fala do jeito que ele quer, a gente tem que viver. Por exemplo, se o Deus falar “tem que fazer assim”. Ele tem que cumprir. Ele tem que falar e a gente tem que cumprir, se não obedecer, vai acontecer uma coisa que não poderia acontecer. Então o medo do rezador é isso, e é o nosso medo também, porque a gente não quer que a gente corra risco, então é isso, pra falar com Deus precisa de reza, principalmente tem que ser lugar sagrado como essas casas de reza. Então isso é a relação com Deus.

Nesse sentido, tal como nos foi explicado, o intuito com o ritual era evitar que conflitos e problemas fossem desencadeados pela retirada da canoa, criando uma situação de proteção para os envolvidos no trabalho. Devido a essa cerimônia especial, indígenas e rezadores de diferentes *tekoha* da região estariam presentes. O aspecto geral da cerimônia seria bastante próximo à descrição realizada por Schaden (1962, p. 119):

Cada *porahêi* consiste, como vimos, em texto e melodia, ligados a movimentos rítmicos de dança. Muitos dos textos são incompreensíveis, havendo uma série de notas alongadas e algumas palavras, mais ou menos conexas, referentes à esfera sobrenatural. O importante não parece ser o sentido das palavras em sua sequência lógica, mas o seu poder evocativo no domínio das vivências religiosas. Durante o *porahêi* intensifica-se o sentimento religioso, a ponto mesmo de se produzir estado de êxtase. Alheios a tudo o que se passa em torno deles, os participantes experimentam profundo arrebatamento, ficando, não raro, com o rosto transfigurado, e chegando a chorar de emoção.

Ao saber que os Avá-Guarani estavam organizando uma reza para a qual havíamos sido convidados a participar – tendo em vista que a própria realização da mesma estava relacionada à nossa presença e às atividades na região – logo considerei (ingenuamente) que esta seria uma forma de conectar (relacionar) a retirada da canoa com Nhanderu. Contudo, fui aos poucos percebendo que esta é uma visão um tanto simplista e que, mais do que uma conexão direta do evento com uma divindade singular, ocorria ali uma contextualização cosmológica complexa que envolveu (e continua envolvendo) atores e eventos diversos e localizados em tempos, espaços e dimensões ontológicas distintas.

Tal qual pudemos ir percebendo, aquele ritual era uma forma de relacionar e (compreender) não somente a retirada da canoa de suas terras, como também colocar sobre um mesmo plano ritual e narrativo contextos e agentes originários de um tempo passado, representados ali pelas canoas e seus donos, e contextos absolutamente atuais e vitais para os Avá-Guarani contemporâneos, tais como os conflitos com os ruralistas, as relações entre os *tekoha* e o evangelismo, a homologação de suas terras, e até mesmo a possibilidade de eleição de um presidente violentamente contrário aos direitos indígenas, já que estávamos entre os dois turnos da eleição de 2018. Por um lado, o desenterrar do passado é potencialmente desencadeador de processos perigosos e conflituosos, sendo necessário apaziguar o antigo dono do objeto para que essas consequências inauspiciosas não se manifestem. Por outro, os problemas atuais enfrentados pelas comunidades ganham novos significados, histórica e miticamente mais profundos, e que dão às lutas diárias um sentido de continuidade e permanência.

Antes de descrever a cerimônia em si, é necessário esclarecer brevemente seu contexto em relação à situação dos *tekoha* nela envolvidas. Durante esta minha visita, estivemos em contato direto com dois *tekoha* dos 14 presentes na região. Um deles fica próximo às ruínas da antiga Ciudad Real del Guayrá, chamada Nhemboeté, sendo esta aldeia a que primeiramente acolheu a primeira canoa desenterrada devido à sua proximidade ao sítio de escavação. A outra, um pouco mais acima seguindo pela estrada de chão que liga as duas comunidades que são verdadeiras ilhas de mata em meio a plantações de soja, é chamada de Pohã Rendá, sendo uma das comunidades reconhecidas pela potência de seu rezador e constância nas atividades da *opy*, de modo que alguns dos indígenas que ali vivem, como, por exemplo, Gilberto e outras lideranças, participam de atividades de estímulo à “revitalização” do modo de viver guarani (*nhandereko*) em outras comunidades da região.

Podemos considerar que entre esses dois *tekohas* existe uma tensão derivada do fato de que aquele que na época era o cacique da Nhemboeté, Libório (o responsável pela descoberta da canoa), ter se convertido a uma denominação evangélica, tendo inclusive dado início à construção de uma igreja na comunidade que representa. Devido a isso a casa de reza (*opy*) ali presente era considerada pelas outras aldeias como sendo menos poderosa, não só por ser conduzida por uma rezadora menos experiente, mas especialmente devido à questão da conversão ao neopentecostalismo por parte do então cacique.

Em um texto clássico da etnologia Guaraní, Egon Schaden (1962, p. 119-120) traz algumas reflexões pertinentes acerca do vínculo entre eficácia ou poder de uma determinada reza e o prestígio que uma comunidade ou liderança possui em meio aos seus:

A este respeito, é bom lembrar mais uma vez que “alma” se traduz *ñe’é* ou *ayvú*, isto é, língua ou fala humana. Alguns se referem à “força” da reza, querendo com isto significar, ao que tudo indica, o poder mágico que lhe é inerente e, além disso, talvez a maior ou menor intensidade do sentimento religioso por ela desenvolvido; uma reza pode “vir” mais ou menos “forte”, o que em parte depende, como me disseram no Araribá, do comportamento religioso dos companheiros de tribo. Há aí profundo sentimento de participação religiosa entre o conjunto de indivíduos que se consideram uma unidade social: se houver no grupo um ou outro que, reagindo talvez às críticas e zombarias dos “nacionais”, já não leve muito a sério as cerimônias e crenças dos antepassados, esta sua atitude se refletirá na maior ou menor eficiência das rezas e, por conseguinte, das cerimônias religiosas realizadas na aldeia.

Nesse sentido, podemos compreender melhor porque a reza que foi realizada quando ocorreu a retirada da primeira canoa foi considerada uma reza fraca, sem a devida potência para apaziguar o dono e evitar os possíveis efeitos inauspiciosos envolvidos no processo de desenterrar os objetos dos antepassados. Por isso foi necessário a realização desse encontro de rezadores e da realização de novos rituais, para os quais fomos convidados.

Chegamos a Pohã Rendá por volta das sete e meia da noite, a cerimônia já havia começado. Fomos recebidos por crianças sorridentes e curiosas, bem como por alguns amigos e conhecidos que nos conduziram a *opy*. A casa de reza tradicional Avá-Guarani é aberta, retangular, feita milimetricamente com vigas de cedro e cobertura de sapé. Nessa ocasião estava sendo iluminada por somente uma vela.

Eu estava acompanhando Tiago, um dos responsáveis pela filmagem e seu auxiliar de iluminação naquela situação. Enquanto ele captava imagens com a câmera, ouvindo minhas indicações sobre o que seria potencialmente interessante, eu segurava um painel de *led* – que deixava ligado na luz mínima e mirando para o chão de modo que pudesse iluminar ao mesmo tempo que

tentava incomodar o mínimo possível os presentes, envoltos pelas palavras dos *chamo'i*, pela fumaça do *petyngua*²⁴ e pela escuridão da noite.

Quando chegamos alguns líderes tomaram a palavra e discursaram em guarani sobre a situação, iam ao centro da *opy* e enquanto caminhavam de um lado ao outro faziam seu discurso. Pela entonação das palavras era possível notar a gravidade e importância dos assuntos que estavam sendo tratados. Após dois senhores e uma senhora indígena terem feito o uso da palavra, fomos convidados a ir ao centro da *opy* para que nos apresentássemos brevemente sobre o motivo de nossa presença ali. Após cada fala, inclusive as nossas, os presentes saudavam o orador com uma salva de palmas.

Após esse prelúdio, teve início a reza cerimonial. Um dos *chamo'i* pegou um dos *mbaraka*²⁵ presentes no altar e começou a cantar. Alguns jovens e crianças colocaram-se ao seu lado e acompanharam seus movimentos enquanto ele iniciava o canto, caminhando para frente e para trás virando em direção ao altar. Atrás deles, um grupo de mulheres golpeava o chão de barro com um pedaço grande de taquara, marcando o ritmo da música.

O rezador puxava o canto, que era respondido pelas mulheres. Enquanto cantava, ele realizava também uma dança circular marcada pelo ritmo dos *mbaraka* e das vigas de taquara que eram golpeadas no chão pelas mulheres. Os homens que entravam na roda dançavam dando passos para frente e para trás, enquanto as mulheres dançavam dando passos laterais – algo que segundo nos informou Gilberto era uma regra tradicional do modo prescrito por Nhanderu para que o ritual fosse realizado.

Depois de cerca de duas horas de dança, todos os participantes do projeto foram convidados a se sentarem no centro da *opy* para que pudessem receber uma “bênção” do rezador. Esse ato consistia em uma imposição de mãos e aspersão da fumaça do cachimbo por sobre a cabeça da pessoa que estava recebendo a bênção, tudo isso enquanto se desenrolava o canto cerimonial. Após esse momento fomos informados que tudo ficaria bem e que o trabalho poderia prosseguir com tranquilidade. Depois da cerimônia fomos servidos gentilmente com um

24 Cachimbo para uso do tabaco, planta cerimonial e sagrada dentro do xamanismo Avá-Guarani.

25 Chocalho feito com sementes e cabaça. Esse é um importante instrumento ritual, utilizado pelos rezadores para acompanhar o canto cerimonial.

lanche, que consistia em um copo de guaraná e pão com mortadela. Combinamos nossa volta e retornamos para Terra Roxa.

Na manhã do dia seguinte fomos novamente para Pohã Rendá. Enquanto a equipe de arqueologia seguiu para o Nhemboeté para finalizar os trabalhos no sítio de escavação, a equipe de filmagem e eu ficamos para realizar algumas entrevistas na casa de reza. Com o indispensável auxílio de Gilberto, nosso interlocutor, conseguimos entrevistar simultaneamente dois dos rezadores que se comunicaram conosco somente em Guarani.

Tal como ficamos sabendo nas entrevistas, a canoa não era simplesmente sagrada. O ponto central é que na perspectiva indígena em questão todo objeto possui um dono, relação essa que permanece mesmo após a morte. Para que um objeto de um antigo dono que veio a falecer possa ser usado por outras pessoas ele precisa passar por um processo ritual, através do qual o antigo dono autoriza o uso por parte dos novos. Caso esse procedimento não seja realizado, perigos e consequências inauspiciosas, inclusive a morte, podem se manifestar devido ao contato com o referido objeto.

Se o conceito de sagrado pode ser utilizado para se referir a algum aspecto da perspectiva Avá-Guarani, esse elemento seria a terra. Tal como frisaram intensamente os rezadores, bem como Gilberto, é através da terra que o modo de vida Guarani pode se manifestar, tendo em vista que ele se encontra diretamente ligado à possibilidade de interação com a floresta. Nesse sentido a demarcação de terras para esse coletivo é uma questão existencial, sem essa garantia a sobrevivência de seu modo de ser e viver fica diretamente comprometida.

Tal como disse o rezador Ângelo Verá, em uma conversa que tivemos com ele, intermediada pela tradução de Gilberto Benites:

Por isso que a gente se preocupa muito com a terra. A terra não é uma coisa qualquer. Para o Guarani a terra é muito sagrada. Por isso que a gente precisa de espaço, para que as crianças venham e vivam como Guarani. Mesmo que a gente não vá, igual eu falei já às vezes, mesmo que a gente não ande mais pelado a gente mantém aquela cultura, costume, língua, crença, religião, pra que a gente viva como Guarani. Se a gente não manter essa cultura, o Deus também não vai reconhecer mais a gente. O Guarani tá sofrendo porque a gente não tem mais espaço, a gente não consegue mais viver como Guarani, porque qualquer pedacinho, falam “não, isso aí é meu”, sendo que a terra não é de ninguém. O Deus cria.

Agora nessa fronteira a gente sofre preconceito, porque dizem, “não, não é indígena, porque o Paraguai, porque veio do Paraguai”, isso para o Guaraní não existe. A fronteira não existe, porque Deus não cria para nós para se dividir.

Essas entrevistas foram realizadas na comunidade ao longo do dia, enquanto esperávamos o resto da equipe que havia se comprometido a vir participar de mais uma reza para a qual todos haviam sido convidados. Os rezadores frisaram a importância de que especialmente aqueles que haviam tocado na canoa estivessem presentes para serem protegidos mediante o benzimento ritual.

O dia passou lentamente, dentro do que poderíamos chamar de uma calma Guaraní. Ao final da tarde, o rezador Merenciano, com seu caminhar arcado e olhos cegos, saiu de sua casa e, com a ajuda de uma senhora, se dirigiu altivamente para a casa de reza. Logo que ele iniciou seu canto as equipes que estavam em campo também chegaram com seus carros na entrada do *tekoha*. Sem se preocupar, como se fosse exatamente isso que estivesse esperando, o *chamo'i* deu prosseguimento às suas atividades. prontamente ficamos sabendo que a equipe recém-chegada havia encontrado o que viria a ser a segunda canoa, anunciada em sonho pelo dono para esse mesmo *chamo'i* que agora cantava com seu *mbaraka*.



Figura 1. Rezador Merenciano entoa seu canto em frente ao altar da casa de reza.

Foto: Victor Hugo Oliveira Silva.

Mais uma vez teve início um ritual semelhante ao da noite anterior. Logo após o início da dança o *chamo'i* solicitou que a nova canoa fosse trazida para o centro da casa de reza, assim o canto e a dança poderiam ocorrer ao redor dela. Enquanto se intensificava a cantoria sob a fumaça dos cachimbos, a chuva caía sincronicamente com mais força sobre a *opy*. Os trovões, o vento e a chuva pareciam tecer um diálogo com o som do *mbaraka*, ritmicamente percutido pelas mãos do *chamo'i* Merenciano, e com os estampidos secos dos *takuapu*, tocados pelas mulheres que o acompanhavam na música cerimonial.

Segundo Gilberto, que tomou a palavra após a primeira sessão de dança, a chuva e os trovões que retumbavam durante o rito eram manifestações de Nhanderu para nossa proteção. De fato a chuva parecia acompanhar, com suas paradas e intensidades, raios e relâmpagos, a sequência do canto do rezador. Aquilo que aos olhos céticos ocidentais seria visto apenas como coincidência era, da perspectiva dos rezadores, a manifestação empírica e prática do próprio ritual que se realizava.

Ao longo de sua fala emocionada Gilberto traduziu as palavras que o *chamo'i* havia dito. Segundo ele, o que havia sido encontrado era de fato uma segunda canoa, a qual seria de uma velha senhora que havia sido rezadora enquanto em vida, já a primeira seria de um homem, também rezador e ancião. Os conflitos e situações surpreendentes ocorridas ao longo do projeto teriam sido resultado do fato de que o processo de retirada da primeira canoa não teria sido feito como se deve, uma reza deveria ter sido feita antes de tudo começar. Além disso, a cerimônia realizada após a retirada da primeira canoa não teria sido eficaz pelo fato de a *opy* da Nhemboeté não ser tão poderosa. No entanto, a partir do ritual que havia sido feito na Pohã Rendá, os antigos donos das canoas estavam aceitando nossos pedidos de desculpas e tudo ficaria bem.

Enquanto a chuva caía forte e os relâmpagos se faziam presentes Gilberto disse ainda que o *chamo'i* frisou veementemente o fato de que a canoa deveria voltar algum dia para ser preservada no *tekoha* próximo de onde havia sido retirada, caso isso não ocorresse as pessoas envolvidas e a própria cidade onde ela ficaria armazenada correriam risco de alguma espécie de consequência perigosa.

Posteriormente conversei com Gilberto buscando mais entendimento sobre que havia se passado naquele ritual, tentando traduzir o que o *chamo'i* havia apresentado em seu discurso, ele me disse o seguinte:

Uma índia velha era a dona, quando a gente morre uma parte nossa fica onde a gente vivia. Quando esse espírito parte para o mundo espiritual ele quer entregar seus antigos pertences, e por isso esses objetos podem ser encontrados. Foram entregues pelos antigos donos. Os conflitos acontecem porque a gente não reza muito. Os donos e Nhanderu testam a gente. Se a gente não se entende bem, dá confusão. Por que os líderes não conseguem se reunir? Nhanderu e os donos estão testando eles. Se eles vão atrás de uma coisa boa ou não. Antes de mexer com a canoa poderíamos [deveríamos] ter rezado uns três ou quatro dias antes. Mexer com os espíritos sem reza, com certeza vai criar essa confusão. Se o dono não quer, a pessoa não encontra. Temos que rezar e pedir pro dono abrir o caminho. A gente tem que abrir o caminho, rezar para isso. A gente tá tentando rezar, não é fácil mexer com coisas antigas. O espírito é igual a nós aqui no mundo, estamos mexendo com coisas dos outros. A gente não vê, mas eles enxergam a gente. Sem rezador não dá pra mexer. Não aconteceu nada [muito sério] porque os donos sabem que os brancos não sabem de nada, mas nós não, a gente sabe muito bem como tratar, se não tratamos bem, recebemos o troco depressa. Os objetos que são levados sem a nossa presença é mais ameno. Mas como a gente está no meio, a coisa é diferente. Temos que cuidar inclusive com a morte. Quando o Almir me convidou para participar do projeto, a primeira coisa foi perguntar para o rezador. Quando perguntei para o rezador ela já estava sabendo, “sem reza, vai ter confusão”, “não vai só na brincadeira”. O dono deu, mas tá cuidando por ele. Quando a gente mexe com as coisas dos outros o troco dele pode ser a nossa vida. O rezador enxerga o dono e conversa com ele no sono, através do sonho. É preciso entrar em acordo com o dono da canoa, mas para isso precisa de reza.

Foi após o discurso do rezador, resumido acima por nosso principal interlocutor nessa pesquisa, que a canoa foi então “batizada” pelo *chamo'i*.

Enquanto as mulheres continuavam cantando e percutindo *takuapu* e a chuva caía ao entorno da *opy*, o rezador Ângelo, que assumiu a cerimônia após a abertura feita pelo rezador Merenciano, tocava seu *mbaraka* conduzindo o canto enquanto se dirigia ao altar. Esse importante local da casa de reza é composto por uma grande gamela de cedro – parecida com uma canoa – que fica suspensa por duas forquilhas de madeira e uma segunda estrutura, composta por três varas compridas fincadas ao chão de terra batida, as quais sustentam três cordas onde são amarradas penas de diferentes pássaros e onde descansam os instrumentos musicais quando não estão sendo usados.

Ali próximo ao altar, o rezador Ângelo conversou na língua cerimonial com os outros rezadores presentes que então lhe deram em mãos uma pequena gamela, similar à que fica no altar, dentro da qual havia água de rio curtida em fibras de casca de cedro. Com uma pequena varinha de madeira, no topo do qual foram amarradas penas azuis, ele aspergia a água desse recipiente por sobre a segunda canoa encontrada. Enquanto fazia o batismo²⁶ ele dançava ao redor do artefato, seguindo o ritmo do *takuapu* e dos *mbaraka* que agora eram tocados pelos outros rezadores.

A cerimônia de nomeação, chamada de *nhemongarai*, é uma das mais importantes na vida espiritual Avá-Guarani. No entanto, diferente do que ocorreu com a cerimônia de batismo da Ygá Miri, na qual aquilo que foi nomeado era um objeto, em geral ela é realizada para dar nomes às crianças (Schaden, 1962) e, em alguns casos, também para nomear mudas de plantas. No rito os rezadores se comunicam com Nhanderu para descobrir qual o verdadeiro nome da alma das crianças que participam da cerimônia, isso só é possível caso ele identifique de qual região do cosmo aquela alma é proveniente. Esse nome espiritual, que identifica a pessoa à sua parte divina, oferece um caminho para que seja possível para ela sobrepujar sua parte animal, realizando assim o seu devir que implica em, após o término desse corpo, retornar para região cósmica da qual sua alma é proveniente.

Um dos motivos que leva a importância dessa cerimônia é a noção segundo a qual palavra e alma são uma coisa só, ideia esta que se expressa pelo conceito de *ayvyu* ou *ñ'ee*, os quais podem ser aproximadamente traduzidos como alma-palavra ou palavra-alma (Cadogan, 1953). Esse conceito indica a ideia de que a alma do ser é a palavra, ou a linguagem, sendo sua forma simultaneamente sua própria substância, de modo que a palavra da alma é o seu ser, aquilo que indica de onde ela vem, ao mesmo tempo em que a vincula ao um território cósmico ao qual se almeja chegar.

26 Devido ao intenso contato com o mundo não indígena muitas palavras importantes para a espiritualidade Guarani, como *chamo'i* e *nhemongarai*, são traduzidas por termos aproximados da língua portuguesa, como rezador, batismo e altar. Apesar dessa proximidade, no entanto, continuam a designar práticas ligadas à cosmologia Guarani, sem estarem de fato ligadas aos seus homônimos cristãos. Ou seja, aquilo que um Guarani entende através do termo “batismo” é muito diferente daquilo que um cristão imagina ao ouvir essa palavra.

Para que algo passe a existir em um potencial equilíbrio é necessário, no cosmo Avá-Guarani, que isso tenha um nome particular, espiritual, específico, que o vincule a um determinado território originário que, ao mesmo tempo em que lhe possibilita a existência concreta, oferece o rumo pelo qual se atinge a eternidade. Tal como aponta Melià (1991 *apud* Baptista, 2011, p. 73) “se a concepção e o nascimento de um Guarani se resume a um ato poético de encarnação da palavra, toda a vida do mesmo será recriação desse ato inicial, de diversas maneiras”.

Nesse sentido podemos considerar que nomear a canoa é uma forma de contribuir para que sua parte divina, sua alma palavra, possa se sobrepujar à sua dimensão sombria e espectral, que pode vir a reverberar na matéria como predadora.

Segundo Gilberto relatou aos presentes a canoa estava recebendo um nome, e agora, com esse nome, ela poderia ir. Por isso, ela não deveria mais ser chamada de canoa, mas sim de Ygá-Miri²⁷ (canoa pequena e sagrada) e o local de onde ela saiu deveria ser chamado de Ygá-Miri Rendá (lugar da canoa pequena). Seria retornando a esse lugar que ela realizaria o devir implicado em seu nome. Não tratá-la da forma adequada, pelo seu nome e com os devidos resguardos, poderia, tal como muitas vezes enfatizaram os indígenas, acarretar situações perigosas. Não apenas a canoa foi batizada, mas também o local de onde ela foi retirada, vinculando-se assim o destino e devir desse objeto a uma determinada paisagem e seus significados próprios dentro da perspectiva Avá-Guarani. Essa nomeação dupla e conjunta, do objeto e de seu lugar demonstra de forma absolutamente clara a centralidade do território na forma Avá-Guarani de estabelecer relações de coexistência entre presente e passado, entre as comunidades atuais e seus ancestrais e seus objetos.

Ao final do ritual o professor Adriano, um dos Avá-Guarani que acompanhava as escavações e que também é professor indígena em sua aldeia, percebeu que uma das mulheres que estava na equipe de arqueologia parecia sentir dores no joelho. Ela havia caído enquanto trabalhava, de um modo meio misterioso, segundo disseram os seus colegas. O *chamo'i* então colocou-a em uma cadeira

27 O termo *miri*, ou *mirin*, tem um significado amplo. Ao mesmo tempo que pode ser traduzido com “pequeno”, faz menção àquilo que é mais íntimo e espiritual, podendo também ser traduzido como sagrado.

próxima ao altar e realizou um ritual de cura, para retirar a dor de sua perna. Enquanto ele aspergia a fumaça do tabaco sobre seu joelho, as mulheres, localizadas atrás da moça sentada, cantavam e golpeavam o chão com seus bambus.

O *chamo'i* Ângelo então retirou mimeticamente uma pena de seu joelho, que seria a concretização da dor que ela sentia, e colocou dentro da lona onde estava embrulhada a canoa. Segundo ele, a dor e a queda haviam sido causadas pelo pó que saiu da Ygá-Miri, o que ocorreu devido ao fato de as escavações terem sido realizadas sem os rituais indicados para a devida apaziguação dos respectivos donos da canoa. Agora, com a reparação ritual, tudo ficaria bem, segundo o rezador.

Vemos assim como acontecimentos materiais, ou pragmáticos, vão sendo entendidos a partir da ontologia xamânica que se efetua através de rituais e de uma materialidade específica. Tal como me disse Gilberto: “Assim como nós usamos o celular para falar com as pessoas, o rezador usa o *mbaraka* para falar com Nhanderu.” A própria chuva intensa ocorrida nos dias de escavação e os infortúnios imprevistos enfrentados durante o processo são eventos que, entrelaçados, dialogam com as consequências potencialmente perigosas derivadas do processo de desenterrar o passado, bem como da agência de coisas advindas do passado. Segundo os rezadores, a chuva foi uma bênção de Nhanderu e seus *Tupã-kwery* (soldados-trovões) para purificar o local e as pessoas, buscando amenizar os eventos perigosos que certamente ocorreriam pelo desenterrar das peças.

Após essa etapa, finalizando o ritual, mais uma vez ficamos sentados em cadeiras no centro da casa de reza e fomos “benzidos” pelo rezador Ângelo. Antes de sair fomos convidados a nos manifestar perante todos os presentes acerca das recomendações de tratamento com a canoa que haviam sido prescritas pelos rezadores. Almir Pontes, o arqueólogo da CPC-PR, e o Prof. Igor Chmyz, professor aposentado da UFPR e arqueólogo convidado a participar do projeto por ser o responsável pela descoberta das ruínas de Cidade Real do Guairá, falaram pelo grupo. Em suas falas, de forma firme e ao mesmo tempo humilde agradeceram o auxílio e, em nome das instituições envolvidas no projeto, se comprometeram a levar alguns indígenas para Curitiba para que eles pudessem acompanhar o modo pelo qual as canoas seriam tratadas e também a providenciar o devido retorno das canoas, no tempo em que isso vier a ser possível.

Voltamos para Terra Roxa tentando compreender a intensa experiência vivida, buscando considerar as implicações da informação de que a canoa teria que voltar. Assim, poderíamos considerar que o desenterrar do passado, na

perspectiva Avá-Guarani, é potencialmente desencadeador de processos perigosos e conflituosos, processos que têm implicações que atravessam diferentes tempos e dimensões ontológicas e que são indissociáveis, sendo necessário apaziguar o antigo dono do objeto para que essas consequências não se manifestem, ou, ao menos, se atenuem. Essa apaziguação é feita mediante uma integração da própria canoa ao modo de viver guarani (*nhandereko*) pelo processo de batismo através do qual, após serem reconhecidos dos verdadeiros e ancestrais donos da canoa, ela recebe um nome e um lugar de pertença, Ygá-Miri e Ygá-Miri Rendá. Essa integração produz, simultaneamente, uma atualização do passado no presente e uma reafirmação do território como substrato comum, constante e indispensável à permanência e continuidade da vida Guarani.

Conclusão

Em 30 de outubro de 2023, cinco anos depois dos fatos narrados neste artigo, um grupo dos Avá-Guarani veio a Curitiba para acompanhar a transferência das canoas do Museu Paranaense para o MAE-UFPR, uma ação realizada em parceria com o Iphan e com a CPC-PR visando a continuidade dos cuidados para com a coleção Ygá-Miri. Durante os preparativos para esse evento institucional e xamanico, Gilberto nos explicou a importância de que, antes do embarque da comitiva, fosse realizada uma reza na *opy* da aldeia Pohã Rendá, a mesma onde anos antes a Ygá-Miri havia sido batizada.

Nessa cerimônia o rezador faria um contato prévio com os donos das canoas buscando avisá-los da mudança. Tal comunicação com os donos precisa ser feita por um rezador a partir de um território sagrado, no caso, uma *opy*. Gilberto disse que a casa de reza funciona como um tipo de orelhão, através do qual o rezador consegue se comunicar com os espíritos. Não adianta ligar de qualquer lugar, como acontece com um celular, é partir de um local específico que se faz possível a conexão.

Esta curta vinheta etnográfica nos permite concluir este artigo revelando que hoje, janeiro de 2024, a canoa ainda não voltou. Contudo, as relações entre as instituições acadêmicas e governamentais e os interlocutores Avá-Guarani continuam intensas e os projetos para o retorno dos objetos a seu território permanecem ativos.

Além disso, a eloquência da imagem da *opy* como um orelhão nos ajuda a retomar o tema da importância do território e sua centralidade para a continuidade da vida Guarani em toda a sua profundidade. Através dessa imagem, propomos uma última reflexão sobre o que constitui o caráter sagrado das canoas e de seu lugar no mundo.

É claro que o encontro das canoas é um fato auspicioso, anunciado em sonho como uma dádiva dos ancestrais, o que as torna objetos profundamente carregados de sentido e portadores (ou talvez seria mais correto dizer catalisadores) da agência no presente de seus donos passados. Refletindo sobre essa questão, Gilberto, na ocasião da visita em Curitiba feita em outubro de 2023, disse que foi só com o passar do tempo, ao perceber a amplitude dos desdobramentos que ocorreram a partir do achado da Ygá-Miri, que ele se deu conta de que esses objetos eram de fato aqueles que haviam sido anunciados pelos rezadores.

Contudo, sua retirada do solo é considerada um ato com alto potencial profanador na medida em que produz interações descontroladas com seus antigos donos, que podem se sentir roubados e cujo desagrado pode produzir malefícios aos que se encontram no plano dos vivos, sobretudo aos indígenas. Assim, é função do ritual domesticar e apaziguar essas interações através da comunicação (vide a comparação entre *mbaraka* e celulares) adequada com os antigos donos, que, ao terem seus objetos manipulados, tornam-se não mais apenas parte do passado, mas agentes que passam a coexistir no contexto complexo dos Avá-Guarani contemporâneos.

Por outro lado, os donos das canoas guardaram esses objetos por muito tempo, sendo que, tal como o rezador Merenciano contou ao Gilberto, eles já estavam cansados de realizar esses cuidados. O momento do encontro das peças foi quando esses donos decidiram transferir o domínio desses artefatos para a população Avá-Guarani que habita a região. E é esse o principal motivo pelo qual é necessário que essas peças retornem ao território, pois o domínio foi transferido aos Avá e não aos brancos.

“A Ygá-Miri tem que voltar” é, por um lado, uma afirmação segundo a qual os indígenas estão dizendo que os não indígenas (*juruá*) não podem simplesmente retirar um objeto de suas terras ancestrais e não oferecer a eles – representados pela agência magnificada dos donos das canoas – nenhuma espécie de retorno. Afinal, os “donos” originais (e presentes no mundo dos vivos) da canoa são, do ponto de vista dos Avá-Guarani, seus próprios ancestrais. É uma

indicação da responsabilidade que nós assumimos e dar um retorno concreto para essas comunidades.

Por outro lado, ela é mais do que isso, na medida em que o batismo simultâneo da canoa e do lugar onde foi encontrada estabelece um vínculo ontológico entre objeto e lugar, e ao mesmo tempo entre os antigos donos e os Avá-Guarani atuais. O ritual, nesse sentido, potencializa a força simbólica das canoas, ao colocar a ênfase na conexão entre seus donos, seu lugar e os Avá-Guarani como seus novos guardiões. Tal como comentou Gilberto, se não tivesse ocorrido a cerimônia de batismo, que possibilitou a comunicação entre os rezadores e espíritos-donos, as canoas teriam sido simplesmente retiradas e trazidas para o museu. Mas essa não era a intenção dos donos, que desejam que esses artefatos, e toda a movimentação acadêmica e audiovisual em torno deles, sejam ferramentas úteis para produção de reconhecimento acerca da legitimidade da ocupação dos Avá-Guarani em seu território.

Nesse sentido, tal como me disse Gilberto, as canoas, em si, não são objetos sagrados – que são de fato aqueles que constituem o aparato xamânico da casa de reza. Elas são documentos e instrumentos que, ao intermediarem a relação entre os humanos e os donos, permitem que se avance na luta pela terra, a qual é em si sagrada, pois permite o cultivo e a continuidade do modo de viver Guarani.

As canoas são instrumentos dos espíritos ancestrais e de Nhanderu para auxiliar esse povo na sua luta em busca do território demarcado. E por isso elas têm que voltar. Sendo que essa volta ocorrerá somente quando houver as condições territoriais adequadas para tal retorno, de forma que o desenterrar das canoas, os acordos que disso derivaram entre rezadores e donos, bem como entre as instituições envolvidas no processo, contribuem diretamente para luta territorial dos Avá-Guarani do oeste paranaense.

Referências

ALCÂNTARA, G. K. *et al.* (org.). *Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais*. Brasília: ESMPU, 2019.

ANDRADE, S. Etnoarqueologia indígena na costa oeste paranaense. In: SEMANA DE ANTROPOLOGIA: DESAFIOS DA ALTERIDADE, 6., Departamento de Antropologia/UFPR, Curitiba, 2020. *Anais [...]*. Curitiba: UFPR, 2020. p. 202-213.

ASSIS, V. de; GARLET, I. J. Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*, Madrid, v. 64, n. 230, p. 35-54, 2004.

BAPTISTA, J. V. *Roça barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

BENITES, E. et al. Território e territorialidade Guaraní Continental: conflitos e resistências. [Dossiê]. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [s. l.], v. 14, n. 3, 2020.

BENITES, E. et al. Teko Joja: o caminho dos povos Kaiowá e Guaraní como re-existência frente ao racismo e genocídio cotidianos. *Tellus*, [s. l.], v. 23, n. 50, p. 221-253, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/tellus.v23i50.914>. Acesso em: 24 jan. 2024.

BRANT DE CARVALHO, M. L. Terras, mobilidade socioespacial nas fronteiras e cidadania: três direitos historicamente negados aos Avá-Guarani do Oeste do Paraná na Tríplice Fronteira (Brasil, Paraguai e Argentina). *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [s. l.], v. 14, n. 3, p. 168-209, 2020.

CADOGAN, L. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 35-42. dez. 1953.

CADOGAN, L. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambay, Alto Ypané. *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 10, n. 1-2, p. 43-91, 1962.

CHMYZ, I. Arqueologia e história da vila espanhola de Ciudad Real do Guairá. *CADERNOS de Arqueologia*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 7-103. jul. 1976.

CHMYZ, I.; CHMYZ, J.; BROCHIER, L. *Relatório de levantamento dos bens arqueológicos associados às ruínas de Cidade Real del Guayrá*. Curitiba: [s. n.], 1999.

CHMYZ, I.; MIGUEL, R. *Resgate, conservação, restauração e a salvaguarda dos remanescentes da canoa Guaraní encontrada no Sítio Arqueológico do Parque Real do Guairá a beira do Rio Paraná*. [Relatório final]. Curitiba: Iphan, 2018.

CLASTRES, H. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CUNHA, O. G.; CASTRO, C. G. (org.). *O espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022.

DECISÃO do STF sobre terras indígenas Avá-Guarani. *Ministério dos Povos Indígenas*, Brasília, 16 jan. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/notas-oficiais/2024/01/decisao-stf-sobre-terras-indigenas-ava-guarani>. Acesso em: 13 fev. 2025.

FABIAN, J. Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 59-73, abr. 2010.

FREITAG, L. C. *Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2007.

JESUS, N. T. de. Véxoa: nós sabemos e a cura indígena da arte brasileira. Entrevista a Gabriela de Carvalho Leite e Laura Pérez Gil. *Campos*, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 171-186. dez. 2022.

LAZIER, H. *Paraná: terra de todas as gentes e de muita história*. Francisco Beltrão: Grafite, 2003.

MAMED, D.; CALEIRO, M. M.; BERGOLD, R. C. (org.). *Os Avá-Guarani no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

MARTINS, R. *Terra e gente do Paraná*. Curitiba: Travessa dos Editores, 1995.

MELIÀ, B. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

PACKER, I. *Violação dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988): subsídio para a Comissão Nacional da Verdade*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, out. 2013.

PALMIÉ, S.; STEWART, C. Introduction: for an Anthropology of History. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 207-236, Dec. 2016.

PARELLADA, C. I. *A herança de um tesouro: arqueologia da cidade colonial espanhola de Villa Rica del Espíritu Santo (1589-1632)*, Fênix, Paraná. Curitiba: Sampa, 2014.

PORTELA, B. M. *et al.* Os espíritos e as instituições: os Avá-Guarani e a coleção Ygá-Miri no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 16, n. 31, p. 240-269, 2024.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 1954. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1954.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU: Editora da Universidade de São Paulo, 1962.

SCHADEN, E. A religião guarani e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 25, p. 1-24. jul. 1982.

VARUSSA, R. J. *Avá-Guarani e ruralistas no processo de demarcação da Terra Indígena Guasu Guavirá (Oeste do Paraná, décadas de 2000 e 2010)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

VIÉGAS, R. N. A construção legal-institucional da Resolução Negociada de Conflito no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 34, n. 99, p. 1-19, 2019.

YGÁ-MIRI: resgate emergencial de canoa localizada no sítio arqueológico Ciudad Real del Guayrá. Direção: Homero Camargo. Produção: Tiago Motta dos Santos. [S. l.]: Terra Verde, [2022]. 1 vídeo (37min49s). Publicado no canal Iphan. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OXmbBtIoLoQ>. Acesso em: 13 fev. 2025.

Recebido: 30/01/2024 Aceito: 04/09/2024 | Received: 1/30/2024 Accepted: 9/4/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

O tesouro, a cerca, o fumo, os mortos e a guerra no quilombo Linha Fão (RS): relatórios antropológicos e os sentidos da história quilombola

The treasure, the fence, the tobacco, the dead and the war in the quilombo Linha Fão (RS): anthropological reports and the meanings of Quilombola history

Rafael Palermo Buti¹

<https://orcid.org/0000-0002-3505-3095>

rafaelpbuti@unilab.edu.br

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – São Francisco do Conde, BA, Brasil

Resumo

O campo de produção dos relatórios antropológicos para fins de titulação de territórios quilombolas deu à antropologia um lugar singular na escrita de uma história dos quilombos no Brasil. Baseado nesse tipo de produção, proponho uma etnografia da história do quilombo Linha Fão, comunidade localizada no meio rural de Arroio do Tigre (RS). Com ela, ofereço descrição etnográfica baseada em três diferentes sentidos da história mobilizados nesse tipo de pesquisa: como nation building, como dispositivo cultural e como paisagem. Isso permitirá mostrar que a história a partir do Fão é uma subversão radical ao que o oficialismo da cidade ensina sobre seu passado; ao que o Estado brasileiro define sobre abolição da escravidão; ao que as paisagens do lugar evidenciam com sua atual conformação; ao que o memorialismo gaúcho explica sobre suas guerras passadas; e ao que o achado de um tesouro por parte de um ancestral quilombola parece significar.

Palavras-chave: história quilombola; relatórios antropológicos; paisagens quilombolas; expulsões.

Abstract

The production of anthropological reports for the purpose of titling quilombola territories has given anthropology a unique place in the writing of a history of quilombos in Brazil. Based on this type of production, I propose an ethnography of the history of the quilombo Linha Fão, a community located in the rural area of Arroio do Tigre (RS). With it, I intend to offer an ethnographic description based on three different senses of history mobilized in the context: as nation building, as a cultural device and as a landscape. This will allow me to show that history from Fão is a radical subversion of what the city's officialdom teaches about its past; what the Brazilian state defines about the abolition of slavery; what the landscapes of the place show with their current conformation; what the gaúcho memorialism explains about their past wars; and what the finding of a treasure by a Quilombola ancestor seems to mean.

Keywords: Quilombola history; anthropological reports; Quilombola landscapes; expulsions.

Relatórios antropológicos e história quilombola¹

Reconhecida como importante campo temático da antropologia brasileira, a realização de laudos, perícias e relatórios antropológicos tem aberto um leque de reflexões e debates acerca não somente do compromisso da antropologia diante das demandas sociais no cenário nacional, mas das implicações metodológicas e epistemológicas desse tipo de produção, caracterizada pelo aspecto circular das demandas e expectativas comunitária, acadêmica e jurídico-administrativa. Centrado nas temáticas indígena e quilombola, um conjunto de dossiês, livros e artigos tem trazido, a partir dos anos 1990, essa discussão desde diferentes abordagens, inserindo-se numa tendência do campo de produção antropológica marcada pela necessidade de reflexão sobre seu próprio lugar, atribuição e limite.²

No âmbito dos estudos sobre quilombos, a reivindicação das centenas de comunidades quilombolas por seus direitos territoriais preconizados no artigo 68 da Constituição Federal de 1988 fez com que a antropologia se assentasse em uma nova conjuntura do debate étnico e racial brasileiro.³ Para isso, nas três últimas décadas se efetivou como importante interlocutora em prol dos direitos das comunidades quilombolas, não apenas por seu envolvimento no processo de conceituação do termo quilombo junto às instâncias do Estado, mas pela

-
- 1 Este texto é desdobramento de minha tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (Buti, 2015). Agradeço profundamente às mulheres, homens e crianças do quilombo de Linha Fão, que abriram as portas de suas casas para que eu pudesse entrar e colaborar minimamente com seus processos de reivindicação por terra e direito. Ainda que hoje longe, levo seus ensinamentos no fundo do meu coração. Agradeço à minha orientadora, Miriam Furtado Hartung, e a José Maurício Arruti, pelos bons diálogos à época da defesa. Agradeço aos(às) amigos e colegas, Thiago Mota Cardoso, Cinthia Creatini da Rocha e Cassius Marcelus Cruz, pela leitura atenta e sugestões para a versão final do texto. Agradeço também aos(às) pareceristas de *Horizontes Antropológicos*, e à equipe de revisão final.
 - 2 Refiro-me, em especial, a Silva, Luz e Helm (1994); Leite (2005); Souza Lima e Barreto Filho (2005); Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas (2006); Silva (2008); O'Dwyer (2010); Oliveira, Mura e Silva (2015); Carvalho (2020).
 - 3 O artigo 68 informa que “[a]os remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

capacidade de traduzir as realidades quilombolas a partir do método que a caracteriza: a etnografia.⁴

Isso a fez implicar-se como a área das humanidades autorizada a cumprir um dos requisitos legais para a efetivação dos direitos das comunidades quilombolas nos processos administrativos do Incra, compondo, inclusive, o nome de sua primeira e principal peça técnica: o “Relatório Antropológico”.⁵ É nesse cenário jurídico-administrativo que a antropologia passa a contribuir de forma mais sistemática para a produção de uma história dos quilombos no Brasil, matéria então circunscrita ao campo historiográfico, sociológico, memorialista e artístico.⁶

O faz, no entanto, de uma forma bastante peculiar, tendo em vista que deve conjugar a orientação etnográfica que lhe é inerente às regras do campo do direito, em especial, um documento do Incra chamado “Instrução Normativa”, que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”, incluindo as diretrizes das pesquisas a serem realizadas para esse

-
- 4 No ano de 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi convidada pelo Ministério Público Federal para auxiliar na definição do termo “quilombo” e assim orientar a aplicação do artigo 68. Ver O'Dwyer (2002).
- 5 O Incra é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, autarquia do executivo federal desde o decreto nº 4.887 de 2003, responsável pelos procedimentos de identificação e titulação das terras quilombolas (Brasil, 2003). O “Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sócio-cultural da área quilombola identificada” é a primeira de um conjunto de peças técnicas do Incra que compõem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, conhecido por RTID. A finalidade do RTID é justamente subsidiar a titulação definitiva do território quilombola.
- 6 Refiro-me, por exemplo, a Carneiro (1958), Moura (1959), Santos (1962), Freitas (1973), Nascimento (1980), Nascimento (1982, 1985), Mattoso (1982), Quilombo (1984), Reis e Silva (1989) e Reis e Gomes (1996). É válido mencionar que as comunidades negras rurais que passaram a ser estudadas pela antropologia a partir da segunda metade do século XX não eram reconhecidas como quilombos ou remanescentes de quilombos. Por isso, à época, seus estudos não estavam relacionados ou enquadrados a esse campo temático. Nesses casos, o reconhecimento da contribuição antropológica a uma história quilombola se deu a posteriori ao próprio contexto das pesquisas, na medida em que comunidades passaram a publicizar a identidade quilombola impulsionadas pelos direitos garantidos na Constituição Federal. Não é ao acaso que, quando convidada no ano de 1994 pelo Ministério Público para conceituar a definição do termo “quilombo” e orientar na aplicação do artigo 68, a ABA o fez através do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (O'Dwyer, 2002). Ali se iniciava também, de forma mais sistemática, o processo de formação antropológica ao campo de estudos sobre quilombos. Uma interessante historicização desse processo está em Arruti (2006, p. 64-65).

fim (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, 2009).⁷ De acordo com este documento, o Relatório Antropológico deve guiar-se pelos tópicos que articulam temas e fontes heterogêneas de pesquisa implicados na história do grupo e o contexto em que se insere. Nele, o (a) antropólogo(a) responsável e sua equipe devem comprovar a “presunção da *ancestralidade* negra” da comunidade ligada a um “*histórico* de opressão vivida” e o “*histórico* de ocupação da área com base na *memória*”; fazer o “levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a *história* do grupo e sua terra”; proceder a “contextualização do *histórico* regional e com a *história* da comunidade [...] a partir do *histórico* vivido pelas *gerações anteriores*”; descrever a “*representação genealógica* do grupo”; além de indicar “os sítios que contenham *reminiscências históricas* dos *antigos* quilombos” (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, 2009, grifo meu).

Trata-se, portanto, de um tipo de pesquisa que articula de modo singular “memória”, “fontes documentais e bibliográficas” em benefício do argumento sobre dimensões diversas do passado do grupo, das terras e da região. Nota-se que a produção dessa história oficial estimulada pelas Instruções Normativas está ancorada no paradigma do “historicismo” (Palmié; Stewart, 2016) e da “filosofia da história” (Lévi-Strauss, 1976, 1978), onde a concepção e compreensão dos fatos humanos passa pela recuperação dos processos que determinaram o atual estado das coisas. De teor revisionista, esse sentido da história toma o marco da escravidão e suas resistências como referência determinante para explicar o lugar dos grupos quilombolas na desigual estrutura social do Brasil de hoje. O que implica dizer que não há afirmação política possível para esse novo sujeito do Direito se ela não se realizar sob o signo da História.⁸

7 Refiro-me à Instrução Normativa nº 57 de 20 de outubro de 2009, ainda em vigor. Importante ressaltar que as Instruções Normativas sofreram revogações e atualizações desde que implementadas pelo Incra como procedimento dos processos demarcatórios. A compilação das Instruções Normativas do Incra vigentes e revogadas podem ser acessadas em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/centrais-de-conteudos/legislacao/instrucao-normativa> (acessado em 15/03/2024).

8 Não é ao acaso que as categorias centrais que articulam esta premissa no âmbito geral das políticas afirmativas sejam termos que relacionam escravidão e temporalidade, como *dívida histórica*, *reparação histórica* e *justiça compensatória*. Estes termos dispõem sobre a necessária revisão ao que o Estado Brasileiro e suas disposições jurídicas impuseram e impõem como tragédia aos africanos trazidos escravizados às Américas e seus descendentes na diáspora.

Como a elaboração dessa peça técnica tende a abarcar essa variedade de referências com vistas a responder diferentes questões do passado, defendo que a escrita de uma história quilombola inserida nesse tipo de pesquisa mobiliza diferentes usos e sentidos da história, que podem ser pensados a partir de uma perspectiva cruzada e conjugada em basicamente três aspectos. O primeiro está ligado ao que chamo de *história como nation building*, e tem como fundamento justamente essa premissa revisionista do passado que toma o marco da escravidão como argumento central para a justificativa de um direito para o Estado. Esse sentido da história tende a ser acionado pela própria comunidade, que passa a publicizar sua trajetória vinculada à escravidão e suas resistências como forma de legitimar seus direitos na arena do ativismo étnico. Cabe ao(a) pesquisador(a) articular e/ou contrapor essa história pública assumida pela comunidade com as versões já instituídas local e regionalmente. Assim acaba por enquadrar as informações das tais fontes heterogêneas da pesquisa em um eixo temporal diacrônico relacionado aos eventos oficiais regionais e/ou nacionais (escravidão, abolição, República, pós-abolição, fundação da vila ou freguesia, emancipação do município, etc.) como argumento para legitimar o direito do grupo.

Enquanto mediadora de uma História para o Estado, a antropologia passa a contribuir para uma memória revisitada da nação a partir de fontes e perspectivas até então inacessíveis, inexistentes e deslegitimadas: onde a escravidão e a resistência à opressão histórica sofrida atuam não somente como evidências de um passado não incorporado aos documentos oficiais, mas como fontes de argumento e justificativa de um direito para o futuro. Não raro, resultados das pesquisas passam, inclusive, a ser incorporados publicamente pelo grupo, contribuindo para a narração de uma nova história local (Arruti, 2006; Buti, 2015). Isso faz com que pesquisas para o Relatório Antropológico fomentem uma História outra sobre um Brasil outro, que passa a disputar sentidos com as narrativas oficiais já instituídas. Nesse sentido, “fazer” História é, também, “fazer” Nação, implicar essa produção oficial chamada Relatório Antropológico ao processo de *nation building* (O’Dwyer, 2016; Silva, 2016).

O segundo aspecto relaciona-se com o que chamo de *história como dispositivo cultural*. Nela, o foco são os modos culturais de lidar com a temporalidade, em sentido análogo ao que Lefort (1979) chama de “regimes de historicidade”. Ela nos remete à observação de Lévi-Strauss (1976, 1978) sobre a necessidade

de a antropologia não sobrepor o sentido e a verdade histórica baseados no historicismo aos sentidos locais enunciados nas teorias etnográficas. Trata-se de buscar saídas para o fato de a História, como disciplinamento dos Estados modernos amparado pelo historicismo, exercer um imperialismo político-epistemológico que se projeta às outras realidades-temporalidades. Escapar dessas reduções exige do(a) pesquisador(a) atenção aos modos culturais de lidar com o tempo, e um compromisso de multiplicar os conceitos de história pela diversidade das historicidades.

A história como dispositivo cultural tem como principal fonte de interlocução os sujeitos quilombolas, devendo o(a) pesquisador(a) apreender os sentidos e regimes locais da história a partir de teorias e perspectivas não hegemônicas. Aqui não importam documentos, livros e narrativas oficiais. Sequer é necessário tomar a história a partir dos cânones da oficialidade, tampouco enquadrar as narrativas locais em uma estrutura prévia ligada à cronologia dos eventos regionais ou nacionais. Trata-se apenas de levar a sério o ponto de vista dos sujeitos e suas formas de narrar, que não raro trazem sentidos plurais sobre o passado e diferentes relações com a temporalidade não necessariamente coincidentes com as formas e expectativas oficiais. A história quilombola como dispositivo cultural tem os “causos” como importante estrutura narrativa (Anjos; Leitão, 2009), sendo mais cronotópica do que propriamente cronológica, pois espacialmente marcada e referenciada no território. Pode não coincidir com os marcadores oficiais legitimados, incorporando outras referências e sentidos da própria escravidão e suas resistências. Ela é importante não apenas pelo conteúdo narrado sobre um passado, mas pelo modo como evidencia aspectos importantes do grupo no tempo presente.

A perspectiva etnográfica implicada na história como dispositivo cultural nos leva ao terceiro aspecto da escrita de uma história quilombola em contextos de relatórios antropológicos: a *história como paisagem*. Paisagem, aqui, é entendida não como o objeto exterior e passivo ao grupo, mas o resultado da imbricação das atividades humanas com os ambientes ao longo das gerações, constituindo lugares e modos de habitar (Cáceres, 2017; Ingold, 2002). Podemos reivindicar, portanto, a materialidade da história a partir de uma observação feita por Tim Ingold (2002) sobre a dicotomia que marca a relação entre ciências da vida e ciências humanas: sua crítica às noções de uma história pensada como “desmaterializada” (fora da *natura*) e de uma natureza apreendida

como “atemporalizada” (fora do *socius*). Nesse sentido, a história não pode ser vista somente como uma tapeçaria de representações “sobre” o mundo (como se existisse somente nos documentos, monumentos e nas narrativas humanas, incluindo teorias oficiais e etnográficas), haja vista ela ser e estar incorporada “no” mundo (Ingold, 2002, p. 208).

O ato de recobrar essa história imersa no mundo exige do(a) pesquisador(a) percepção das paisagens de vida dos sujeitos em suas relações vitais, onde a história para estes se realiza, é sentida e faz sentido. Apreender a temporalidade de um grupo passa, portanto, por apreender a temporalidade dos lugares produzidos e habitados por humanos e não humanos em seus ambientes de vida. E é justamente uma descrição sobre esses três usos e sentidos da história mobilizados nessas situações de pesquisa o que pretende este texto, tomando como contexto etnográfico o Relatório Antropológico do quilombo de Linha Fão, por mim elaborado entre os anos de 2012 e 2013 no município de Arroio do Tigre, região do Centro-Serra gaúcho.⁹

Durante este período, estive por 32 dias na comunidade, com estadia intercalada em quatro etapas. Ali pude acompanhar o cotidiano de vida dos moradores do Fão, incluindo as lidas das famílias na produção do fumo (principal fonte de renda comunitária), além de caminhar pelo território tradicionalmente ocupado, visitar as casas de quilombolas moradores e não moradores do Fão, sistematizar os documentos pessoais ligados às situações e histórias comunitárias, entrevistar informantes-chave, organizar reuniões para discussão do processo de demarcação, bem como propor oficinas de mapeamento. Visitei também o centro de Arroio do Tigre e municípios de Soledade e Espumoso para conhecer suas igrejas, prefeituras, cemitérios, bibliotecas, cartórios e museus municipais. Pesquisas na sede do Incra e no Arquivo Público de Porto Alegre forneceram documentação variada (inventários e documento de terras, processos-crime, mapas históricos), adensada com análise dos textos oficiais sobre a história local

9 Arroio do Tigre está localizado a aproximadamente 250 quilômetros da capital Porto Alegre. O Censo do IBGE de 2022 informa população de 12.058 habitantes, dentre os quais 13,3% auto-declarados negros (12,9% pardos e 2,4% pretos). Segundo a prefeitura municipal, sua principal atividade econômica é a produção de tabaco e soja. Em 2011, figurava na lista dos 12 municípios gaúchos com maior produção de fumo em folha do estado (Buti, 2013). Ver Coimbra (2023) e Perfil ([2024]).

nos sites das prefeituras de Arroio do Tigre e municípios vizinhos, bem como literatura disponível na internet ligada ao contexto local e regional.¹⁰

A partir do cruzamento dos dados produzidos dessas fontes variadas de pesquisa com a finalidade de responder às questões da história, a etnografia do Fão permitirá: confrontar a tese do primordialismo europeu propagado pela história oficial sobre a formação do município de Arroio do Tigre e região, introduzindo aspectos de sua história africana e afro-brasileira; problematizar os marcos cronológicos do escravismo jurídico brasileiro abolido pelo Estado nacional no ano de 1888, uma vez que no Fão a escravidão é uma categoria mobilizada para descrever situações ocorridas no pós-abolição e atuais; mostrar que os processos de violência, apagamento e silenciamento vividos por vivos e mortos do Fão estão dispostos nas paisagens; confrontar interpretações unívocas do memorialismo gaúcho acerca da Revolução Constitucionalista, uma vez que o Fão a apreende sob outro quadro de sentido; e, por fim, mostrar, a partir do caso de um tesouro achado por um ancestral quilombola, porque o sentido da história do Fão tende a reproduzir, e não transformar, um estado permanente de precariedade e exploração ligado às figuras da branquitude, do patronato, da propriedade e da expropriação de terras da região.

Fazer história em terra de alemães

A primeira menção ao quilombo de Linha Fão na literatura acadêmica foi resultado de um estudo sucinto feito pela antropóloga Rosane Rubert, em pesquisa encomendada pela Secretaria do Desenvolvimento Rural do Estado do Rio Grande do Sul (SDR/RS). Os resultados dessa pesquisa foram publicados no ano de 2005, no livro *Comunidades negras rurais do RS: um levantamento socioantropológico preliminar* (Rubert, 2005). Um ano depois, a Fundação Cultural Palmares emitia a certidão de autorreconhecimento do grupo enquanto coletivo quilombola, período também de sua entrada no processo administrativo

10 A pesquisa nos arquivos de Porto Alegre teve contribuição de Tiago Lemões da Silva, a quem agradeço imensamente também pelo compartilhamento de ideias. Uma interessante reflexão sobre o diálogo cruzado entre campo e arquivo nos processos de elaboração de relatórios antropológicos está em Mello (2008).

para regularização fundiária junto ao Incra, que teria sua pesquisa iniciada no ano de 2012, com minha chegada à campo.¹¹

Foi justamente dois anos após a publicação junto à SDR, em 2007, que o grupo virava notícia no principal jornal da região de Arroio do Tigre. Guardada na casa de uma moradora quilombola à época do meu trabalho de campo, uma matéria publicada em 29 de setembro de 2007 na *Gazeta do Sul* informava que “em meio a um município onde predomina a cultura alemã existe um fato peculiar: a existência de uma comunidade remanescente negra, habitada por descendentes de africanos escravizados, os quilombos” (Drachler, 2007a).¹²

A “peculiaridade” do fato a que faz menção a matéria está expressa em sua manchete: “Um quilombo faz história em terra de alemães.” Era ali, no Vale do Rio Pardo, lugar de “predomínio da cultura alemã”, que essa peculiaridade era “descoberta”, pois, de acordo com a reportagem, poucas eram as cidades da região com esse tipo de povoação. De fato, a história oficial da região de Arroio do Tigre não localiza a escravidão como elemento importante, tampouco coloca a população negra e africana como sujeitos de seu passado ou presente.¹³

Se tomarmos o site da prefeitura de Arroio do Tigre como fonte importante da oficialidade local, temos a informação de que a “ocupação efetiva iniciou[-se] por volta de 1900, quando chegaram as primeiras famílias de origem germânica, procedentes de Santa Cruz do Sul e arredores. A estes somaram-se posteriormente os italianos e luso-brasileiros.” Segundo o texto, foi nesse contexto inóspito que “os colonos enfrentaram a mata e seus perigos, abriram picadas, construíram casas, ergueram as primeiras capelas que, em geral, também serviam de escolas”. Nesse período teria também ocorrido o episódio que batiza o próprio

11 Embora a publicação de Rubert date de 2005, fui o primeiro antropólogo a fazer pesquisa de campo em Linha Fão. Além disso, minha primeira ida a campo correspondeu à primeira visita dos técnicos do Incra à comunidade, o que para os moradores do Fão fundia ainda mais a figura do antropólogo à de operador do direito. O número do processo administrativo no Incra referente ao pleito da comunidade é 54220.001413/2006-40.

12 A primeira parte da matéria está disponível no site do Instituto Socioambiental (Drachler, 2007b).

13 Do ponto de vista da produção local, Clara Montagner (2005) é uma referência importante na crítica contemporânea à omissão historiográfica em relação ao tema da escravidão na região de Arroio do Tigre. A crítica ao que se convencionou chamar de “mito da democracia” nas fazendas pastoris da região de Soledade está presente em Maestri e Ortiz (2009); esta coletânea traz produções historiográficas recentes sobre escravidão na região.

nome da cidade: o abate de um “leão” às margens de um arroio por parte dos próprios moradores. Eis que nasce o nome Arroio do Tigre (Histórico [...]), [2024]).



Figura 1. Imagem com a matéria do jornal Gazeta do Sul guardada no acervo pessoal de uma quilombola. Foto: Rafael Buti, 2012.

Essa saga é contada em pormenores naquela que pode ser considerada a primeira obra sobre a história da cidade, de autoria do padre da paróquia municipal, Benno Reis (1992), e publicada no ano de 1992 como parte dos eventos comemorativos ao aniversário da igreja. Trata-se de livro que, por relatar a trajetória da frente de colonização alemã em uma região até então “inóspita” e “selvagem”, traz para si um fundacionismo que toma como centro irradiador a cultura, a história e a sociedade do município de Santa Cruz do Sul, evidenciado no nome da região então colonizada e no próprio título da obra: *Um pedaço da história na Nova Serra Gaúcha*.

No título da obra, a “serra”, esse elemento da topografia local, é “nova” porque nova era a colonização que se criava e, portanto, um pedaço da história que se contava. Veja-se que, na proposição do autor, a história tem efeito temporal na topografia, a ponto de tomar a serra como nova justamente por vinculá-la à frente de colonização alemã. Trata-se, portanto, da produção de um *lugar* a partir de uma perspectiva e modo de habitar ligado à frente de ocupação alemã: o que corresponde à frente de ocupação fumageira na região. O escopo da referida obra se insere no que Kujawa (2001) indica como recorrente nas representações historiográficas da região: o papel fundamental e fundacional da religião, tendo em vista que “na busca por fatos e elementos que deem sentido à história dos municípios, o religioso [ter] ocupa[do] sempre um lugar de destaque” (Kujawa, 2001, p. 73). Nesse sentido, a construção de igrejas e elevação de uma comunidade em paróquia são sinônimos de grande avanço e progresso, igualados aos processos de emancipação política dos municípios. Assim é que a história dos municípios passa a ser, de alguma forma, a história da própria igreja, e vice-versa.

Não é intuito me deter sobre essa obra ou sobre a história de Arroio do Tigre, apenas mencionar esses elementos por evidenciarem esse caráter enviesado das representações sobre as histórias oficiais presentes no que Wolff (2009) chama de “abordagens tradicionais locais”.¹⁴ Esse enviesamento tende a suprimir outras histórias e, portanto, outros *lugares* e centros de interesse que não interessam. Ele parece implicado em algo que me foi dito em conversa no ano de

14 Geralmente escritas por figuras ilustres do próprio contexto, tais abordagens compõem as representações historiográficas sobre a formação das cidades, estando coadunadas à concepção de uma história dos grandes feitos, homens e acontecimentos, com ênfase nos fatos religiosos, políticos e militares.

2013 com o padre responsável pela paróquia dos capuchinhos de Arroio do Tigre. Me disse o pároco que a igreja local teve pouco interesse nas famílias que não eram vinculadas aos primeiros imigrantes alemães e italianos que ocuparam a região, sobretudo as que residiam em sua parte norte: onde viviam os *negros* e *caboclos*. Essa região, referenciada por pesquisadores da história local como “fundão”,¹⁵ foi habitada de forma itinerante e intermitente por populações luso-brasileiras, negras e indígenas em um período anterior à chegada dos alemães, época em que os domínios territoriais da cidade pertenciam ao município de Soledade, antiga sesmaria e importante entreposto de gado e charque levado dos campos e vacarias do Rio Grande do Sul para Sorocaba.¹⁶

Na ocasião, eu me dirigia à paróquia justamente para rastrear as fontes documentais da igreja, sobretudo informações sobre registros de batismo e óbito dos ancestrais do Fão. Me contara o referido padre que parte dessa leva alemã que colonizou Arroio do Tigre no início do século XX ocupara a hoje sede municipal no centro-sul da cidade, onde está a paróquia, ficando as áreas ao norte legadas a uma ocupação remota e tardia. Essa distância em relação ao centro político-religioso da cidade somada ao desinteresse dos padres alemães para com os negros nos seus fundões é o que, segundo o padre, teria feito com que os negros da região ficassem esquecidos pela igreja, relegados à invisibilidade por parte dos responsáveis por contar e escrever uma história da cidade, da região e de sua religião.

Não foi à toa que nada encontrei nos registros acerca das famílias do Fão: em parte porque as jurisdições eclesiásticas da região mudaram ao longo dos anos, em parte pela condição histórica itinerante e precária deles, além do desinteresse histórico da paróquia, tendo em vista que até poucos anos atrás sequer os negros podiam ser enterrados no cemitério da igreja, além de serem proibidos de participar das missas junto às famílias alemãs. Pode-se dizer que tais elementos fizeram dos negros do Fão sujeitos epistemologicamente antipáticos à História: fora dos documentos, fora dos cemitérios, fora das representações oficiais centradas no protagonismo e predomínio alemão. E subverter esse (não) lugar na

15 A ideia de “fundão” conota paragens remotas e distantes de um centro irradiador e político da cidade, conforme indicado no título da obra de André Pereira e Carlos Wagner (1981) sobre o movimento messiânico e o massacre dos monges barbudos ocorrido na primeira metade do Novecentos na região: *Monges barbudos e o massacre do fundão*.

16 Sobre o tropeirismo na região de Soledade, Ver Zimmermann e Netto (1991). Sobre a história da região, ver Verdi (1987), Pereira e Wagner (1981) e Franco (1975).

história oficial foi o que “fez” o grupo ao entrar na arena do direito quilombola, e virar, por isso, matéria do principal jornal da região.

Tomando como interlocutoras três das quatro anciãs à época vivas da comunidade (as “tias” Funé, Mida e Pretinha¹⁷), a matéria veicula aspectos importantes da história local da perspectiva do grupo, ligadas à guerra, à escravidão e ao racismo, bem como a situação atual de precariedade e exploração das famílias negras da região. Com então 86 anos de idade, Tia Funé ali afirmava que “há algumas décadas hav[ia] somente famílias negras no Sítio”, tendo os “agricultores luso-brasileiros e alemães” – “hoje seus lindeiros” – chegado posteriormente. Tia Pretinha, com então 96 anos, contava que os negros ali se estabeleceram por conta de uma série de fugas e guerras, sendo a região local de esconderijo. Ela informava que tanto seu pai (Aparício Miranda) quanto seu avô paterno (Manoel Miranda) “teriam falado que aquela região de barrancos e florestas servia de abrigo aos negros que fugiam do cativeiro”, existindo também uma “toca de pedras usada como esconderijo em tempos de revoltas”, onde “centenas de pessoas ocupavam o lugar camufladas”.

Além de aspectos da localidade e da guerra, a reportagem enfatiza as trajetórias ancestrais vinculadas às resistências e agruras da escravidão. Conforme o jornal, os ancestrais Aparício e Manoel trabalharam como “escravos” domadores de gado nas fazendas localizadas em regiões planas do então vasto município de Soledade. O nome do patrão e fazendeiro é, inclusive, o de um membro de uma família alemã ligada ao patronato do grupo: Pedro Simão, sobre o qual me deterei adiante. Este figurava, de acordo com a matéria, como um dentre os “primeiros proprietários brancos” da região, e que, em uma ocasião de guerra, teria fugido de outros “chefões dos escravos” junto com seus próprios “cativos” que, como ele, estavam jurados de morte. A reportagem evoca algumas “lembranças” das anciãs acerca das “condições impostas pelo regime de trabalho escravo”, onde seu próprio pai dormia três horas por dia e trabalhava na construção de valetas e cercas, carregando pedras como um boi, haja vista usarem os negros como tração humana na ausência de animais de carga. Segundo a matéria, o “laço pegava” aqueles que não obedecessem ao patrão, em referência aos que viveram nesse “tempo malvado”.

17 As tias Mida, Pretinha e Funé são os apelidos das irmãs Venilda Miranda, Oralina Fernandes e Edotilde Xavier, respectivamente. Estas três anciãs, além de Tia Judite, seriam, cinco anos mais tarde, importantes interlocutoras da pesquisa que subsidiou o Relatório Antropológico.

Baseada nas histórias das anciãs quilombolas, a versão apresentada pelo jornal guardado na casa de uma moradora quilombola destoava radicalmente dos textos oficiais que narram a formação da cidade a partir da saga daquelas famílias alemãs que, num relato de fundo quase messiânico, se estabeleceram na região e ali fundaram sua primeira capela. A começar porque a versão das anciãs do Fão é inversa às do livro escrito pelo pároco e do site da prefeitura: naquela, os negros chegam primeiro para depois chegarem os alemães e luso-brasileiros; nestas, os negros sequer existem, são os alemães quem chegam primeiro para, posteriormente, chegarem italianos e luso-brasileiros. O hino oficial da cidade, inclusive, menciona apenas os imigrantes europeus como os formadores da cidade.¹⁸

Ao reportar-se aos quilombos como os que “fazem história em terra de alemães”, a reportagem não somente chama atenção ao movimento atual de reivindicação do grupo pelos direitos quilombolas, mas estimula uma provocação à oficialidade regional, invertendo postulados e lugares-comuns que alocaram os negros do Sítio à condição de uma invisibilidade e subalternidade deliberada. Subverter essa condição foi o que “fez” o grupo ao entrar na arena do direito quilombola, na medida em que tornar-se sujeito de direito implica um deslizamento epistemológico (e político) à condição de objeto (e sujeito) de pesquisa – e, portanto, da História. Assim o fazendo, e sem necessariamente o querer, o Fão mexeu nessa história oficializada pela igreja e prefeitura, provando não somente que as terras jamais poderiam ser somente dos alemães, mas também que a serra jamais poderia ser nova.

“Fazer história”, aqui, está implicado com o sentido da *história como nation building*, pois o processo de reconhecimento do grupo por parte do Estado passa a ter efeito na própria oficialidade: jornal, relatório antropológico e universidade passam a contar outra história da região, e disputar seus sentidos em prol de um projeto de nação fundamentado pelas ações afirmativas. “Fazer história” é também fazer acervo, guardar em casa os documentos que realçam a existência do grupo, contribuindo para sua própria produção. No entanto, se os quilombolas agora “fazem” história, os donos das terras continuam sendo os colonizadores da “Nova Serra Gaúcha”. O efeito dessa condição está imerso nas paisagens

18 Assim canta um trecho do hino: “Alemães, portugueses, italianos/ Precursores de um mesmo ideal/ Com sua força mostraram aguerridos/ Com graça e atrevidos e com muita luz/ E aparece o Arroio do Tigre no centro do nosso Rio Grande do Sul”. Ver Histórico [...] ([2024]).

do Sítio, lugar onde as 15 famílias negras, vinculadas pelo parentesco e ligadas entre si por um histórico de ocupação centenário marcado por seguidos processos de expulsão, viviam confinadas e cercadas em uma área íngreme e de pouca produtividade cada vez mais rodeada pela monocultura do fumo e da soja. A necessidade de retomar as terras expropriadas fez com que o grupo entrasse com o processo administrativo no Incra para fins de reconhecimento e demarcação de seu território quilombola. Isso implicou contar histórias de lugares para além da interdição das cercas e da transfiguração das paisagens.

Fantasiar paisagens em lugares quilombolas

Mencionei acima que os antepassados do Fão não eram enterrados no cemitério da igreja da cidade. A isso somam-se relatos de que, até poucos anos, os negros sequer podiam frequentar as missas consagradas pelos alemães. No contexto da pesquisa, tal condição fazia as próprias anciãs afirmarem que os antigos viviam em um *tempo dos loucos, sem religião*, além de pouca participação dos adultos de hoje nos ritos e festas religiosas das igrejas do Sítio e entorno. A respeito, boa parte dos antepassados do Fão foi enterrada em um cemitério próximo três quilômetros do local de suas residências, conhecido por “Unha de Gato”, em referência a uma árvore que recebe esse nome.

Nesse cemitério, desativado há algumas décadas, não há lápides para os antepassados do Fão: a pobreza pretérita é o que explica o fato de seus mais velhos terem sido enterrados sem lápide debaixo da terra, como me relatara Márcia, então presidente da associação quilombola. À época, Márcia trabalhava como *peã* na produção de fumo de uma família alemã conhecida como *colonos fortes* do Sítio, e intercalava seus compromissos diários com a interlocução na pesquisa.¹⁹

19 Ao afirmar que Márcia trabalhava para uma “família alemã”, estou apenas reproduzindo as informações do campo, sem com isso negar a possibilidade de outras ascendências europeias nesta e em outras situações de relações dos quilombolas com o patronato. Agradeço à(ao) parecerista da revista pela observação sobre esse ponto. Como já pudemos perceber através de fontes jornalísticas e literatura regional, há uma tendência em realçar o protagonismo alemão da região. Esse realce pode sobrepor outras ascendências europeias ali estabelecidas, sobretudo no caso das não italianas e portuguesas.

Para essa família alemã seus pais também trabalharam, assim como seus avós. Márcia chegou a viver alguns anos na fazenda dos patrões como *agregada*, até se divorciar do marido e retornar ao lugar onde nascera. Vive junto à mãe, Mida, e às famílias dos dois irmãos, em casas de madeira separadas por cercas, na área residencial do grupo da matriarca. Além dos sucessores do grupo familiar de Mida estão os do grupo familiar das irmãs desta (as tias Funé, Nair e Pretinha²⁰) e de sua cunhada (Tia Judite). À época da pesquisa, todos os casais moradores do Fão eram primos, sendo, portanto, uma comunidade “de uma só panela”, como me relatara Tia Funé em conversa em sua casa (Buti, 2015).

Todos trabalham no fumo como *peões* dos colonos do Sítio: o que consiste em receber a diária em conformidade com as etapas do ciclo produtivo da planta, desde preparar a terra do patrão, roçar, semear, transportar as mudas, jogar veneno, arrancar as primeiras folhas, cortar os pés com a faca, transportar, subir a planta para o galpão, amarrar, sortir e preparar para a venda. Há também os que intercalam sua condição de peão à de *meeiro*: quando dividem o produzido com o trabalho junto ao dono da terra, participando de todas as etapas do processo produtivo. A condição de peões do fumo torna a vida no Fão bastante precária, uma vez que não são cobertos por direitos trabalhistas, a despeito dos inúmeros problemas de saúde derivados do excessivo trabalho e exposição aos agrotóxicos. No ano de 2013, por exemplo, uma diária de colheita como peão demandava em média 14 horas de trabalho no dia e um rendimento de apenas 40 reais (Buti, 2015).

A precariedade da condição de *ser peão* é explicada pelos negros do Fão como correlata à condição de *ser escravo*. Durante o período de campo, este termo volta e meia era utilizado pelos interlocutores (tanto peões como patrões) para explicar as relações do patronato e as condições de trabalho. Em uma ocasião de visita de uma patroa a casa de uma mulher quilombola, presenciei aquela referir-se a esta, em sua frente, como uma “mucama que comprou”. A filha da patroa, também presente, intercedera replicando a mãe: “Comprou, mas não pagou, né, mãe?”, sob um fundo de riso e constrangimento que marca as relações jocosas assimétricas.

20 Tia Pretinha faleceu no ano de 2014.

Escravo era também um termo usado pelos próprios moradores quando buscavam explicar suas condições precárias de trabalho, bem como suas relações junto aos patrões. Tal condição não era prerrogativa apenas do meu contexto etnográfico, mas de outras pesquisas desenvolvidas junto aos quilombos de Júlio Borges e Rincão dos Caixões, formados por parentes das famílias do Fão e a estas ligados por um histórico em comum (Aguilar, 2012; Anjos, 2009; Coelho, 2014). Além de explorados, os moradores do Fão entendem que a Justiça e os direitos só servem aos patrões e brancos (Buti, 2015). Do ponto de vista local, há uma correlação entre trabalho e exploração e “ser peão” e “ser escravo” como continuidade de um mundo desigual racialmente demarcado. De um lado os negros, quilombolas, peões, pequenos, expulsos e sem terra para plantar; de outro os brancos, colonos, patrões, grandes, expropriadores, com terras para plantar.

A condição atual de *peã* de Márcia e dos seus parentes é decorrência do fato de viverem em uma área muito pequena e não terem terras para plantar o próprio fumo ou comprar terras com o que se ganha de diária plantando para os outros. O lugar em que sua mãe e tias nasceram, maior, mais produtivo, plano e próximo do local da atual moradia, foi tomado por um colono forte e antigo patrão e padrinho da família, motivo que fez sua família, no início dos anos 1970, se deslocar para o atual local de moradia, menor, íngreme e pedregoso. Por isso Márcia afirmara, em uma ocasião, que as únicas terras que possui “são as que sujam as mãos” nas lidas diárias com o fumo: terras no sentido literal, portanto. As terras no sentido fundiário pertencem aos colonos do Sítio, em grande medida descendentes dos imigrantes alemães, figuras históricas ligadas ao patronato, ao compadrio e à expropriação. A aquisição das terras por parte dos colonos é explicada pelos moradores do Fão por quatro motivos: o poder de *escriturar as terras* mesmo não sendo dono; o poder de *engambelar* as pessoas no momento da compra, ou seja, enganá-las (“comprar um hectare e medir dois”); o poder de expulsar os pequenos; e o poder de empregar e lucrar com a produção de fumo, podendo comprar mais terras.

Embora boa parte das famílias alemãs ocupe o local há cinco ou seis gerações, no cemitério Unha de Gato os túmulos presentes não as referenciam: o que se lê nas inscrições são os nomes e sobrenomes portugueses de pessoas nascidas a partir de 1850, incluindo assinaturas homônimas às das famílias do Fão (como Fernandes e Rodrigues da Silva), ali provavelmente estabelecidas no contexto das primeiras sesmarias ofertadas pela Coroa no então município de

Soledade, que abrangia os atuais domínios territoriais de Arroio do Tigre (Buti, 2013; Montagner, 2005; Ortiz, 2011).²¹

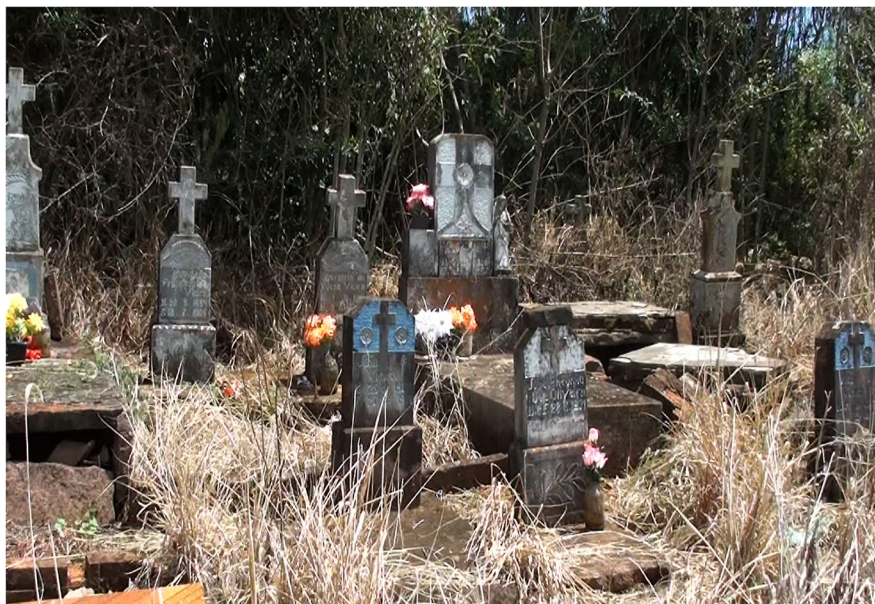


Figura 2. Cemitério Unha de Gato no distrito do Sítio Novo, Arroio do Tigre.

Foto: Rafael Buti, 2012.

A inexistência de mortos das famílias alemãs nesse cemitério desativado é uma contraprova inequívoca à versão oficial da prefeitura, para quem estes foram os primeiros a chegar na região. Ela evidencia, também, as diferentes temporalidades de ocupação no local: uma ligada à chegada de portugueses e africanos, onde os primeiros, diferente destes, podiam enterrar seus mortos em lápides e assim serem rememorados pelos sucessores; a outra, referente ao ingresso dos alemães para a fundação da “Nova Serra Gaúcha”, seus cemitérios, cidades e igrejas, onde

21 A repetição desses sobrenomes lusos nas famílias do Fão indica um possível vínculo pretérito, mediante apropriação dos prenomes senhoriais por parte dos antigos escravizados. Essa é uma hipótese que carece de maiores estudos.

negros não costumavam entrar, vivos ou mortos. Embora pertencentes a períodos de ocupação distintos, portugueses e alemães (e italianos) são os sujeitos da história oficial arroio-tigrense: os africanos e afro-brasileiros nela não existem, mesmo que ali sempre tenham estado, quer sujando com a terra suas mãos em prol dos senhores e patrões, quer debaixo dela enterrados sem direito à lápide e memória.

Muito embora a ocupação seja anterior à chegada dos alemães, as terras (no sentido fundiário) hoje são destes, como afirmava a manchete da referida matéria veiculada sobre o quilombo que “faz” história no Vale do Rio Pardo. E o mundo dos vivos tem tido, no Fão, implicação no mundo dos mortos. Isso porque há alguns anos o cemitério Unha de Gato tem tido seus limites atravessados pela área de um vizinho, colono alemão, que tem aos poucos aumentado seu terreno para intensificar a produção fumageira. A área tomada pelo fumo diz respeito ao local onde foi enterrado, dentre outros *troncos velhos*, o *velho Germano*, pai de Judite, assassinado nos anos 1950 no quintal de sua casa por conta de uma discussão sobre limites territoriais. A imagem aérea abaixo indica o avanço da produção fumageira dos vivos colonos imigrantes por sobre os mortos do Fão no Unha de Gato.



Figura 3. Imagem aérea do cemitério Unha de Gato, Arroio do Tigre. Fonte: elaboração própria a partir de imagem do Google Earth com dados CNES/Astrium.

Muito próxima do local do assassinato, a casa da mesma Judite 30 anos mais tarde seria alvo de um incêndio proposital por parte de um *colono forte*, determinando o despejo da família e realocação na casa de uma de suas irmãs no Fão, onde hoje se encontra. O Fão é resultado, portanto, de uma rede familiar que abriga parentes expulsos de suas terras em distintos momentos. Na ocasião, a família de Judite se deslocara temporariamente para trabalhar na colheita das acácias, no município de Camaquã (RS). O faziam todo ano. Não esperavam que no retorno encontrariam sua residência incendiada por um colono que se dizia dono por tê-la comprado de outro colono. Judite é cunhada de Mida: ambas, anciãs do Fão, partilham de uma memória em comum dos lugares em que viviam e onde não vivem mais, hoje interditados pelas cercas e transfigurados pelas paisagens monocultoras.

Em suma, os mortos do Fão estão virando fumo, além de passarem por fenômenos recorrentes da vida dos seus vivos: o confinamento paulatino pelas cercas e a transfiguração de seus lugares à serviço da fronteira agrícola. Aqui entramos, portanto, no sentido da história que conjuga temporalidade e paisagem. O exemplo acima é emblemático: o lugar dos mortos está sendo transfigurado, mexido por um colono. Condição estendida aos vivos: justo porque as histórias e trajetórias dos moradores do Fão incidem sobre lugares não somente transfigurados, mas a eles não mais pertencentes em decorrência de seguidos processos de expulsão.

A começar pelos lugares de habitação das famílias no Fão. No presente, o que separa os lugares onde as famílias viveram dos lugares onde vivem é, além da transfiguração radical nas paisagens, as cercas dos proprietários. Não é ao acaso que a principal via de acesso ao Fão foi, há 15 anos, cercada por um lindeiro que, tendo comprado e escriturado a área vizinha, a reivindicou para si, despejando Lacir, filho de Mida.²² O referido comprador praticou o que dona Maria, em uma ocasião de conversa, me afirmara ser o ato de *fantasiar* o lugar por parte dos *grandões*, aqueles que chegam e *escrituram* as terras. Na ocasião, o então comprador mudou a rota da estrada que dava acesso às casas das famílias; criou, para o novo acesso, um *morro* que não existia; além de soterrar a principal fonte

22 No Relatório Antropológico fiz uma análise desse processo de escrituração do referido terreno. Quando o então comprador informa os limites da área, não indica como lindeiras as famílias do Fão. Isso facilita o avanço de suas terras sobre a comunidade (Buti, 2013).

de captação de água do grupo, conhecido por *olho d'água do tio Marcelino*, ao lado da antiga morada de *taipinha e vassoura* construída por Lacir.

Por conta desse fantasiamento e cercamento os moradores do Fão são obrigados a pular diariamente uma cerca de arame para entrar e sair da comunidade. As casas confinadas do Fão atuam, portanto, como o espaço-limite da resistência, estando as cercas dos colonos praticamente coladas aos lados externos das paredes domiciliares: como se as casas escudos fossem. Não é ao acaso que Ivair, irmão de Lacir, em um tom de piada, comemorava o fato de o rio dos Caixões (num dos extremos da comunidade) não *andar* como o fazem as cercas dos colonos. Em todo caso, segundo ele, era prudente que alguém de sua família ali construísse uma casa: “Vai que o rio resolva andar”, me disse na ocasião.



Figura 4. Imagem do acesso à comunidade fechado pela cerca. Na ocasião, um quilombola pula a cerca para entrar na comunidade. Foto: Rafael Buti, 2012.

Fantasiar as paisagens é um exercício de poder dos colonos de transfigurar os lugares historicamente habitados pelos negros do Fão. Trata-se, aqui, da produção de uma história inscrita nos ambientes e implicada com dimensões importantes de violência sofrida pelo grupo. Por isso o sentido da história como paisagem tende a contribuir para a compreensão de aspectos

importantes do contexto. Percebe-se, com ele, que a lógica de silenciamento e negação não se dá apenas através das representações de uma história oficial local que nega a existência das vidas negras da região, mas da transfiguração das paisagens, que modifica radicalmente as referências da história local e suas vidas. O que implica dizer que, no Fão, ocorre algo análogo ao que Borba (2008, p. 47), para o contexto do quilombo Rincão dos Martinianos, indicou ser não somente uma “transfiguração” do espaço, mas, igualmente, da própria “memória-referência”, uma vez que “a transformação agressiva do meio natural” e “a adulteração do ambiente de vida gera[m] diversas rupturas nos vínculos biográficos da comunidade”.

Para o caso de uma pesquisa implicada em contar a trajetória histórica do grupo, as memórias dos moradores do Fão em relação a um lugar não implicavam necessariamente a continuidade da relação com esse lugar; não implicavam sequer a continuidade da existência desse lugar, uma vez que transformados pelos colonos. O olho d’água recém-aterrado, a estrada velha recém-fantasiada, o salão de festas dos avós hoje transformado em monocultivo do fumo, assim como o terreno de onde Judite foi expulsa, a casa onde Germano foi assassinado e o cemitério onde foi enterrado. Tudo hoje é outra coisa feita por outra gente. E era somente estimulado por este antropólogo em um contexto específico de pesquisa que os interlocutores buscavam explicar os processos de fantasiamento dos lugares, diferenciando um Fão atual, menor, das paisagens cercadas e transformadas, de um *Fão antigo*, maior, da memória, pois anterior aos processos de expulsão e transfiguração.

Enquanto terra de alemães que fundaram a “Nova Serra Gaúcha” no início do século XX, as narrativas oficiais sobre a história do município pouco deram atenção às referências históricas desse espaço-tempo submerso. Talvez, e justamente, para legitimar a cultura dos imigrantes, no sentido também agrícola, de base católica e fumageira alinhada à ideologia do progresso e do branqueamento. Por isso, enquanto implicada no movimento de busca pelo direito quilombola, a reivindicação de um pertencimento territorial sobre esses lugares de referência do grupo passou necessariamente pela necessidade de a pesquisa levantar informações sobre uma história e memória do local para além das cercas e paisagens fantasiadas. Como tratava-se ali de fazer coexistir com a nova paisagem os velhos marcos que fundamentam o direito quilombola, a memória territorial dos moradores do Fão tendeu a ser uma memória à distância e sobre

referentes transfigurados, memória daquilo que se aponta e se projeta em uma paisagem que não correspondia mais às reminiscências narradas.

E provocar essa memória não era senão fundamentar um direito outro, haja vista apenas ela, a memória (e não a paisagem tal qual se descortinava aos olhos, e não os documentos de terras, e não a história local e oficial, e não o próprio cemitério) fazer referência às trajetórias dos negros do Fão. E isso porque a história era do outro, porque a terra (em sentido fundiário) é do outro, e era justamente contada como a história dos alemães que ali chegaram para “matar” o tigre, fazendo jus à ação que descreve a narrativa mítica fundacional da cidade, fruto de um episódio de abate do animal na beira de um dos rios. “Matar o tigre” corresponde a domesticar uma certa natureza (e cultura), fazê-la transformar-se pelo braço imigrante vindo de Santa Cruz do Sul e fazer da cidade o “celeiro do Centro-Serra”, um dos maiores produtores de fumo do Brasil, projetado no próprio brasão da cidade, que mostra um tigre sobre um rio represado, uma bíblia, duas torres de transmissão e duas hastes de trigo e fumo.



Figura 5. Brasão de Arroio do Tigre.

Fonte: site da prefeitura de Arroio do Tigre (Histórico [...], [2024]).

Essa história oficial cujo brasão reverencia a religião, o monocultivo e o progresso sobre a natureza tende a estar, também, incorporada na paisagem: o que explica boa parte do meio rural arroio-tigrense ser o lugar, por excelência, das propriedades a serviço da soja e do fumo, sobrepondo a “Nova Serra Gaúcha” às biografias, trajetórias, trilhas, olhos d’água, vidas, trabalhadores e mortos de um *Fão antigo*.

Historicidade em guerra

Além de o Fão ser referenciado como lugar de esconderijo nos tempos da escravidão, um dos principais eventos que a memória local aponta como determinante para a chegada das famílias no Sítio é uma guerra conhecida como *guerra do Fão*, ou *guerra dos escravos*, ocorrida em uma localidade distante do Fão atual, na beira do *rio Fão*, próximo a Soledade. Boa parte dos antepassados das principais famílias que ocuparam o Sítio estivera nessa guerra. Ou seja, além do Fão atual, há outro Fão, da guerra, nas margens de um rio homônimo. Há, portanto, evidências da trajetória do grupo no próprio topônimo que dá nome ao lugar onde vivem as famílias. Ainda que não figure como uma teoria local, tudo indica que o Fão hoje ocupado tenha esse nome por ser o antigo lugar de ocupação dos negros que lutaram no outro Fão, da guerra.

Essa mesma guerra do Fão é adjetivada por alguns dos seus moradores como a *guerra dos escravos*, momento no qual os negros lutavam contra os brancos e, também, a mando de alguns deles. Boa parte dos *troncos velhos* já mortos estivera na guerra, sendo um dos eventos que determinaram a sua fixação no Sítio. As descrições em torno da batalha acionam relatos dos tempos em que as anciãs, ainda crianças, ficavam escondidas junto a *mãe velha* Belmira, na própria casa, esperando Aparício (seu marido) aparecer para pegar comida. Se não o fazia, era a própria Belmira quem saía com a *boia* para entregar ao marido em algum lugar escondido do entorno. Teria sido nessa guerra que Aparício ficara com o rosto todo furado de pólvora, período em que Belmira pernoitava ao lado da porta com uma espingarda à espreita do iminente inimigo. Teria sido justamente pelos serviços de guerra prestados ao patrão e compadre Pedro Simão, que Aparício ganhara terras no Sítio.

À primeira vista, esses elementos do discurso local (replicados no já referenciado jornal *Gazeta do Sul*) me remetiam ao marco da escravidão jurídica do

Estado: uma guerra dos escravos, onde brancos lutavam contra negros, onde fazendeiros eram tanto aliados quanto inimigos dos negros, na beira de um rio próximo, e onde os escravizados ganhavam terras pelos serviços prestados. Esses aspectos pareciam conversar, inclusive, com aqueles descritos pela literatura historiográfica sobre a função de pessoas escravizadas nas guerras do sul do país, quando eram recrutados em troca de terras e liberdade, como a Guerra do Paraguai e a própria Revolução Farroupilha (Aladrén, 2009; Petiz, 2006). A própria literatura antropológica recente sobre os quilombos de Júlio Borges e Rincão dos Caixões (parentes das famílias do Fão) informa Pedro Simão ser um típico escravocrata do século XIX (Aguilar, 2012; Anjos, 2009).

No entanto, muito embora todos esses registros da vida pretérita dos negros do Fão acionassem tais elementos, me causava alguma estranheza encaixá-los na cronologia da nação. Isso porque, durante a pesquisa de campo, as anciãs afirmavam terem testemunhado, enquanto crianças escondidas em casa, a batalha que determinou a morte de gente conhecida. Ora, como, nascidas na década dos anos 1920, Funé, Pretinha, Mida e Judite diziam se recordar da guerra dos escravos? Dos tempos em que os brancos lutavam contra os negros, e que os negros morreram na beira do rio Fão? Eu sabia que, nas narrativas, as guerras pretéritas que assolaram o Rio Grande do Sul bem que poderiam se justapor nas memórias, compondo um fundo bélico geral e cronologicamente indiscriminado, haja vista outras batalhas terem também determinado o deslocamento dos antepassados de outras gerações, como um tal velho Leocádio, bisavô das anciãs, que foi raptado nas bandas de Pelotas e de Rio Grande até chegar pelado no Sítio, num período correspondente a meados do século XIX, possivelmente no contexto da Guerra do Paraguai.

O que me chamava atenção nas menções a essa guerra específica na beira do rio Fão era ela ter sido vivenciada pelas anciãs, referenciar a toponímia local, acionar elementos ligados ao marco escravista, determinar processos de territorialização no Sítio e, ao mesmo tempo, ter ocorrido no século XX. Esses elementos indicavam que os sentidos da escravidão no Fão correspondiam aos eventos ocorridos em um período que extrapolava o marco cronológico do escravismo jurídico abolido pelo Estado brasileiro.

Buscando aprofundar-me no que a literatura regional teria para dizer sobre algum episódio do tipo ocorrido na primeira metade do século XX, me deparei com informações sobre a assim conhecida “batalha” ou “combate do Fão”,

referenciada como o confronto mais violento da Revolução Constitucionalista do ano de 1932 ocorrido em terras gaúchas.²³ Tratava-se, de acordo com a literatura consultada, da última batalha deflagrada no Rio Grande do Sul entre os apoiadores do regime varguista (os “integralistas ditatoriais”, ligados às forças governamentais) e os adeptos da causa paulista (os “revolucionários constitucionalistas”, contrários ao regime de Getúlio Vargas). Ocorrida nas margens do rio Fão, então vila de Bella Vista do Fão, à época pertencente a Soledade, tal literatura informa a batalha ter sido determinada pelo encontro entre os “revolucionários constitucionalistas” saídos de Soledade em direção a São Paulo e as “forças da Brigada Militar” do Estado do Rio Grande do Sul.²⁴

Em linhas gerais, essas obras parecem marcadas por uma perspectiva da história política regional ligada aos grandes feitos de seus formadores, estando divididas em basicamente duas propostas: uma implicada em analisar a própria Revolução Constitucionalista e suas batalhas (com focos em outros municípios do Rio Grande do Sul e estados brasileiros), e a outra enviesada na história da região de Soledade e de sua colonização. Não pretendo ater-me aos teores e conteúdos dessas produções, que não são poucas e fugiriam do escopo deste artigo, apenas descrever elementos presentes em algumas delas, pois interessam ao argumento.

É de um ex-combatente da batalha, Jorge Augusto de Paula (1972), político e escritor natural de Soledade, a obra *O Fão*, a primeira acerca dos episódios que culminaram no que chamou de epopeia do “combate do Fão”. Publicada um ano depois de sua ocorrência, em 1933, a referida obra serviu como principal testemunho historiográfico do episódio ocorrido às margens do rio Fão, no dia 13 de setembro de 1932, além dos bastidores do movimento constitucionalista que se formou, impulsionado por algumas figuras ilustres do governo varguista em Soledade: onde as elites soledadenses se incorporaram à causa paulista, formando as “Forças Constitucionais Revolucionárias” (De Paula, 1972, p. 25).

De caráter biográfico, a obra traz elementos muito interessantes acerca não somente da revolução e do lugar que as elites e a população soledadense tiveram em sua efetivação, mas dos modos pelos quais ela é contada dentro de um

23 Refiro-me às obras: De Paula, (1972), Franco (1975), Kujawa (2001), Verdi (1987), Trombini (2010).

24 O local da batalha está situado nos atuais municípios de Fontoura Xavier, Pouso Novo e Progresso (RS). Para melhores informações e imagens do local, ver Resgate [...] (2011).

viés próprio da história política e dos grandes feitos característicos das “abordagens tradicionais locais” (Wolff, 2009). Na ocasião, o próprio autor se colocava como pertencente às elites econômicas e políticas locais, saudando a fibra do povo gaúcho e soledadense em sua busca pela “redemocratização do país”, a “deposição de Vargas” e a honra à “liberdade e fé cívica” de uma gente que seguia a vocação dos principais heróis combatentes da história do Rio Grande do Sul, como Bento Gonçalves, Caxias, Osório, além daqueles tidos como os próprios líderes e idealizadores da revolução, como Raul Pilla e Cândido Carneiro.

No próprio prefácio à primeira edição o autor faz salvas ao povo “frenteunista de Soledade” (em relação à Frente Única Revolucionária), alertando os historiadores do futuro ao entendimento do seu gesto, além de lembrar que suas “narrações [...] fornecerão dados concretos à elucidação da História, que naturalmente almejará a verdade” (De Paula, 1972, p. 9, grifo meu). Em boa medida, obras posteriores escritas sobre o tema se valem da descrição do ex-combatente que buscou, mesmo com a derrota daqueles com os quais guerreou, honrar a justa e única causa do conflito, que contou com um número aproximado de “1500 voluntários”.

Organizando os eventos em uma ordem cronológica, a obra busca descrever os bastidores da guerra, desde o início do levante, em agosto de 1932, os motivos da revolução, seus principais personagens, alguns episódios onde estivera o próprio autor, o conteúdo e os signatários do Manifesto Constitucionalista (datado de 1º de setembro) e os fatores que determinaram o combate sangrento do Fão, que culminou, no dia 13 de setembro daquele mesmo ano, na derrota dos revolucionários pelas forças oficiais, descritas como “ditatoriais”.

Alguns dados específicos ali descritos chamam pontual atenção: dos 53 nomes das pessoas que assinaram o manifesto figura o de ninguém menos que “Pedro Guilherme Simon”, patrão de Aparício e proprietário de vastos domínios de terras naquela Soledade da primeira metade do século XX.²⁵ Não é à toa que quando relata o momento de deslocamento de parte das tropas revolucionárias em direção ao

25 O nome Simon é a referência escrita e documental de Simão. “Simão” é, portanto, o aportuguesamento do sobrenome do antigo patrão de Aparício. Optei por manter ambas as formas de referência para realçar esses dois tipos de fonte e registro. Além desse manifesto, menções documentais a Pedro Guilherme Simon foram encontradas no Ofício de Registros de Imóveis na Comarca de Soledade, e em um processo-crime em que ele estava envolvido junto ao próprio Aparício. O fato de Pedro “Simon” e Aparício estarem num mesmo documento reforça ainda mais a tese segundo a qual Pedro Simon é Pedro Simão (Buti, 2013).

oitavo distrito de Soledade no dia 6 de setembro de 1932, De Paula (1972, p. 59-60) afirma ter “recebido a incorporação de valorosos correligionários, Pedro e Fritz Simom”, dentre outros, que se apresentavam “com fortes contingentes”.

Muito embora faça menção ao contingente de Fritz e Pedro Simon (possivelmente parentes), o autor não minucia seus componentes, que podemos aqui somente imaginar ligados às famílias negras do Fão. Outro dado guarda relativo interesse: o fato de o conjunto da obra fazer uma breve menção a “dois negros” que acompanhavam, no mesmo dia 6 de setembro, os capitães Albino Senger e Dario Carneiro (De Paula, 1972, p. 61). Na obra, e em todas as outras aqui elencadas, nada mais é possível extrair de qualquer referência ligada à participação dos antepassados das famílias quilombolas no combate, tampouco de descendentes de africanos. Nota-se que, nas memórias sobre as dezenas de combatentes elencados pelo autor, negros não tem nome nem sobrenome: apenas cor e apenas “dois”.

Não é intenção aqui me ater ao livro e aos discursos sobre a guerra. Importa mencionar que tudo o que é escrito sobre ela (e replicada nas outras obras) não coincide com os modos pelos quais os sujeitos do Fão, ao reportá-la, a referenciam. E isso por uma razão relativamente interessante: o fato de a participação de boa parte dos combatentes, da perspectiva do Fão, não ser determinada por aquilo que esse tipo de literatura afirma como determinante da própria guerra e revolução: lutar pela “redemocratização do país”, pela “deposição de Vargas”, por uma “nova constituinte” e pelo “espírito heroico do Rio Grande do Sul”.

Essa ponderação está presente, inclusive, em um apontamento feito por Leandro Lampert na obra *Os Lampert: origens, história e genealogia*, que historiciza a genealogia dessa família soledadense. Sobre a Revolução Constitucionalista e seus adeptos, enfatiza o autor que a “maioria dos voluntários nem sabia bem o que estava ocorrendo e foram à revolução levados por lideranças ou por mero espírito de aventura” (Lampert, 2005 *apud* Trombini, 2010, p. 29).²⁶ Muito embora aponte para os diferentes objetivos e subjetividades que levam sujeitos à guerra, são necessárias algumas ressalvas em torno da afirmação do autor.

Por mais que a maioria dos voluntários tenha sido levada por lideranças, dificilmente alguém participa de uma batalha com esses contornos “por mero

26 Trechos do livro de Lampert podem ser acessados no blog do autor; ver Livro [...] (2016).

espírito de aventura”, ou sem que com essas lideranças esteja fortemente enredada por laços de favor, respeito e promessa. Até porque não se brinca com a morte, independentemente do que quer que seja a vida que se viva. Além disso, não se trata de pensar que esses voluntários não soubessem o que estava ocorrendo, justamente pela possibilidade de, para eles, estar ocorrendo outra coisa. E é esse o ponto que interessa aqui, por ele indicar a coexistência de regimes de historicidade dispostos por diferentes códigos culturais mencionados na introdução deste artigo, o que nos leva impreterivelmente a evidenciar a inexistência de um referente comum, de uma batalha única, de uma única história ou “verdade”: meta a ser alcançada pelo combatente Jorge Augusto de Paula (1972, p. 60), que, ao sobreviver e poder escrever as suas memórias, pretendia fornecer “dados concretos à elucidação da História, que naturalmente almejará a verdade”.

Certamente Aparício, Leocádio, Felipe, Benedito, Germano e outros *troncos velhos* antepassados das famílias do Fão faziam parte daqueles 1500 voluntários que a história oficial jamais se empenhou em conhecer, narrar e revelar (embora pudessem ser um dentre aqueles “dois negros”). Faziam a guerra, no entanto, por uma causa diferente da que essa mesma história descreve, escreve e impõe. Aparecendo como determinante para a fixação dos antepassados nas terras do Sítio, a alcunha *Fão* empregada ao então lugar de destino se deve possivelmente ao fato de essas famílias participarem do referido combate. Nas histórias narradas pelos moradores do Fão, no entanto, ela não aparece ligada aos valores constitucionais, democráticos do país e do povo gaúcho. Pelo contrário, a guerra do Fão está ligada ao escravismo e ao momento em que brancos bradavam contra e com os negros na luta por terras. Não é por acaso que a reportagem da Gazeta do Sul informava que Pedro Simão e seus cativos estavam fugindo dos outros “chefões dos escravos”. A própria territorialização do grupo no Fão é resultado dos serviços prestados pelos *troncos velhos* a Pedro Simão, dono de vastas extensões de terras na região.

O que se pode ensaiar é que o sentido da batalha no rio Fão ser o de uma *guerra de escravos* para os moradores do Fão se deva também ao processo de continuidade de variadas privações que perduraram sobre esses sujeitos e seus antepassados a despeito da abolição oficial da escravatura. A interpretação êmica como episódio em que *brancos lutam contra negros* também nos reporta para a ressonância das desigualdades sociais e do arcabouço perverso de preconceito e racismo lançado sobre os últimos pelos primeiros: uma guerra entre brancos

e negros que remonta à escravidão e atinge expressão máxima, ainda que simbólica e constituinte de uma memória coletiva, numa batalha em que negros lutam também a mando de seus antigos senhores, à época seus novos patrões, e sob o jugo dos interesses políticos e econômicos destes.

Trata-se, por isso, de tomar os elementos da história do Fão como não coincidentes com o memorialismo e a historiografia gaúcha, e por dois motivos principais: pelo primeiro extrapolar a escravidão das linhas cronológicas da Nação; e pela segunda elaborar uma narrativa sobre o combate do Fão marcada pelos cânones de uma história oficial e política escrita pelas elites do Rio Grande. Se o Estado brasileiro e a causa constitucionalista não cabem no primeiro regime de historicidade, os negros e a escravidão não poderiam caber no segundo.

Uma etnografia da história do Fão subsumida ao historicismo nacional e regional poderia tomar os episódios ligados à “guerra do Fão” e à “guerra dos escravos” como ocorridos no século XIX, o que inviabilizaria a compreensão de um regime de historicidade que não aboliu a escravidão. As histórias de fixação do grupo no Sítio têm implicação muito forte nos modos como os elementos da escravidão são atualizados nos dias de hoje, através do uso das categorias “escravo” e “mucama”, como forma de explicar a exploração no Fão determinada pelas relações entre peão e patrão, negros e brancos. Relações essas de dependência assimétrica, marcadas por laços tensos cujos contornos são a exploração, a expropriação, os favores e o compadrio. A história oficial escapa do Fão porque a trajetória do Fão tende a escapar não somente dos documentos, monumentos e paisagens, mas dos próprios marcos cronológicos de uma história que aboliu a escravidão em 1888. No Fão a escravidão não foi abolida, e a condição de precariedade na qual vivem os negros, ligada à dependência do patronato branco e à ausência de terras para plantar e trabalhar com autonomia, são suas provas inequívocas.

O causo do tesouro

Os causos, enquanto estrutura do relato histórico quilombola, tendem a referir-se a eventos espacialmente, e não cronologicamente, localizados, servindo como marco constitutivo do tempo de hoje (Anjos; Leitão, 2009, p. 22). Por isso, servem de continuum entre passado e presente através dos lugares. Não

há causos, portanto, sem lugares, o que impõe aos ambientes a temporalidade. Mesmo não referenciado pela historiografia sobre quilombos, o Fão foi lócus de fuga de escravizados, lugar para servir de esconderijo em guerras. Contudo, não só guerras e fugas determinam a chegada das famílias no Fão, mas algo que está presente em boa parte dos causos (e lugares) dos quilombos do Brasil de hoje: o achado de tesouros ou guardados enterrados.

No Fão há um caso sobre o achado de um tesouro por um ancestral quilombola escravizado. E justamente ali o achado desse tesouro significa o contrário daquilo que parece evidenciar: riqueza e prosperidade. E isso diz o suficiente sobre o que é o Fão no presente, sobretudo o que é a relação dos seus moradores com os donos das terras e as figuras do patronato.

Uma das versões sobre o estabelecimento das famílias no Sítio têm relação com as terras de Aparício. Foi por decorrência de um tesouro encontrado por Rufino (seu cunhado) na beira do rio dos Caixões que Aparício ganhara as terras de Pedro Simão. Esse tesouro, referenciado também como uma *panela de dinheiro*, foi encontrado pelo *velho tio Rufino*, ou *Tio Rufo*, na *casa do leão*, em uma laje de pedras localizada na beira do rio dos Caixões. Percebe-se que o leão é um agente dessa história, por guardar um tesouro. Na história oficial o abate de outro felino (um tigre) na beira de um rio é o evento que nomeia a cidade e funda a frente de colonização alemã. Enquanto o tigre oficial está morto, o leão quilombola guarda um tesouro.²⁷ A laje do leão, embora tenha sido modificada pela ação dos colonos, continua na beira do rio, estando seu acesso interditado pelas cercas.

Alguns moradores informaram que tesouros foram deixados pelos jesuítas que percorreram a região fugidos dos bandeirantes paulistas vindos de Minas Gerais. Impossibilitados de carregá-los, esses jesuítas, conhecedores da arte de fazer magia e encantamento, os enterraram em caixas ao longo do rio, guardando-os embaixo de pedras marcadas por sinais e protegidas com encantos e feitiçarias. Nesse sentido, e exemplo da toponímia “Fão”, a hidronímia é sugestiva para pensar história: o rio teria esse nome por ser o lugar onde esses tesouros foram guardados, em “caixões” até hoje escondidos em seu curso e protegidos por visagens que se manifestam caso os humanos se aproximem. Trata-se, portanto,

27 Ainda que a cidade se chame Arroio do Tigre pela menção ao episódio de abate de um felino, a própria prefeitura corrige o dado informando que o animal abatido em verdade foi uma onça. Ver Perfil ([2024]).

de uma dimensão mágica da história, onde personagens do sobrenatural atuam como desdobramento da trajetória e ação jesuítica na região: o que implica dizer que a ação do tempo tem um efeito para além do humano.



Figura 6. Laje do leão nas margens do rio dos Caixões. Foto: Rafael Buti, 2012.

O primeiro movimento do relato é esse: *Tio Rufo* encontra o tesouro na casa do leão e o entrega a Pedro Simão em troca de banha e carne. Tal transação é considerada pelos interlocutores como um *negocião* feito por Pedro Simão, que com o tesouro fica rico e compra muitas terras, restando a Rufino, empregado, continuar pobre e, junto aos seus parentes, viver de serviços ao patrão. Um segundo movimento é consequência do primeiro: compadres e ligados por relações de trabalho e favores, Pedro Simão doa parte dessas terras ao cunhado de Rufino, Aparício, como presente de nascimento da filha deste, Nair, sua afilhada. Parte das terras adquiridas pela troca assimétrica do tesouro se torna um presente de compadre: uma dádiva, portanto.

Depois desse movimento, o colono alemão deixa o local para se estabelecer no Paraná, onde morre. As terras onde foi encontrado o tesouro serviram de habitação ao grupo de Aparício, sendo ao longo dos anos perdidas tanto por trocas assimétricas junto a patrões, fazendeiros e compadres quanto por processos

violentos de expulsão. A conformação das casas do Fão atual foi determinada por essas trocas e expulsões, marcadas nos relatos por momentos de constrangimento sofrido pelos negros que, quanto mais confinados ficavam, mais viam os proprietários de terras aumentar seus domínios e “fantasiar” seus lugares.²⁸

O caso do tesouro parece compor um tipo de estrutura do relato histórico no Fão sobre essas trocas assimétricas feitas em diferentes gerações. O resultado dessas trocas é o confinamento e a escassez territorial dos negros em benefício do aumento das terras dos brancos. Assim, os moradores do Fão contam sobre as trocas realizadas com patrões, compadres e fazendeiros em diferentes gerações, nessa ordem: com Pedro Simão, Elói, Auri, Nauber e José. Pedro Simão, compadre, patrão e doador de terras, fica rico às custas do tesouro de Rufino, seu escravizado, em troca de banha e carne. Atravessados por relações de compadrio, patronato e serviços de guerra, Pedro Simão doa as terras ao cunhado de Rufino (Aparício), cujo grupo familiar as perderia décadas depois para Elói. Este, compadre, patrão e doador de telhas, fica com as terras de Aparício em troca da manutenção do emprego de Belmira (esposa deste, já viúva), uma casa de madeira no atual Fão, além de banha, carne e novilha.

O filho de Belmira e Aparício que recebeu essas telhas (Balduíno, casado com Judite), teve sua casa queimada por alguém que afirma tê-la comprado. Nauber, proprietário de terras, fica com trechos do Fão em troca de novilha, um guarda-louça azul e promessa de trabalho para Janice, que se retira do local. José, proprietário de terras, fica com um trecho do Fão em troca do negócio feito com o vendedor, compadre, arrendatário e patrão das famílias do Fão: acarretando o despejo de Lacir (neto de Aparício), o aterramento do *olho d'água do tio Marcelino*, a imposição de uma cerca por sobre o principal acesso do grupo e a conformação do Fão tal qual se encontra atualmente.

Ainda que expliquem episódios ocorridos em momentos muito distintos (dos tempos em que as anciãs não eram nem nascidas até os dias atuais), essas histórias acionam elementos comuns. Nelas, alguns bens são colocados em circulação: banha, novilha, carne, telhas e madeiras são bastante recorrentes e dadas aos quilombolas por tesouro e terra. A manutenção e a promessa de

28 Vários são os tipos de constrangimento: desde negociar com o patrão, perdendo as terras em troca de algum agrado (como casas de madeira, telhas e favores), a sair sem pedir nada ou ter a própria casa incendiada.

emprego também são garantidas a eles. De um lado estão os patrões (grandões, vizinhos, proprietários, compadres), do outro os parentes do Fão (pequenos, empregados, negros, escravos, mucamas): são os primeiros que *engambelam*, enganam os segundos, que são os *engambelados*.

Os patrões são também aqueles que transformam o território: fazem estradas e mudam cercas, *fantasiam*. São eles que ficam *em cima*, ficando os pequenos *embaixo*, sendo também aqueles que chegaram depois, e que, ao fazê-lo, escrituram as terras. Quando um parente do Fão ganha algo, o perde depois: tesouro trocado, terras de Aparício por terras do Fão atual, telhas que foram queimadas, partes do Fão perdidas, Fão antigo pelo Fão atual. Além disso, quando um parente do Fão ganha algo, é porque o patrão ganha coisa melhor (terras, dinheiro, propriedade, peão), dando-se bem em cima dos pequenos, ignorantes, analfabetos e provisórios.

Essas histórias contam como os sujeitos do Fão, ao terem terras, as negociaram com os patrões sob condições de vulnerabilidade e a partir de trocas assimétricas. O caso do ancestral quilombola que acha um tesouro e fica pobre deixando seu patrão rico e com terras é sugestivo não somente pelo evento passado que pretende reportar, mas pelo mundo presente que parece traduzir. Por isso vinculado ao sentido da *história como dispositivo cultural*. Ele parece típico de uma historicidade “prescritiva” ou “mítica”, disposta não a produzir mudanças e transformações, mas a reproduzir permanências através de repetições dispostas em um sistema fechado. Por isso o caso desliza para o mito: pensado aqui não como oposto à História, mas como seu organizador (Sahlins, 1996; Lévi-Strauss, 1978).²⁹ Passam-se as décadas, e a estrutura se mantém.

O caso do tesouro não somente pareceu estruturar os modos pelos quais os sujeitos do Fão reivindicavam os eventos passados onde se deram mal por causa de quem se deu bem, mas afirmar o Fão no hoje: sua condição de “ser escravo” de quem está com o tesouro, com as terras. Afinal de contas, é o peão do Fão que

29 A “estrutura prescritiva” estaria em oposição à “estrutura performativa”, própria dos grupos que tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, justo pela ordem cultural produzir-se na mudança (Sahlins, 1996). Essas duas atitudes e modelos ideais de história poderiam ser encontrados em uma mesma sociedade, correspondendo à formulação lévi-straussiana sobre história quente e fria: as primeiras sendo do tipo abertas e históricas, onde a mudança tende a ser concebida como produtora da ordem, e onde a própria estrutura social deve transformar-se, e as segundas do tipo mítica ou fechada, onde elementos recorrentes tendem a combinar-se de maneiras diferentes, mantendo a reprodução da estrutura social (Lévi-Strauss, 1976, 1978).

hoje é pobre por continuar deixando rico seu patrão, dono das terras e do fumo, esse tesouro que faz de Arroio do Tigre o “celeiro do Centro-Serra”. É a moradora do Fão quem é chamada de “mucama” pela própria patroa; é ela quem entende que a Justiça não é feita para os negros. As histórias envolvendo processos de territorialização e desterritorialização no Fão organizam os eventos a partir de um eixo comum racialmente demarcado: pois mostram que negros são pobres porque ricos são os brancos, os grandões, seus patrões. Nelas, tesouro e terras, esses dois elementos da potencial riqueza, poder e prosperidade humana, figuram como marcadores da injustiça e pobreza mediados pela relação junto aos fazendeiros brancos em diferentes períodos.

Adiante, outra história?

Em novembro de 2023, o Incra emitiu a portaria de reconhecimento do território quilombola de Linha Fão, exatos dez anos após a entrega do Relatório Antropológico ao instituto. Embora importante, a portaria não garante o direito ao território e, por isso, a retomada das terras onde foi encontrado o tesouro pelo *velho tio Rufo*. Para isso, é necessário outro ato normativo do Estado: a expedição do título definitivo sobre a área. Quantos anos mais a comunidade terá que esperar para retornar às terras de onde foi expulsa? Quando poderão dormir sabedores que alguma justiça foi feita? Quanto tempo mais homens e mulheres do Fão viverão sem terra para trabalhar e tirar seu próprio sustento, tendo que se submeter aos mandos e desmandos dos colonos brancos? Tendo que trocar terra por telha, tesouro por banha, dignidade por trabalho?

Enquanto isso, o hino oficial de Arroio do Tigre não reconhece a presença passada e presente negra africana na cidade; as paisagens dos mortos e dos vivos do Fão continuam sendo transfiguradas pelo fumo e pelos colonos; os memorialistas gaúchos da guerra do Fão continuam reverenciando seu estado e suas elites brancas; os olhos d'água dos parentes ancestrais continuam a ser fechados para a monocultura; as crianças, adultos, mulheres e idosos continuam confinados às cercas impostas pelos proprietários, obrigados a pulá-las para sair de casa a troco de alguns reais pela diária trabalhada.

Para além do que as paisagens podem dispor e do que a oficialidade, a ciência, a imprensa e o memorialismo podem contar, os moradores do Fão têm

elaborado sua síntese histórica nesse contexto específico de reivindicação dos direitos territoriais e quilombolas. Com as forças que dispõem diante de condições estruturalmente adversas, o retorno às terras do tesouro é a única forma pela qual podem construir um futuro que não repita as injustiças do passado e que não atualize o mito. Única forma pela qual podem, adiante, viver um novo presente para contar, quiçá, outra história.

Referências

- AGUILAR, M. do C. M. Queriam fazer um despejo de nós: as expropriações territoriais no quilombo Sítio Novo/Linha Fão (1940-1960). *Identidade*, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 21-42, 2012.
- ALADRÉN, G. *Liberdades negras nas paragens do sul: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009.
- ANJOS, J. C. dos. *Relatório sócio-histórico e antropológico da comunidade quilombola de Rincão dos Caixões – Jacuizinho/RS*. Porto Alegre: Incra, 2009.
- ANJOS, J. C. dos; LEITÃO, L. *Etnodesenvolvimento e mediações políticas e culturais no mundo rural*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2009.
- ARRUTI, J. M. A. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- BORBA, C. dos A. de. *Territorialidade quilombola: o direito étnico sobre a terra na comunidade de Rincão dos Martinianos – RS*. 2008. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. *Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, remarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 19 ago. 2024.

BUTI, R. P. *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da Comunidade Quilombola Linha Fão – Arroio do Tigre/RS*. Porto Alegre: Incra, 2013.

BUTI, R. P. *A Antropologia em contextos da política e ação quilombola no Brasil meridional: dois casos para estudo*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CÁCERES, L. S. R. Paisagem, memória e parentesco no quilombo de Vargem Grande, RJ. *Etnográfica*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 269-292, 2017.

CARNEIRO, E. *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Nacional, 1958.

CARVALHO, A. P. C. de. Os antropólogos e a identificação de terras quilombolas no Brasil (1997-2015). *Antropolítica*, [s. l.], v. 47, n. 2, p. 221-254, 2020.

COELHO, L. M. B. *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da Comunidade Quilombola Júlio Borges – Arroio do Tigre/RS*. Porto Alegre: Incra, 2014.

COIMBRA, V. Censo 2022: em mapa, consulte a composição étnico-racial dos habitantes do seu município. *Zero Hora*, Porto Alegre, 22 dez. 2023. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2023/12/censo-2022-em-mapa-consulte-a-composicao-etnico-racial-dos-habitantes-do-seu-municipio-clqf-tmhqz001e013nq5xtmhby.html>. Acesso em: 25 ago. 2024.

DE PAULA, J. A. *O Fão: um episódio da revolução de 1932 no Rio Grande do Sul*. Soledade: J. A. de Paula, 1972.

DRACHLER, M. Um quilombo faz história em terra de alemães. *Gazeta do Sul*, Santa Cruz do Sul, p. 16, 29 set. 2007a.

DRACHLER, M. Um quilombo faz história em terras de alemães. *Instituto Socioambiental*, [s. l.], 29 set. 2007b. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/um-quilombo-faz-historia-em-terra-de-alemaes>. Acesso em: 25 ago. 2024.

FRANCO, S. *Soledade na História*. Porto Alegre: Corag, 1975.

FREITAS, D. *Palmares: a guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1973.

HISTÓRICO, símbolos e hino. *Município de Arroio do Tigre*, Arroio do Tigre, [2024]. Disponível em: <https://www.arroiodotigre.rs.gov.br/site/historico-simbolos-e-hino/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. *Instrução normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009*. Brasília: Incra, 2009. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/centrais-de-conteudos/legislacao/in_57_2009.pdf. Acesso em: 31 jan. 2025.

KUJAWA, H. *Cultura e religiosidade cabocla: movimento dos Monges Barbudos no Rio Grande do Sul – 1938*. Passo Fundo: UPF, 2001.

LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LEITE, I. B. (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER: ABA, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIVRO: Os Lampert (Origens) 08. *Lampert, Leandro: meus escritos*, [s. l.], 26 fev. 2016. Disponível em: <https://leandrolampert.blogspot.com/2016/02/livro-os-lampert-origens-08.html>. Acesso em: 15 mar. 2024.

MAESTRI, M.; ORTIZ, H. (org.). *Grilhão negro: ensaios sobre a escravidão colonial no Brasil*. Passo Fundo: UPF, 2009.

MATTOSO, K. de Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MELLO, M. M. Mutações de olhar: as vias de diálogo entre o campo e o arquivo. *Sociedade e Cultura*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 41-49, 2008.

MONTAGNER, C. *Estrela Velha: sua história, sua gente*. Estrela Velha: Prefeitura Municipal de Estrela Velha, 2005.

MOURA, C. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. [S. l.]: Zumbi, 1959.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, M. B. Kilombo e memória comunitária – um estudo de caso. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 6-7, p. 259-265, 1982.

NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*, [s. l.], n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS. Quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas. *Boletim Informativo*, Florianópolis, v. 3, n. 3, 2006.

O'DWYER, E. C. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

O'DWYER, E. C. *O papel social do antropólogo: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Epapers: Laced, 2010.

O'DWYER, E. C. Uma nova forma de fazer história: os direitos às terras de quilombo diante do projeto modernizador de construção da nação. In: OLIVEIRA, O. M. de (org.). *Direitos quilombolas e dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 257-273.

OLIVEIRA, J. P. de; MURA, F.; SILVA, A. B. (org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA, 2015.

ORTIZ, H. S. *O Banquete dos Ausentes: a lei de terras e a formação do latifúndio no norte do Rio Grande do Sul (Soledade – 1850-1889)*. Passo Fundo: UPF, 2011.

PALMIÉ, S.; STEWART, C. Introduction: for an anthropology of history. *Hau: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 207-236, 2016.

PEREIRA, A.; WAGNER, C. *Monges barbudos e o massacre do fundão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

PERFIL. *Município de Arroio do Tigre*, Arroio do Tigre, [2024]. Disponível em: <https://www.arroiodotigre.rs.gov.br/site/perfil/>. Acesso em: 25 ago. 2024.

PETIZ, S. *Buscando a liberdade: as fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira (1815-1851)*. Passo Fundo: UPF, 2006.

QUILOMBO. Direção: Cacá Diegues. Produção: Augusto Arraes. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984. 1 filme (119 min), son. color., 35 mm.

REIS, B. *Um pedaço da história da Nova Serra Gaúcha*. Arroio do Tigre: Paróquia Sagrada Família, 1992.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESGATE histórico: Combate do Fão. *Laura Peixoto*, [s. l.], 19 set. 2011. Disponível em: <http://lauramertenpeixoto.blogspot.com.br/2011/09/resgate-historico-combate-do-fao.html>. Acesso em: 15 mar. 2024.

RUBERT, R. A. Comunidades negras rurais do RS: um levantamento sócio-antropológico preliminar. Porto Alegre: RS-Rural: IICA, 2005.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

SANTOS, J. F. dos. *Ganga Zumba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

SILVA, G. (org.). *Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Paralelo 15, 2008.

SILVA, O.; LUZ, L.; HELM, C. A *perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.

SILVA, S. J. À sombra da Nação: a imaginação do direito étnico no contexto capixaba. In: OLIVEIRA, O. M. de (org.). *Direitos quilombolas e dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 125-143.

SOUZA LIMA, A. C.; BARRETO FILHO, H. T. (org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced: CNPq: Faperj: IIEB, 2005.

TROMBINI, J. O Combate do Fão em 1932: um desdobramento da Revolução Constitucionalista de 1932. 2010. Monografia (Licenciatura em História) – Centro de Ciências Humanas e Jurídicas, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2010.

VERDI, V. C. *Soledade, das sesmarias, dos Monges Barbudos, das pedras preciosas*. Não-Me-Toque: Gesa, 1987.

WOLFF, C. S. Historiografia catarinense. *Revista Santa Catarina em História*, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 52-61, 2009.

ZIMMERMANN, F.; NETTO, A. *Biribas: a contribuição do tropeiro à formação histórico-cultural do Planalto Médio sul-rio-grandense*. Sorocaba: Fundação Ubaldino do Amaral, 1991.

Recebido: 15/03/2024 Aceito: 13/09/2024 | Received: 3/15/2024 Accepted: 9/13/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Vingança e territorialidade *tikmũ,ũn*

Vengeance and territoriality *Tikmũ,ũn*

Douglas Ferreira Gadelha Campelo¹

<https://orcid.org/0000-0002-9836-7331>

dfgcampelo@gmail.com

¹ Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – Tefé, AM, Brasil

Resumo

Neste artigo, retomo a aproximação feita por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro entre vingança e temporalidade para introduzir um terceiro elemento nessa díade que é a *territorialidade*. Isso será feito a partir da etnografia dedicada aos povos *tikmũ,ũn*-Maxakali buscando analisar três perspectivas diferentes. Em primeiro lugar, observo as dinâmicas vindicativas no interior da socialidade *tikmũ,ũn*. Em segundo lugar, analiso como a vingança memória relação com lugares específicos por meio de cantos e narrativas. Por fim, mostro como pessoas *tikmũ,ũn* respondem ao contexto de práticas de violência interétnica acionando o idioma da vingança. Nesse ínterim, argumento que a vingança funciona como um dispositivo que freia a possibilidade de se ter direito sobre a vida e a morte de outrem. Tal dinâmica possibilita a socialidade *tikmũ,ũn* a não entrar no território da necropolítica, buscando viver um outro território existencial.

Palavras-chave: vingança; territorialidade; *tikmũ,ũn*; Maxakali.

Abstract

In this article, I return to the approach made by Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro between revenge and temporality to introduce a third element in this dyad, which is territoriality. This will be done based on ethnography dedicated to the *Tikmũ,ũn*-Maxakali people, seeking to analyze three different perspectives. Firstly, I observe the vindictive dynamics within *Tikmũ,ũn* sociality. Secondly, I analyze how revenge memories relate to specific places through songs and narratives. Finally, I show how people respond to the context of practices of interethnic violence by activating the language of revenge. In the meantime, I argue that revenge works as a device that stops the possibility of having the right to the life and death of others. Such dynamics enable sociality not to enter the territory of necropolitics seeking to live in another existential territory.

Keywords: vengeance; territoriality; *tikmũ,ũn*; Maxakali.

Introdução

Pessoas indígenas *tikmũ,ũn*, mais conhecidas pelo etnônimo Maxakali, habitam algumas aldeias na porção nordeste do estado brasileiro de Minas Gerais não muito distante da fronteira com o sul da Bahia. Ali, alguns pajés narram a seguinte história:

A mãe dos *putuxop* [coletivo-espírito-papagaio] sempre chorava quando eles chegavam em um novo lugar. *Kû kû kûm... kû kû kûm...*, ela fazia, dizendo que ali alguém havia matado um de seus parentes. Os filhos sempre diziam à mãe que parasse de chorar e dissesse logo *quem encheu barriga comendo o pai*. Primeiro encontraram uma sucuri que matou seu pai. Apesar disso, mesmo que a mãe advertisse sobre os perigos, os irmãos *putuxop* foram onde ela estava e foram cercados por ela. O mais velho conseguiu, com os dentes de sua flecha, fazer cócegas em seu ventre, fazer com que a sucuri levantasse e todos pudessem sair do círculo fechado por ela. Depois, flecharam a sucuri, cortaram-na em pedaços e levaram para a mãe cozinhar. Enquanto a mãe cozinhasse, eles cantavam:

Eu e meu irmão matando a sucuri, estamos matando a sucuri,
estamos matando a sucuri, dia rai aa...
eu e meu irmão matando a sucuri,
estamos matando a sucuri...

Quando se mudaram novamente, a mãe chorou e contou que a cobra-cega havia matado seus parentes. Os *putuxop* foram atrás da cobra-cega. Ela saiu de dentro da terra, debaixo de um cará grande. Ela logo matou um dos irmãos *putuxop*. O irmão mais conhecedor fez vários feitiços e seu irmão ficou bom. Logo atiraram a flecha na cobra-cega e a mataram. Era uma cobra-cega *gente, que parecia índio*. Levaram para a mãe, que cozinhou, mas mostraram primeiro para a mãe a minhoca pequena e a mãe disse que não era aquela que havia matado o pai. Deram então o “bicho verdadeiro” e enquanto a mãe cozinhasse, os *putuxop* cantavam:

Minhoca-gente sai de dentro da terra e mata,
a minhoca-gente sai de dentro da terra e mata, ai dia a bia ai...

Foram embora novamente e a mãe chorou. Ela disse que foi a lacraia que matou seus parentes. Os *putuxop* foram procurar a lacraia e a viram correndo atrás dos quatis e das antas. Os *putuxop* mataram a anta e esconderam da lacraia. Quando ela veio, pediu as partes. Um dos *putuxop* jogou a cabeça da anta com muita força na cabeça da lacraia e a matou. Levaram para a mãe, que cozinhou enquanto eles cantavam:

Filhote de anta fêmea, todo pintado,
filhote de anta fêmea, patas cozidas todas arregaçadas

A epopeia segue com os irmãos do povo-papagaio se deslocando por diferentes lugares onde encontravam “povos” tentando vingar a morte do seu pai. Os afetos e a intuição da mãe dos *putuxop* são seus guias.¹

Início o artigo com essa narrativa, pois ela condensa os dois pontos principais que pretendo tratar. De um lado, intento lançar um olhar para o lugar da vingança nos meandros da socialidade *tikmũ,ũn* e, por outro, busco analisar a territorialidade *tikmũ,ũn* através da vingança. Partindo desses dois lugares, a narrativa acima delinea alguns dos elementos em torno da noção de vingança e territorialidade da perspectiva *tikmũ,ũn*. Procuro levar adiante a hipótese levantada por outros pesquisadores que se debruçaram sobre o mito acima apresentado, de que há uma relação intrínseca entre deslocamento, vingança e guerra no interior da socialidade *tikmũ,ũn* (Ribeiro, 2008; Romero, 2015a; Tugny, 2011a). A proximidade entre os temas evoca claramente o artigo “Vingança e temporalidade: os Tupinambás” de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1986). Minha aposta é a de que Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, ao falarem da vingança Tupinambá, evocam uma temporalidade que emana das afecções que atravessam os corpos guerreiros Tupinambá. Essa temporalidade perpassa os movimentos entre diferentes grupos inimigos e é por meio das imagens que emanam da relação entre esses grupos que é possível sustentar uma noção de memória. Uma vivência que é memoriada através da relação entre grupos inimigos, pela qual encontramos na socialidade Tupinambá uma subordinação da “espacialidade à temporalidade na morfogênese [onde] a memória

1 Para o leitor interessado na versão integral da narrativa, ver Tugny (2011a, p. 33-36).

aparecerá como o meio e o lugar por excelência de efetuação social” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986, p. 75). De modo semelhante, Anne-Christine Taylor (1997, p. 10, tradução minha) sugere que a

história Jivaro se tece [...] entre o apagamento das vidas e a lembrança dos homicídios, entre o esquecer dos parentes mortos pela memória dos parentes próximos mortos por não parentes, entre a obliteração do destino dos grandes homens e sua posteridade pela figura do inimigo, através das recitações dos inimigos.²

Realizando um esforço imaginativo para além do material mencionado, fico a me perguntar que tipo de relação com os lugares e com a terra existiria entre os diferentes grupos Tupinambá nos intervalos do contratempo diante da *subordinação da espacialidade à temporalidade*. Que tipo de afecção emana entre uma guerra e outra? A tentativa de tratar desse esforço especulativo neste artigo ocorrerá através da etnografia dedicada aos povos *tikmũ,ũn*, que, embora não sejam um povo Tupi mas classificado dentro do tronco linguístico Macro-Jê, sempre estiveram a meio caminho entre a costa e o interior das Minas Gerais (cf. Campelo, 2009, p. 14-26; Pires Rosse, 2007, p. 29). Entre uma proximidade de guerras com povos Tupi e um contínuo deslocamento pela Zona Tampão situada nos limites entre os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia (Mattos, 2002; Paraíso, 2014). É digno de nota, como salienta Campos (2009, p. 30), que algumas palavras entoadas dentro dos cantos advinham de vocábulos Tupi. Por essas e outras que decidi começar este artigo com a narrativa acima, que trata de vingança e antropofagia. Se, como sugerem Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1986, p. 66), a vingança aparece como algo que não tem *fim* mas também não tem *começo*, tendo seu ponto de partida em um lugar puramente *virtual*, nosso ponto de partida, como vimos, são as vinganças realizadas pelo povo-espírito-papagaio em diferentes lugares no tempo e no espaço. Assim, embora não encontremos uma elaboração ritual de morte do inimigo no pátio da aldeia aos moldes Tupinambá (cf. Carneiro da Cunha; Viveiros

2 No original: “L’histoire jivaro se tisse ainsi entre l’effacement des vies et le souvenir des homicides, entre l’oubli des parents tués par des parents et la mémoire des proches tués par des non-parents, entre l’oblitération de la destinée des grands hommes et leur postérité, sous la figure de l’ennemi, dans les récits des adversaires.”

de Castro, 1986; Calavia Sáez, 2020, 2024; Sztutman, 2005), a narrativa acima evoca o discurso da vingança do inimigo e a sua ingestão como bem o fizeram Tugny (2011a, p. 38) e Ribeiro (2008, p. 106).

Mas o ponto que gostaria de sublinhar é que, se *putuxop* se movimenta em direção a diferentes aldeias de “inimigos”, temos aí um processo de relação e memória com a terra. Como sugere Ribeiro (2008, p. 106), na narrativa de *putuxop* “a vingança, juntamente com a caça, é apontada como o elemento detonador dos deslocamentos”. De tal modo, o desejo e o afeto atravessado pela vingança mobilizam o deslocamento dos personagens por diferentes lugares. Cada lugar guarda uma relação com um ser diferente e em cada lugar se vivencia uma perspectiva diferente com relação a cada povo por onde os *putuxop* se deslocam (cf. Tugny, 2011a, p. 36, 37). Desse modo, a vingança mobiliza o movimento e ao mesmo tempo a memória, que emana através dos cantos quando se come os inimigos. Vista dessa forma, a vingança memoria uma relação com outrem através dos cantos, assim como aciona a relação dos personagens com lugares específicos. É dentro dessa dimensão que pretendo tratar a relação entre vingança e territorialidade no contexto *tikmũ,ũn*.

O desafio do artigo, portanto, é duplo. Um, retomar o conceito de vingança para lançar um olhar sobre o seu lugar na socialidade *tikmũ,ũn*, e dois, evidenciar as formas *tikmũ,ũn* de produzir territorialidade por meio da vingança. Entendo que, com isso, a vingança cria memória através de uma relacionalidade (Carsten, 2011) específica com a terra, dando forma e estética (Strathern, 2015, p. 267-268) para os nós que diferentes pessoas *tikmũ,ũn* teceram com os lugares. Se como sugere Ingold (2015, p. 227) todos os lugares “como um conjunto de coisas, é um nó de histórias”, a relacionalidade que emana de determinados lugares habitados por pessoas *tikmũ,ũn* sugere uma densidade de histórias.

Dito isso, proponho neste artigo tratar de três argumentos em torno da noção de vingança no território existencial *tikmũ,ũn* (Glowczewski, 2015, p. 25; Guattari, 1992, p. 26). No *primeiro argumento*, defendo que a vingança dentro da perspectiva relacional aparece enquanto um dispositivo capaz de impedir a eclosão de uma guerra, explicarei isso mais adiante em detalhes. O *segundo argumento* que apresento é o de que a vingança aparece enquanto um dispositivo capaz de memoriar uma territorialidade específica *tikmũ,ũn*. Como sugere Ingold (2015, p. 219), a densidade da malha de um lugar se faz por meio de nós de história, e quanto maior a densidade histórica, mais entrelaçado é

o emaranhado da malha que compõem os nós. Para observar isso, trarei como exemplos narrativas de atos pelos quais a vingança aparece como idioma de guerras memoriada através de histórias, cantos e rituais. Um *terceiro argumento* que pretendo explorar no artigo é o de que a vingança parece sugerir uma outra ética política para a vida e para morte, apontando para um caminho diferente da necropolítica descrita por Mbembe (2018), praticada pela máquina de captura estatal (Deleuze; Guattari, 1997). A vingança parece justamente lembrar aos corpos *tikmũ,ũn* da problemática de se ter direito sobre a vida e a morte de outrem presente na soberania estatal (Foucault, 2004).

Metodologia da pesquisa empírica

Para estruturar esses três argumentos, o caminho etnográfico que pretendo trilhar neste artigo parte de três eventos da história recente *tikmũ,ũn*. Em quase todos esses eventos estive em campo vivendo-os de maneira próxima com os grupos *tikmũ,ũn*. Para alguns deles, me apropriarei da descrição de outros colegas. O material empírico que será apresentado aqui é alicerçado em um trabalho de campo realizado para o meu doutorado durante os anos de 2014, 2015 e 2016, somando ao todo algo como 14 meses de trabalho. Procurei ao longo desse período percorrer diferentes aldeias *tikmũ,ũn*, intentando realizar um levantamento genealógico exaustivo do maior número possível delas. O objetivo era buscar conhecer a memória de deslocamento dos grupos por meio da circulação de cantos dos *yãmĩyxop* (coletivo-espírito) em seus corpos, uma vez que os cantos são elementos importantíssimos para a fabricação do corpo da pessoa *tikmũ,ũn* (Álvares, 1992). Diante disso, buscava entender a história dos grupos *tikmũ,ũn* por meio dos cantos para responder à pergunta: como os grupos tomam forma (Calavia Sáez, 2013; Wagner, 1974) e se tornam visíveis através dos cantos e da relação com os *yãmĩyxop*? Metodologicamente, buscava atravessar os pontos relacionais da rede genealógica com linhas de vida de pessoas e grupos (Ingold, 2007, p. 117-119, 2015, p. 219). Isso me conduziu para narrativas de deslocamento *tikmũ,ũn* entre os estados de Minas Gerais e Bahia e para narrativas sobre lugares onde os grupos *tikmũ,ũn* residiam e que ficaram fora do processo de demarcação das suas terras. Com isso, ao percorrer várias das aldeias *tikmũ,ũn*, realizei em conjunto com diferentes atores *tikmũ,ũn* mapeamentos participativos dos

lugares onde seus antepassados viveram. Esses mapas foram entregues para a Funai em 2015, durante a conferência nacional de política indigenista no seu momento de realização nas aldeias *tikmũ,ũn*.³ Assim, boa parte das narrativas que serão aqui apresentadas ou foram realizadas no âmbito dessa busca ou pelo interesse na questão da territorialidade *tikmũ,ũn*. Todo o material foi narrado na língua *tikmũ,ũn* e em seguida traduzido para o português, sempre acompanhado de algum pajé ou professor bilíngue. Não serão exploradas aqui todas as narrativas e cantos, apenas aquelas que concernem e tratam do tema da vingança, que apareceu em algumas delas. Serão abordadas ainda histórias recentes de vingança dentro do grupo que culminou em guerras e ainda reflexões de pessoas *tikmũ,ũn* sobre o lugar da morte quando pessoas *tikmũ,ũn* são assassinadas por não indígenas. Serão mescladas para desenvolver tal abordagem narrativas colhidas por mim e por outros pesquisadores, devidamente referenciadas ao longo do texto. Poderíamos então sinalizar três movimentos ao longo do artigo, um primeiro que procura observar o lugar da vingança dentro de uma ética e moralidade *tikmũ,ũn* observadas dentro do âmbito das relações interpessoais. Em um segundo momento, procuro observar o lugar que a vingança ocupa enquanto dispositivo de criar vínculos e relação com lugares específicos, e, por fim, trago exemplos da vivência *tikmũ,ũn* em meio à violência imposta pelo processo colonial. Por meio dessa dinâmica, procuro observar o tipo de territorialidade que emana daí e como a vingança pode ser acionada como dispositivo ético para a pessoa *tikmũ,ũn* questionar a sua existência diante violência imposta a seus corpos.

Desenvolvimento: parte I – a vingança na socialidade *tikmũ,ũn*

Em julho de 2005 viajei até a terra indígena Maxakali acompanhando a equipe do Laboratório de Etnomusicologia da UFMG. Na ocasião, um importante

3 Ao(à) leitor(a) interessado(a) nesse tema, sugiro ver o vídeo elaborado pelo cinegrafista e antropólogo xacriabá Edgar Kanaykô (Povo [...], 2016), bem como ao filme *Nũhũ yãgmũ yôg hãm: essa terra é nossa*, dirigido por Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu e Roberto Romero (Nũhũ [...], 2020).

professor indígena passava boa parte do tempo embriagado. Entendendo que se tratava de um processo individual e que em breve a bebedeira iria passar, continuamos com as nossas atividades seguindo o cronograma proposto. Entretanto, um dia estávamos em nossa casa e ouvimos um choro solitário que atravessou a sonoridade costumeira da aldeia. Era o lamento de uma mulher diante de uma pessoa *tikmũ,ũn* morta. A esse lamento foram se somando outras vozes femininas, tornando-o mais intenso. Resolvemos ocupar a parte exterior da casa para entender o que se passava, e vimos que muitas mulheres se dirigiam à casa do professor. Poucos minutos depois, o cacique se dirigiu até nós e disse: “Fiquem tranquilos, um grupo foi atrás dele e será morto.” Algumas horas depois, um grupo de homens retornava com sacos onde no seu interior estavam partes esquartejadas do corpo do professor. Na época, não entendi exatamente o que estava por trás dessa afirmação. Um segundo evento pode nos dar pistas sobre o que poderia estar por trás do comentário.

Alguns meses depois do ocorrido acima eclode um conflito que envolveu praticamente todos os grupos *tikmũ,ũn* (cf. Álvares, 2018, p. 132-136; Nacif, 2005; Vieira, 2006, p. 67-79). A síntese do episódio me foi assim descrita por um interlocutor (os nomes das pessoas envolvidas foram suprimidos):

Alguns anos atrás ocorreu um problema lá no Pradinho, naquele lugar conhecido como Mĩkax kaka teve um indígena que matou outro lá. Eles moravam na aldeia conhecida como Vila Nova. Depois o grupo da pessoa morta queria que se matasse o assassino, mas o grupo dele se deslocou para Água Boa e morou durante um tempo na aldeia da minha cunhada. Depois disso, veio o chefe da Funai e falou que iria demarcar uma terra. Tinha também um padre do Cimi que morava aqui dentro e falou para a minha cunhada ir morar nas terras da fazenda de Valdomiro, em uma área que foi habitada no passado por seus parentes. De fato, esse lugar era onde morou os pais dessa minha cunhada. Eles queriam que a Funai conseguisse uma terra lá. O padre Lucimar comprou lona para fazer barraca, chamaram uma Toyota e levaram os indígenas para lá. Eles permaneceram por lá durante um tempo. Eles voltavam para ver a roça e as casas deixadas para trás. Entretanto, tinha um pessoal que bebia e xingava o grupo da minha cunhada e também o grupo que veio do Pradinho fugido. Um dia, vários *tikmũ,ũn* foram para Santa Helena de Minas e retornaram em um caminhão. Tinha uma pessoa que veio sozinha, era de uma outra aldeia da localidade de Água Boa. Não sei por quais razões um

indígena do grupo da minha cunhada matou ele e fugiu. O grupo do falecido veio para tentar matá-lo, mas ele não estava e fugiu. Com raiva, mataram o irmão da minha cunhada que estava bem ali na estrada. O irmão da minha cunhada Jupi foi tentar conversar, para dizer que estava tudo em paz, que eles iriam pegar o rapaz que matou a pessoa do outro grupo. Mas eles não quiseram escutar. Mataram o irmão da minha cunhada e logo depois mataram outro membro do grupo da minha cunhada. Cortaram vários pedaços dos corpos e deixaram na estrada. O grupo da minha cunhada soube que os outros queriam ir atrás ainda e fugiram para a fazenda de Valdomiro. Num dia, foram todos para a feira de Santa Helena de Minas aqui perto. Lá fizeram problema, beberam muita cachaça e alguns diziam para os outros: “Eu vou te matar.” Meu irmão estava lá. Um membro, do grupo do Pradinho que estava refugiado na aldeia da minha cunhada matou a sua esposa depois de beber muita cachaça. A filha desse meu irmão e ele ficaram com muita raiva. Num outro dia esse meu irmão foi para Santa Helena de Minas e lá ele matou o pai do assassino da sua esposa. Em Santa Helena de Minas pegou um carro e retornou, mas desceu antes de chegar na aldeia. Alguém vinha e falou: “Vamos cortar caminho pela fazenda de um não indígena.” Mas o próprio grupo pegou e deu um jeito de matar esse meu irmão. Depois disso, avisaram lá no Pradinho. Eles vieram para acertar as contas com aquele que causou problema lá. Vieram armados com flecha e espingarda, mas antes da guerra tomar proporções maiores, a polícia veio e levou os indígenas que estavam no Valdomiro lá para o município de Santa Helena de Minas. Ficaram um tempo em um campo de futebol perto de Machacalis. Depois a Funai comprou um ônibus e os levou para Campanário. A terra era ruim e foram para a terra atual perto de Ladainha, quase em Teófilo Otoni [MG]. Depois conseguiram uma terra para o grupo fugido do Pradinho nas proximidades de Topázio, também perto de Teófilo Otoni.

Ambos os episódios apresentados acima apontam para a importância ocupada pela vingança no interior da socialidade *tikmũ,ũn*. Enquanto o primeiro episódio parece apontar para uma espécie de ponto final numa possível sequência de ciclos de vingança, no segundo caso o que vimos foi exatamente o contrário. A fuga do grupo de assassinos para uma outra aldeia desencadeou uma longa sequência de assassinatos que continuam vivos na memória de praticamente todos os grupos *tikmũ,ũn*. De tal modo que, talvez, o “fiquem tranquilos” queria nos dizer que com a morte do assassino não seria desencadeado um conflito

maior entre os grupos tal como ocorreu no segundo episódio. Matar alguém no contexto *tikmũ,ũn* aponta portanto para uma guerra em potencial, para a abertura de um ciclo de vingança entre diferentes grupos. A fala apresentada acima é repleta desses episódios. Álvares (1992, p. 51-52) nos lembra que “os conflitos geram uma cadeia de vingança entre os membros dos grupos envolvidos que se prolongam por vários anos, até que estes se afastem espacialmente de forma radical”.

É dentro dessa lógica que parece se inserir a afirmação de algumas lideranças na época do conflito, que diziam “quero que a Funai leve esse pessoal para o Rio de Janeiro”. Essa resposta coincide com uma forma *tikmũ,ũn* de viver as suas relações com a terra e as suas relações internas. Confinados em uma área aproximada de 6000 hectares, a Terra Indígena Maxakali impõe um limite aos diferentes grupos *tikmũ,ũn* de viverem essa dinâmica de afastamento diante de conflitos graves. Essa perspectiva está no cerne da dinâmica do território existencial *tikmũ,ũn*, a guerra e vingança é um impulso para os grupos se espalharem pelo território. O movimento centrífugo que ocorria no passado, que possibilitava os diferentes grupos *tikmũ,ũn* desenvolverem uma territorialidade espalhada ao longo dos vales dos rios Jequitinhonha, Mucuri e Doce pelos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo (Paraíso, 2014), ainda é operacionalizado dentro de uma pequena área demarcada. A multiplicação de aldeias no interior da Terra Indígena acontece devido aos conflitos internos aos grupos, mas quando o conflito toma dimensões mais graves, como no relatado acima, apresenta-se como uma forma do grupo de forçar o Estado a agir para resolver um problema interno, mas que aponta ao fim para um problema que é territorial.⁴

É digno de nota que, em muitas das narrativas que colhi ao longo do meu trabalho de campo sobre os deslocamentos no passado, empreendidos por pessoas e grupos *tikmũ,ũn*, era comum iniciar a narrativa dizendo que em um determinado lugar um grupo de pessoas fez “coisa ruim” (*hãm kummuk mĩy*) e começaram a se deslocar. Vingança e territorialidade está portanto no cerne da memória e do tempo da história *tikmũ,ũn*. Mas se ela está na memória dos grupos *tikmũ,ũn*,

4 Zanatto e Rosa (2023) mostram que no contexto de sobreposição entre Terras Indígenas e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável, o conflito entre ribeirinhos e indígenas é um forma de forçar o Estado a agir no contexto; acredito que de modo análogo foi algo que ocorreu aqui no contexto *tikmũ,ũn*.

quais são as formas de memoriar relação com lugares, pessoas e grupos? Retomando a narrativa inicial, vimos que, à medida que comiam seus inimigos, os espíritos *putuxop* entoavam cantos. Os cantos, portanto, parecem ocupar um lugar central nas formas de memoriar e atualizar relação com lugares e eventos.

Desenvolvimento: parte II – vingança, memória e territorialidade

Em uma densa e sofisticada etnografia sobre os afetos e a memória que permeia as relações de parentesco, os processos de fragmentação e multiplicação de nomes, grupos e subgrupos entre os Yaminahua de Raya, no Peru, Naveira (2007, p. 230), sugere que “a memória dos conflitos (quem matou quem) é também a memória do parentesco [...] O nexo vindicativo e o nexa do parentesco são providos de uma força que conclama, além de sua memória, sua atualização.” O autor traz como evidência para dar forma aos afetos e à memória os cantos *yama yama* performados no cotidiano Yaminahua (Naveira, 2007, p. 233). De modo análogo, pessoas *tikmũ,ũn* possuem cantos que sustentam densas narrativas que memoriam a relação de seus antepassados com lugares específicos, bem como narrativas de histórias de vingança.

Minha aposta aqui é a de que esses lugares cantados não são só “espaço” (Casey, 1996; Ingold, 2015). Os lugares da perspectiva *tikmũ,ũn* apresentam uma temporalidade que atravessa seus corpos por meio daquilo que chamamos comumente de rituais. Os cantos, então, quando são entoados nas aldeias através dos rituais com os *yãmĩyxop* (cf. Campelo, 2009, 2018; Pires Rosse, 2013), densificam os nós de relação entre pessoas *tikmũ,ũn* e os lugares, conectando humanos e outros que humanos, passado e presente e todos aqueles que puderam ou não estar lá. Assim, a territorialidade (Amoroso; Viegas; Vieira, 2015) através dos *yãmĩyxop* sugere tanto a possibilidade de vivência-construção de lugar como a construção de pessoas por meio da circulação de cantos (Álvares, 1992; Tugny, 2011a). Se entendemos que a pessoa *tikmũ,ũn* ao longo da vida adquire cantos e que esses cantos são passados através das relações de parentesco (Álvares, 1992; Campelo, 2018), a relação com os lugares atravessa o corpo e o parentesco *tikmũ,ũn* de modo próximo ao que Coelho de Sousa (2018) defende para os Kisêdjê. Nesse sentido, o paisagear (Cardoso, 2016, p. 40) *tikmũ,ũn* através dos

cantos dos *yãmĩyxop* cria vínculos com os espíritos e densifica relações com os lugares por meio do próprio parentesco e da circulação de cantos. Assim, seguindo Ingold (2007), diferentes tipos de prática transformam o espaço abstrato em lugar praticado, habitado e vivido. Da perspectiva *tikmũ,ũn*, viver e habitar esses lugares é tornar visível a memória de histórias de vingança do passado atualizadas por meio dos rituais, dos cantos, das narrativas, dos sonhos e por meio dos deslocamentos nos dias atuais pelo território, demarcado ou não (cf. Campelo, 2018; Estrela da Costa, 2022; Tugny, 2011a).

Assim, retomando os meandros da guerra ocorrida em 2005, foi mencionado acima a existência de um lugar onde um dos grupos tentou realizar uma retomada, que é conhecido como Tehakohit. Ali é um exemplo onde encontramos essa relação intrínseca entre lugar, cantos e narrativas de vingança. O diagnóstico fundiário de Rodrigo Thurler Nacif (2005, p. 20), solicitado pela Funai naquela ocasião, dá o seguinte testemunho:

No passado, os parentes de Isabel [mãe de Noêmia Maxakali, líder do grupo] deixaram temporariamente esta última área [Tehakohit] para realização dos rituais aos Yamĩyxop [povos-espírito]. Seus irmãos Luizinho, Totonho [Tatônio] e Dominginho foram mortos, e Isabel não pode voltar. Luizinho foi morto por vingança da família de Mariazinha, sua esposa, que ele espancou até a morte, estando ambos embriagados. Dominginho foi acusado de feitiçaria, onde teria provocado duas mortes, ato implicado a uma questão de direito a uma área de plantio. Totonho, seu irmão, também envolvido, atirou no braço de Zezinho, rival na questão, junto com seu irmão Alqueirinho, que mataria por sua vez os dois irmãos de Isabel. [...] Dona Isabel ficou então morando em Água Boa, [...] aquele território, apesar de ser terra devoluta no momento em que foi demarcada a gleba Água Boa, em 1941, ficou de fora dos limites reservados aos índios.

Noêmia Maxakali e Sueli Maxakali me relataram que Dona Isabel desejava ser enterrada nesse lugar onde seus antepassados viveram para ali permanecer; entretanto, diante de uma série de conflitos com outros grupos *tikmũ,ũn* e com fazendeiros locais, isso não foi possível. O topônimo desse lugar é Tehakohit (Terra Corrida) e diversos cantos memoriam as relações *tikmũ,ũn* passadas com ele. Noêmia Maxakali relata que, além dos conflitos internos relatados por Nacif acima, houve também expulsão *tikmũ,ũn* por parte dos fazendeiros locais:

Tem o canto de *kokex* [cachorro] que saiu em Tehakohit é o canto [entoado pelos *po'op* (povo-espírito-macaco)]. E tem um pajé mais velho que andou por ali, pegou e deu esse canto para meu tio Dominginho. E tem outro canto que saiu e é de lá mesmo [...] ali onde hoje é a fazenda de Valdomiro. No canto, nossos tios choram de saudade do cachorro dele [explica o conteúdo do canto]. Foi bem ali onde é nossa aquela terra, o canto saiu ali, era da minha mãe. Os brancos mataram alguns de nossos parentes. E atiraram em meus tios com espingarda. E matou e jogou fogo, acendeu e queimou. Depois meus parentes pegaram e foram embora de Tehakohit. Ali eles ficaram no passado. Há um outro canto, porque tinha uma cobra assim e ficou assoviando, assoviando e ele pensou que fosse outra coisa para pegar, matar e comer. Chegou lá e era uma surucucu. Eles foram embora [...] E foi ali sim que saíram as coisas na terra do Valdomiro, você entende? Minha mãe não esqueceu, eu não esqueço do que aconteceu lá.

Outras duas localidades são memoriadas e trazem no seu cerne o tema do deslocamento e da vingança. Uma dessas histórias fala de uma série de conflitos internos que ocorreram nas proximidades de Umburaninha, que dista 15 quilômetros da TI Maxakali, em um lugar onde havia uma aldeia *tikmũ,ũn* e que também ficou fora dos limites da Terra Indígena delimitados pelo Estado brasileiro. Ali, onde hoje é uma fazenda nas proximidades de Batinga, é contada uma história por uma sequência de cantos do povo-espírito-morcego (*xunim*). A narrativa fala de um antepassado que era um exímio pescador e que tinha ido até o rio Umburanas pescar. Um outro personagem seguiu-o e ficou rio acima com inveja, porque não conseguia pegar os peixes com a mesma maestria que o primeiro. Com raiva, ele acaba assassinando o exímio pescador para pegar os seus peixes. Um terceiro vê o assassinato ocorrer e decide contar aos parentes do falecido para que eles se vinguem. O observador segue até o rio e vê o corpo do morto no fundo. Os espíritos-morcego cantam da seguinte maneira:

Yã hõmã mǎhĩy
nũy tu mĩy
Como pode?
Você o matou.

ĩmã kahĩy hã hãm ãnux
 eu vi e contarei
ĩmã kahĩy hũ ãmũnnux
 eu vi e contarei

Hãm nuxyã ãm
 Falarei a eles

Te ĩxa kax hãm ma
 Contarei aos parentes dele

O observador conta aos parentes do falecido e seu filho decide acompanhar um tio paterno e o restante da aldeia em uma busca de pau de sapucaia no interior da floresta. Ali, no meio da busca, ele descobre o assassino e vinga a morte do seu pai. O tio do garoto falou para ele “é assim que deve ser”, depois da morte do assassino de meu irmão. No canto, o assassino pede calma ao filho vingador:

Kax puxe ũm
max mũn hã
Hãm ãpah mãm

Muitas sapucaias
 Me escutou
 Você escutou e veio

Tak te
Tak te xe,e
Tak te xe
Tak te xe,e

Pelo pai
 Pai verdadeiro
 Pelo pai
 Pai verdadeiro

Mõ hĩynix pu
Hĩy te õm nũ
Hĩy te õm nũ
Hĩy te õm nũ

ãXop kup nox
Ãxop kup nox
Ãxop kup nox

Vá apanhar
 Ali onde caíram!
 Ali onde caíram!
 As duas sapucaias longas!
 As duas sapucaias longas!

Os aliados do índio morto vingado no meio dos pés de sapucaia travam uma guerra contra o grupo do pescador morto e começam a atirar flechas na casa de seu filho. O tio lhe diz para dançarem no pátio com os braços abertos para desviarem das flechas até elas acabarem. A casa deles estava protegida com casca de árvore para as flechas não penetrarem. O rapaz sai no pátio e atira flechas no bando inimigo e acaba por matar alguns, dispersando-os. Assim sai o canto que estrutura essa narrativa.

Xatixyã maxxe yã yã ka,ok gã
Xatixyã maxxax yã ã ka,ok gã
 Fechada com a casca de árvore bem forte
 Fechada com a casca de árvore bem forte

Ãxutex mah mō mah Kayok yōn
hōm ãta kuxax mũyĩy
 Para o alto a flecha foi
 para acertar na cabeça do assassino
hax hax
 Rraii rraii

O narrador comenta:

Esse é o canto do *xoxtupnãg*. Foi o espírito-povo-morcego (*xunimxop*) que tirou. É verdadeira essa história sobre os pés de sapucaia. Meu pai me mostrou quando eu era pequeno. Eu vi, e ele me ensinou esse canto. Ele passou pra mim. Esse canto é meu. Tudo isso aconteceu ali onde hoje é uma fazenda que fica bem pertinho de Batinga e Umburaninha, antes de chegar em Bertópolis, no estado de Minas Gerais, quase na fronteira com a Bahia.

Ao acompanharmos os mapas que foram elaborados sobre esses lugares, percebe-se o movimento de confinamento dos grupos *tikmũ,ũn*. O território, tal como é descrito por meio dos cantos e de narrativas, é outro, muito maior. De uma maneira geral, as narrativas falam de lugares ocupados por pessoas *tikmũ,ũn*, e contam que os brancos agiam com violência com relação a essa população, expulsando-a das suas localidades. Isso é reflexo do fato de que as terras *tikmũ,ũn* foram, ao longo do tempo, tratadas como lugar de negociação e fruto de barganha por parte de fazendeiros locais e posseiros que chegavam de diferentes partes do país. Os municípios da região surgiram a partir das negociatas de “amansadores de índios” com posseiros (cf. Nimuendaju, 1958; Paraíso, 1992).

Notamos, a partir do mapa elaborado, que praticamente todos os lugares de ocupação tradicional *tikmũ,ũn* estão nas proximidades dos atuais municípios que hoje estão no entorno da TI. As proximidades da beira do Umburanas e do córrego de Água Boa eram habitadas ainda por aldeias de indígenas botocudos. Diferentes pesquisadores *tikmũ,ũn* relataram-me histórias de conflitos e batalhas com esses povos nas proximidades do município de Machacalis, que dista apenas 35 quilômetros de Bertópolis. Aqui, novamente os ciclos de vingança e guerra são lembrados pelo grupo. Na época, o lugar onde hoje está o município de Machacalis era conhecido como povoado de Sebastião do Norte, ou Córrego do Norte. Para os Maxakali, a região é denominada de Puxap Hep (Lagoa dos Patos).

O médico Péricles dos Santos, que morou e atuou em Machacalis, escreveu em seu livro uma longa narrativa sobre as guerras entre botocudos e grupos *tikmũ,ũn*. Segundo ele, quem lhe contou a história foi o indígena conhecido como José Cardoso (Papá).

O fato ocorreu no fim do século passado [século XIX], quando se deu a fixação definitiva dos Machacalis no Umburanas. Os descendentes do capitão Ariary andavam inquietos pelas matas do Jitirana, fugindo do branco e da febre terçã, em direção ao Umburanas, procurando um lugar seguro para a taba, um lugar de boa provisão de caça e pesca. Mas, sem serem pressentidos, os Botocudos [...] já se encontravam instalados nas margens do Córrego do Norte. Pelos rastros, estes descobriram a aproximação dos Machacalis. Silenciaram! Afastaram as crianças e os cachorros para lugares mais distantes e mais fechados pela floresta e, pacientemente, aguardavam que seus rivais concluíssem suas cabanas e nelas se instalassem. O plano de ataque foi bem urdido. Como sempre, os selvagens preferiam as lutas de emboscadas ou dos embates cruéis no fundo das matas. Aproximando-se sorrateiramente, altas horas da noite, os Botocudos completaram o cerco da taba dos Machacalis. Grandes fogueiras foram subitamente acesas, que, crepitando suas labaredas douradas, reluziam-nas nas fisionomias adormecidas daqueles que se instalaram inseguramente no interior das cabanas, terminadas de construir no dia anterior. Todos a postos! Foi soado o toque bélico do ataque por um atleta botocudo, que soprando com hercúlea força o rabo de um tatu canastra, cujo som marcial ecoou lugubrememente pelos labirintos da floresta. Não se poupou um só inimigo! E dentre as vítimas muitas seriam escolhidas para o festivo banquete dos famigerados Botocudos. A agressão foi bárbara e fulminante. Pelas transparentes paredes das indefesas cabanas, as flechas vazavam-nas facilmente e tomavam a direção certa dos corpos ainda sonolentos e aturdidos pela inopinada agressão. Nem sequer um esboço de defesa poder-se-ia esperar das vítimas! Mas, num desses recursos providenciais em situações delicadas, três guerreiros da grei dos Machacalis conseguem furar o bloqueio em lugares diferentes, sobraçando destemidamente as armas e sem serem percebidos pelo cruel inimigo. Colocaram-se na retaguarda dos Botocudos e ao longe, escondidos pela tênue silhueta das sombras das árvores, divisam sob o reflexo dos clarões, das fogueiras o alvo certo de suas flechas – os Botocudos. Da ofensiva, estes, aturdidos, passam à defensiva, sem saberem a quem combatiam, assim como, cada guerreiro Machacalis desconhecia quem o auxiliava no ataque, pois cada um dos três escaparam ao cerco não tinha conhecimento dos companheiros. De quando em vez, a trombeta de tatu soava entre o clarão do fogaréu e as densas trevas, conclamando novos contingentes Botocudos à luta. Estarrecidos ante a defesa rapidamente articulada pelos bravos de Ariary, pela madrugada afastam-se

os agressores ressentidos pela derrota sofrida enquanto dois dos Machacalis que sobraram das vítimas e mais 7 mulheres que se esconderam dentro de um monte de palhas choravam copiosamente a morte traiçoeira de seu taba. Em seguida afastaram-se para o córrego Jitirana, onde se uniu a outro aldeamento Machacalis. A consternação foi geral e solidária, jurando a tribo uma cruel desforra em outra oportunidade.

Apenas alguns anos se passaram e os Botocudos regressaram às mesmas paragens de antes, nas margens do Córrego do Norte, Município de Machacalis. Dez deles se perderam nas matas, caçando, quando se defrontaram com um grupo de Machacalis. Os olhos destes devem ter sido fuzilados pelo ódio, devido à chacina do córrego do norte. Rapidamente, na consciência rancorosa dos índios, planejou-se com minudencias a vingança. Deliberaram que com o grupo dos Botocudos iria toda a aldeia dos Machacalis cordialmente fazer as pazes, cantar, dançar e caçar. Ao se dirigir para a aldeia dos Botocudos, cada Machacali conduziu um tapape, que ficou ocultamente guardado nas vizinhanças do aldeamento e, em cada cabana do botocudo, hospedou-se uma numerosa família dos visitantes. Durante 10 dias se prolongaram os festejos. Durante o dia se caçava e durante a noite se dançava e cantava. Não se deu trégua aos inimigos, enquanto não fossem abatidos pela exaustão física e pelo desespero psicológico. Antes tinham celebrado um acordo de esconderam as armas, condição que alarmava os Botocudos. Estes pareciam pressentir a catástrofe. Não se podia protelar mais a chacina. Ademais a depressão inimiga alcançara o máximo. Nesta noite fatídica as danças não se prolongaram por muito tempo, e quando os corpos tresnoitados dos inimigos se lançaram nas toscas camas, foram traídos pelo sono profundo. Ao soar um sinal convencional, os Machacalis rapidamente retiraram dos esconderijos as suas armas, cujos tapapes, bramidos com segurança, exterminaram quase todos os Botocudos, escapando ao massacre apenas 5 mulheres que carregaram. [...] [uma delas] se uniu a um jovem Machacalis produzindo filhos mestiços... (Santos, 1970, p. 101-103).

Se o canto que saiu em Hãm Yĩn Yũm, mencionado acima, próximo de Umburânia, traz a perspectiva da guerra e ciclos de vingança interna, em Puxap Hep encontramos algumas narrativas *tikmũ,ũn* estruturadas por cantos entoados pelos *putuxop* – povo-espírito-papagaio – os mesmos mencionados na narrativa que abre esse artigo. Como apresentado no início, por meio dos seus

deslocamentos, os *putuxop* cantavam os inimigos mortos. Aqui, *putuxop* entoava cânticos que memoriam os lugares onde encontraram os seus inimigos botocudos. Delcida Maxakali, uma importante pajé *tikmũ,ũn*, descreve que

o antepassado viu como eram os botocudos. Estudou bem e viu que eles usavam tiara, uma tiara branca. Os botocudos mataram os *tikmũ,ũn* antes. O antepassado *tikmũ,ũn* queria entendê-los, eles usavam tiaras para reconhecerem uns aos outros. Os antepassados *tikmũ,ũn* se juntaram. Como alguns foram mortos, eles tiveram de se juntar novamente. Aquele que se escondeu na mata pensou: “Nós vamos amarrar nossa cabeça também, para nós podermos parecer com eles, misturar e matá-los.” O antepassado tirou fibra de embira para fazer tiara, quando ela é nova, a fibra fica bem branquinha. O antepassado queria parecer-se com o botocudo, e se misturar.

Então ele foi lá, e ficou em um morrinho de terra, igual uma ladeirinha, assim. Ali esperavam, perto do caminho “vamos esperar aqui”, aqui, porque ficaremos parecidos com eles. Eles ficaram lá esperando. Viram uma mulher *tikmũ,ũn*, os botocudos pegaram ela, cortaram o corpo dela inteiro e depois colocaram sal. Ela gritava muito, tinha um índio botocudo que falou: “Beija-flor eu flecho mesmo.” Eles se aproximaram da aldeia, todos escutavam os gritos da mulher. Um *tikmũ,ũn* jogou flecha que pegou bem na cabeça do cacique. Eles falaram “nós vamos matar essas pragas”. Tiraram embira e amarraram. Eles esperaram, fizeram arco forte para levar e seguiram à noite atrás dos botocudos. Eles disseram “vamos embora”, eles viram que estava de noite, e foram embora os botocudos. Aí eles estavam esperando, eles fugiram, os *tikmũ,ũn* fugiram todos.

Eles vieram, foram, e foram para casa. Mas os *tikmũ,ũn* tinham tocaia, e então, tãim, tãim, tãim, jogaram flechas para todos os lados para matar. Os povos-espírito papagaio, gavião e do filamento da mandioca gritavam e jogavam flechas. Os gaviões faziam “aop, aop, aop”, os papagaios, “prrr, prrr, prrr”, o espírito-mandioca “aaaaaahhhh”. Os espíritos aliados matavam os botocudos, eles eram muito fortes, os *yãmĩxop*. Não deixaram eles irem embora, e foram, seguiram e mataram os botocudos.

Os *yãmĩxop* mataram os botocudos todos daquele lugar. Porque eles fizeram tiara e pareceram com os botocudos. Tinha um botocudo deitado, dentro da água, com a cara dentro da água e morto. O antepassado pisava em cima e atravessava o rio, e aí lá os espíritos pegaram a fala dos botocudos.

Espírito-papagaio quando vem fazer ritual na aldeia, ao amanhecer o dia, ele vai falar a língua dos botocudos, ele roubou a língua deles. Quando dá de tarde ele começa a cantar, e sai e a mulher joga, empurra, são os botocudos, o *yãmĩxop* tomou o ritual deles, empurra e faz ele cair, e vem todo mundo, brigar, e brigam mais as mulheres, imitam eles, os botocudos derrubam as mulheres e diz que matavam os *tikmũ,ũn*.

Junto com os espíritos, *tikmũ,ũn* matava os botocudos, matavam junto com os espíritos, eles eram muito fortes, os *yãmĩxop* não deixaram eles irem embora, e foram, seguiram, e matavam. *Tikmũ,ũn* junto com os *yãmĩxop* mataram os botocudos todos daquele lugar. Porque eles fizeram tiara e pareceram com os botocudos, e mataram os botocudos. Aí tinha um deitado, dentro da água, deitado dentro da água, com a cara dentro da água e morto. O antepassado pisava encima e atravessava o rio, e aí lá os *yãmĩxop*, pegaram a fala dos botocudos. Os papagaios [*putuxop*] quando amanhecer o dia eles vão falar a língua dos botocudos. Eles cantam assim:

kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio pisando
kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio pisando
tapu'ux xop
nos inimigos
kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio pisando
ax i i ia
tapu'ux xop ãm
naquele inimigo
tapu'ux xop ãm
naquele inimigo
kukxeka xenex nãmi
atravessando o rio pisando
kukxeka xenex nãmi
atravessando o rio pisando
kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio vieram

yak hax hi hia
tapu'ux xop ãm
naquele inimigo
tapu'ux xop ãm
naquele inimigo
kukxeka xenex nãmi
atravessando o rio pisando
kukxeka xenex nãmi
atravessando o rio pisando
kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio vieram
kukxeka xenex nẽ
tapu'ux xop
nos inimigos
kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio vieram
kukxeka xenex nẽ
atravessando o rio vieram
yak hax hia
tapu'ux xop
nos inimigos
tapu'ux xop
nos inimigos
kukxeka xenex nãmi
atravessando o rio pisando
kukxeka xenex nãmi
atravessando o rio pisando
kukxeka hahi
o rio...
haaaai i i i i
nãm tut max nã
reparando o arco e as flechas
nãm tut max nã
reparando o arco e as flechas
tapu'ux ãpot hã

preparando para o inimigo
nãm tut max nã
 reparando o arco e as flechas
punux xeka nãg
 o chefe dos papagaios
punux xeka nãg
 o chefe dos papagaios
tapu'ux ãpot hã
 preparando para o inimigo
tapu'ux ãpot hã
 preparando para o inimigo
nãm tut max nã
 reparando o arco e as flechas
yak ha ha hax hax hi hia
punux xeka nãg
 o chefe dos papagaios
punux xeka nãg
 o chefe dos papagaios
tapu'ux ãpot hã
 preparando para o inimigo
nãm tut hahi
 o arco e as flechas
 haaaaai i i i i.⁵

Essas narrativas parecem sugerir uma proximidade àqueles ciclos intermináveis de vingança Tupinambá, tal como discutido por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro em “Vingança e temporalidade”. Não me parece que aqui a estrutura da vingança siga unicamente o modelo proposto pela autora e autor do referido artigo, de que “para os Tupinambás, a vingança é propriamente interminável, as relações com os inimigos, entre vários grupos de língua Jê, são ao contrário, pensadas como algo que clama por conclusão” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986, p. 71). Os exemplos trazidos até aqui apontam para uma

5 Extraído de Romero (2015a, p. 47-49).

zona intermediária entre uma dimensão e outra. Há um clamor para que a máquina da vingança não se interponha, esperando-se que o grupo do assassino mate-o como forma de justiça pela morte causada por ele. Entretanto, caso isso não ocorra, abre-se para ciclos intermináveis de vingança, como pode-se notar nas diversas narrativas que foram apresentadas até aqui. Até o momento, tratei do lugar da vingança dentro da socialidade *tikmũ,ũn*. Como sugerem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986, p. 71), “a vingança é o fio que une o passado e o futuro e, nesse sentido, vingança, memória e tempo se confundem”. Vimos a importância dos cantos como pontos na memória *tikmũ,ũn* que une a relação com determinadas pessoas e grupos do passado. Se até o momento foi possível demonstrar que a vingança possui um lugar premente no interior das relações e da história *tikmũ,ũn*, pretendo agora demonstrar como ela aparece também no discurso *tikmũ,ũn* ante à necropolítica colonial. Passo para uma descrição etnográfica mais direta, extraída dos meus diários de campo.



Figura 1. Pixo em Ladainha. Foto: Douglas Ferreira Gadelha Campelo.

Desenvolvimento: parte III – vingança e necropolítica

Nos últimos dias do mês de janeiro de 2015, numa tarde quente do verão brasileiro, o cheiro e o amarelo das mangas impregnam o espaço nas proximidades da Aldeia Verde. Saímos para caçar. Quando regressamos, ouvimos a notícia que Daldina Maxakali havia sido atropelada quando se deslocava em direção ao município de Ladainha. Ela é conhecida na aldeia como uma grande *yãmĩxop tut* (mãe de espíritos), dona de muitos cantos. Diante da morte de Daldina, pude sentir como a intensidade da morte de uma pessoa impregna os corpos através da dor, dos lamentos, dos deslocamentos ao cemitério, da presença da alma da pessoa morta, a saudade que percorre vivos e mortos, as transformações afetivas da aldeia, a relação com os cantos e com os espíritos e a intensidade das transformações do corpo de uma pessoa falecida. Poucos dias antes da fatalidade, a aldeia vivia momentos de intensa alegria. As expedições de caça, pesca, coleta de manga e mel eram frequentes, bem como sequências de ciclos festivos que eram realizados ininterruptamente.

Foi por volta das 8 horas da noite do dia 30 de janeiro de 2015 que recebemos um telefonema de uma pessoa do município de Ladainha, informando que Daldina fora atropelada logo na entrada da cidade. Apesar do acidente, o motorista da Sesai a tinha conduzido para Teófilo Otoni e disse que ela estava bem. No meio da tarde do dia seguinte o telefone toca e a aldeia recebe a notícia de que Daldina havia falecido.

Aos poucos as lamentações das mulheres aumentam em intensidade. Junto a essa intensidade de lamentos, muitas pessoas começam a deixar as suas casas para se alojarem na casa de parentes próximos. Isael Maxakali, meu anfitrião, me diz que as pessoas não dão conta de dormir nas suas casas. A alma de Daldina iria começar a perambular nas proximidades da aldeia com saudade dos seus parentes vivos. Seus filhos e filhas, que moram em casas nas proximidades da sua, se mudam para a casa do pai, junto com seus cônjuges, filhas e filhos. A casa fica cheia. No dia seguinte Daldina é enterrada. A aldeia vive o luto não trazendo os *yãmĩxop* para a *kuxex* e para a aldeia. Evitam-se atividades esportivas. Evitam-se pinturas que demonstrem beleza em respeito ao luto das pessoas (cf. Álvares, 1992; Campelo, 2018).

Dias depois desse falecimento, lideranças da Aldeia Verde decidem realizar uma manifestação-ocupação em Ladainha, perante o silêncio dos moradores e ao perceberem que nada seria feito quanto ao assassino de Daldina. A realização

da manifestação foi divulgada através das redes sociais e contou com a presença de representantes da Funai, Cimi, da Igreja, além de pessoas *tikmũ,ũn* oriundas de diversas outras aldeias. Quando chegamos a Ladainha, vemos escrito em Maxakali no chão bem em frente ao bar onde tudo aconteceu: “ũn ka,ok yãmĩy”, que me traduziram como “espírito de mulher forte”. Bem em frente ao escrito desenharam um *mimanãm*, um mastro utilizado para amplificar e ecoar no tempo e no espaço as vozes dos *yãmĩyxop*. Quando passamos pelo local, mulheres que estavam dentro do ônibus começam a chorar e, ao descermos do ônibus, os homens que estavam com suas flechas e arcos nos seus corpos seguem em direção ao local do atropelamento. Sequências de cantos são entoados em direção ao caminho que conduz às escrituras desenhadas no chão. Ali, revezam com as mulheres sequências de cantos. Após os cantos, as lideranças, quase todas mulheres, pedem a palavra. Sueli Maxakali diz o seguinte:

É assim, porque quando mata uma pessoa, no mesmo local fica o espírito, o *yãmĩy*. Nós mulheres recebemos o *yãmĩy* e quando morre uma criança nós recuperamos o *yãmĩy* dele para nós. Quando a gente morre, o nosso *yãmĩy* fica pra trás, aí temos de [ouvir os cantos] pra poder seguir e morar junto com os *yãmĩyxop*. O que aconteceu é que levamos Daldina para o cemitério. [Agora precisamos] fazer canto para essas pessoas que foram atropeladas pelo não índio. Sempre enterramos e fica tudo por isso mesmo. Não tem investigação. Isso nos entristece. Eu quero deixar bem claro também porque mata índio, aí, o local onde que mataram fica sem os cantos. Aí alguém passa e fala: “Ah! Nós vimos uma pessoa lá no mesmo local, que mataram.” Mas é o *yãmĩy* daquela pessoa, ele tem que ouvir o canto. Aí eles ficam pensando se vão fazer, aí nós estamos mostrando que todos os locais que tem isso, tem de fazer o canto pra ele. Eles têm de ficar com os *yãmĩy* porque sabemos que existe *yãmĩy* nosso que é muito forte. Por volta de meia-noite eles vieram aqui e fizeram esse desenho. A gente sabe que *yãmĩy* veio fazer isso. Porque antigamente, quando acontecia assassinato, o próprio índio fazia com a própria mão, hoje a lei diz que não pode acontecer isso. Nós estamos esperando a forma e a maneira da Justiça agir. E também fizemos assim, ela foi uma pajé, sabe muitos cantos... mataram ela tipo um cachorro, deixaram ela aqui e fugiram, é com isso que ficamos chateados, só isso que eu queria falar.

Após a fala de Sueli Maxakali, Noêmia Maxakali toma a palavra:

Porque eu ficava pensando... Pessoal mata o parente da gente, e fica por isso mesmo, Funai não resolve esse problema... a gente tem que separar, arrumar, mas a gente não aguentou [de dor], eu não aguentei, senão a gente tinha trazido o corpo para enterrar aqui [nessa rua, em frente a esse bar], a gente tem que fazer as coisas, mas a gente tem que fazer com calma, que da mesma coisa nós vamos colocar as coisas aqui. Mas eu quero também que o prefeito ajude a pegar esse pessoal que está aqui e colocá-los em outro canto. Na estrada aqui quero aumentar caminho pra nós e para a comunidade. É para aumentar porque [moradores de Ladainha] viram o que aconteceu aqui. Esse pessoal viu, está tudo cheio, o pessoal aqui viu, viu moto, viu placa e não querem contar. Agora prefeito se vira, pega e dá para *tikmũ,ũn* um pedacinho dessa terra aqui e deixa esse pedaço para a mulher que morreu.

É para ela andar aqui e cantar. Depois que outra pessoa passar por aqui e ouvir os seus cantos. Meu filho passou aqui de noite e ouviu os seus cantos. Ele estava lá na rodoviária e ouviu ela cantando por aqui, mas ele não teve medo, pois é ritual que ela está fazendo. Quando a pessoa adoece e fica deitada, a gente chega e reza para ela. A pessoa vai fazendo e vai escutando até morrer e então ela segue com os *yãmĩy*. Porém, agora ela foi matada e ela não levou nada. Ninguém cantou. Se a gente cantar a gente morre em cima, todo mundo nem fez o canto para ela. Esse pedacinho aqui é dela. Agora eu quero que tirem esse pedacinho aqui e coloquem em outro canto, minha resposta é essa.

A pessoa que matou tem de levar ao menos eu, prima de Isael, a tia dele, Delcida, e nós queremos olhar a pessoa de cara a cara, bem assim, dentro da cadeia. Depois disso nós pega e sossegamos, pessoal enterra índio e fica por isso mesmo. Índio nunca matou branco, branco é muito, a gente tem de ensinar e começar a matar também. Porque é muito e tem de começar a matar também o branco, índio é pouco, estão matando-nos agora. Está faltando para nós matarmos eles.

Polícia tem de ir atrás desse pessoal e pegar. Não é para deixar solto não, não é para deixar solto de jeito nenhum. Se a gente souber que não prendeu ainda, a partir de hoje não tem nada escondido. Nós vamos procurar, se não souber quem é, nós vamos atrás para saber. Espírito vai meia-noite e mata, pra pagar também. Não tem Justiça pra isso, não tem advogado, não tem nada pra isso. Nós estamos quietos, pra pagar a morte da minha sobrinha, esse pessoal aqui escondeu a moto. Eles têm de contar a placa da moto, qual moto, pra tirar o que está abafado dentro de nós. E eu vou fazer um ritual para ficar aqui cantando.

Considerações finais

Da perspectiva *tikmũ,ũn* morrer é seguir para dois destinos post-mortem. De um lado, a depender dos caminhos trilhados ao longo da vida, a pessoa pode transformar-se em *ĩnmõxa* – um zumbi canibal possuidor de facas cortantes ao invés de mãos, que tem uma pele impenetrável. Saudoso dos seus parentes consanguíneos, *ĩnmõxa* retorna para devorar seus corpos. Ademais, como nos relatam diferentes interlocutores *tikmũ,ũn*, esses seres surgiram das cinzas dos brancos (cf. Álvares, 1992; Campelo, 2018; Romero, 2015b). Por outro lado, um outro destino da pessoa *tikmũ,ũn* no post-mortem é transformar-se em *yãmĩxop*. Dentro dessa perspectiva, o corpo da pessoa vira palavra-canto *yĩy*, que seguirá para a *hãmnõy*, uma “terra outra” onde encontra-se com inúmeros *yãmĩy* (Álvares, 1992; Romero, 2021). Como uma longa produção bibliográfica já demonstrou, os grupos *tikmũ,ũn* passam parte considerável do seu tempo em relação cotidiana com os *yãmĩxop* (Campelo, 2009; Pires Rosse, 2013; Romero, 2021; Tugny, 2011a). Os *yãmĩxop* vêm até as aldeias *tikmũ,ũn* por meio dos sonhos, de festas, cantos, caçadas e banquetes para possibilitar que se viva aqui, na terra, uma “terra outra” – a terra dos *yãmĩxop*. Através dos cantos que os *yãmĩxop* trazem em seus corpos, imagens poéticas são enunciadas trazendo o ponto de vista de inúmeros seres, bem como memoriando e paisageando lugares. Sob esse ângulo, os cantos são atravessados pelas imagens poéticas que emanam deles mesmos e ao mesmo tempo revelam longas narrativas que memoriam lugares de ocupação *tikmũ,ũn* que ficaram fora da demarcação das suas terras (cf. Campelo, 2018). Então, é através da relação com os *yãmĩxop* que os grupos *tikmũ,ũn* atualizam relação com lugares específicos que ocuparam no passado. Dei ênfase ao longo do artigo às narrativas de vingança, mas com isso estou longe de esgotar o que é esse território cantado *tikmũ,ũn*. Meu objetivo foi demonstrar a importância da vingança como dispositivo para costurar a memória e a história *tikmũ,ũn* bem como de estabelecer um vínculo com o território por meio de uma ética da vingança.

Ao longo do artigo demonstrei, portanto, que a vingança realizada sobre o corpo de outrem impede que diante de um assassinato ecloda uma guerra maior entre diferentes grupos *tikmũ,ũn*. Ao mesmo tempo, vimos que alguns lugares são memoriados por meio de narrativas de vendeta, que são estruturadas por cantos. A relação com esses lugares é atualizada por meio dos rituais realizados nas aldeias, onde os *yãmĩxop* entoarão os cânticos desses lugares. Os cantos,

poderíamos dizer, faz a pessoa *tikmũ,ũn* habitar os lugares, impregnando-os de relação. O evento descrito acima mostra a importância do lugar onde Daldina foi atropelada para seus parentes *tikmũ,ũn*. “É para ela andar aqui e cantar.” “Agora prefeito se vira, pega e dá para *tikmũ,ũn* um pedacinho dessa terra aqui e deixa esse pedaço para a mulher que morreu.” “Por volta de meia-noite os *yãmĩyhop* vieram aqui e fizeram esse desenho. A gente sabe que *yãmĩy* veio fazer isso [referência ao pixo no chão de Ladainha no local onde ocorreu o atropelamento, ver Figura 1]”. Aquele lugar agora tem uma dona e está longe de ser um espaço vazio, como foi argumentado no início do artigo. O lugar onde Daldina foi atropelada será sempre um lugar cheio de vivência e memória. Como sugere (Tugny, 2011a, p. 38), os cantos produzem uma memória sobre os entes que não habitam mais o território atual, ao mesmo tempo em que “guardam sempre uma porção de inimigos potenciais e a iminência da guerra como forma de resistir à força de atração e unificação do Estado” (Tugny, 2011a, p. 54).

Partindo dessa afirmação de Tugny, a passagem apresentada acima revela um desejo nas falas *tikmũ,ũn*, de que a violência imprimida no corpo de Daldina seja vingada. Indignada, Noêmia Maxakali não se lembra de episódios que pessoas *tikmũ,ũn* tivessem matado algum branco: “Índio nunca matou branco, branco é muito, a gente tem [...] de começar a matar também. Está faltando para nós matarmos eles.” Algumas passagens anteriores a essa, ela comenta ainda que “se a gente souber que não prendeu [...] Nós vamos procurar, se não souber quem é... Espírito vai meia-noite e mata, pra pagar também. Não tem Justiça pra isso, não tem advogado, não tem nada pra isso.” Aqui Noêmia aciona o discurso da vingança como resposta aos limites da burocracia da Justiça brasileira ante às práticas genocidas dos brancos. O fato de nunca terem matado brancos talvez se explique por se recusarem a operar nos mesmos termos de direito à vida e à morte promovida pela necropolítica colonial (cf. Berbert; Campelo, 2018). Em um certo sentido, o que está em jogo na perspectiva *tikmũ,ũn* é uma outra política relacionada à vida e à morte. Nesse ínterim, a vingança aparece não apenas no interior das relações *tikmũ,ũn*, mas também enquanto discurso e narrativa diante de um episódio de violência interétnica.

Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1986, p. 70) sugerem que “em vez de nos perguntarmos o papel da vingança na sociedade, seria necessário procurar o que é uma sociedade fundada sobre a vingança”. Diante do que foi exposto, não me parece forçoso dizer que a vingança ocupa um lugar

importante nas afecções *tikmũ,ũn*. Longe de querer relativizar e minimizar a violência inerente à vendeta, contudo, a mensagem que os episódios acima reforçam é o fato de que ninguém da perspectiva *tikmũ,ũn* tem o direito sobre a vida e morte de outrem. *Ĩnmõxa* é um zumbi canibal que por onde passa deixa um rastro de morte e carnificina. Não é de se estranhar que seja associado aos brancos. Em uma narrativa amplamente difundida nas aldeias *tikmũ,ũn*, Tupã oferece aos brancos as armas de fogo – símbolo da violência colonial – e para pessoas *tikmũ,ũn* são oferecidos o arco e a flecha (cf. Campelo, 2018; Romero, 2015b; Tugny, 2011b). Sob esse ângulo, a socialidade *tikmũ,ũn*, ao ser atravessada pela vingança, “corta a rede” (Strathern, 2011), para que não atravesse o território da necropolítica (Mbembe, 2018). O que parece até o momento é que viver uma “terra outra” (*hãm nōy*) através dos *yãmĩxop* interessa mais aos grupos *tikmũ,ũn* do que habitar o território da necropolítica. E talvez justamente por isso nunca matem os brancos, pois, como sua própria filosofia ensina, a pele de *ĩnmõxa* é impenetrável e o que emana da relação com ele é carnificina e genocídio.

Referências

- ÁLVARES, M. M. *Yãmĩy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.
- ÁLVARES, M. M. *Alteridade e história entre os Maxakali*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- AMOROSO, M.; VIEGAS, S. M.; VIEIRA, J. G. Dossiê: Transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 58, n. 1, p. 11-29, 2015.
- BERBERT, P.; CAMPELO, D. F. G. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos *tikmũ,ũn*/maxakali entre 1940 e 1988. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, ano 12, n. 2, p. 129-177, 2018.
- CALAVIA SÁEZ, O. Nomes, pronomes e categorias: repensando os subgrupos. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 138, p. 5-17, 2013.

CALAVIA SÁEZ, O. El giro sacrificial. Reflexiones sobre el eje tupi-mexica. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, ano 106, n. 1, p. 65-104, 2020.

CALAVIA SÁEZ, O. *Invitado a un banquete: la noción de sacrificio en la antropología*. Madrid: Nola Editores, 2024.

CAMPELO, D. F. G. *Ritual e cosmologia maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CAMPELO, D. F. G. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Humanidades, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CAMPOS, C. S. de O. *Morfofonêmica e morfossintaxe do Maxakalí*. 2009. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CARDOSO, T. M. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Humanidades, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, M. L.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, Brasília, ano 10, n. 1, p. 57-78, 1986.

CARSTEN, J. Substance and relationality: blood in contexts. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], v. 40, n. 1, p. 19-35, 2011.

CASEY, E. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. In: FELD, S.; BASSO, K. (ed.). *Senses of place*. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 13-62.

COELHO DE SOUSA, M. A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, p. 9-49, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*: vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

ESTRELA DA COSTA, A. C. *Do barro ao céu: uma etnografia das viagens entre os tikmũ,ũn*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- GLOWCZEWSKI, B. *Devires totêmicos*. São Paulo: n-1, 2015.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- INGOLD, T. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MATTOS, I. M. de. “Civilização” e “revolta”: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.
- NACIF, R. T. *Diagnóstico fundiário da etnia Maxakali*. Brasília: Funai, 2005. Relatório.
- NAVEIRA, M. C. *Yama yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminawa*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.
- NŨHŨ yāgmũ yōg hām: essa terra é nossa. Direção: Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu e Roberto Romero. Produção: Carolina Canguçu e Roberto Romero. [S. l.: s. n.], 2020. Documentário (70min).
- NIMUENDAJU, C. The Serente. Índios Machacari. *Revista de Antropologia*, São Paulo, ano 6, n. 1, p. 53-61, jun. 1958.
- PARAÍSO, M. H. B. *Relatório antropológico sobre os índios Maxakali*. Brasília: Funai, 1992.
- PARAÍSO, M. H. B. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: Edufba, 2014.
- PIRES ROSSE, E. *A explosão de Xunim*. 2006/2007. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis, 2007.
- PIRES ROSSE, E. *Kōmāyhop: étude d’une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest Nanterre La Défence, Nanterre, 2013.

POVO Tikmũ'ũn/Maxakali – ritual de entrega dos mapas/documentos I CNPI. Imagem e edição: Edgar Corrêa Kanaykô. Tradução e legenda: Isael Maxakali. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (19min53s). Publicado no canal Etnovisão – Edgar Kanaykô Xacriabá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-DL-QrP08yY>. Acesso em: 25 fev. 2025.

RIBEIRO, R. B. *Guerra e paz entre os Maxakali*: devir histórico e violência como substrato da pertença. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

ROMERO, R. *A errática tikmũ'ũn_maxakali*: imagens da Guerra contra o Estado. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015a.

ROMERO, R. Quase extintos. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 8, p. 18-23, set. 2015b.

ROMERO, R. *O rastro do outro*: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ,ũn/Maxakali. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SANTOS, P. R. dos. *Pioneiros de Águas Formosas*: relato histórico do desbravamento das selvas do Pampá. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.

STRATHERN, M. Cortando a rede. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 8, p. 1-20, 2011.

STRATHERN, M. Perdendo (a vantagem em relação a) os recursos intelectuais. In: STRATHERN, M. *Parentesco, direito e o inesperado*: parentes são sempre uma surpresa. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 245-296

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TAYLOR, A. C. L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. *Terrain*, Paris, n. 29, p. 83-96, 1997. Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrain/3234>. Acesso em: 5 fev. 2025.

TUGNY, R. P. de. *Escuta e poder na estética Tikmũ,ũn*. Rio de Janeiro: Museu do Índio: Funai, 2011a.

TUGNY, R. P. de. Trem do progresso. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 2, p. 7-9, abr. 2011b.

VIEIRA, M. G. *Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

WAGNER, R. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. J.; CAMPBELL, B. G. (ed.). *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. London: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

ZANATTO, V. G.; ROSA, P. C. Estratégias de regulação territorial e uso de recursos comuns: desafios à gestão compartilhada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, [s. l.], v. 62, p. 1161-1180, 2023.

Recebido: 31/01/2024 Aceito: 09/08/2024 | Received: 1/31/2024 Accepted: 8/9/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Vengeance and territoriality *Tikmũ,ũn*

Vingança e territorialidade *tikmũ,ũn*

Douglas Ferreira Gadelha Campelo¹

<https://orcid.org/0000-0002-9836-7331>

dfgcampelo@gmail.com

¹ Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – Tefé, AM, Brazil

Abstract

In this article, I return to the approach made by Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro between revenge and temporality to introduce a third element in this dyad, which is territoriality. This will be done based on ethnography dedicated to the *Tikmũ,ũn*-Maxakali people, seeking to analyze three different perspectives. Firstly, I observe the vindictive dynamics within *Tikmũ,ũn* sociality. Secondly, I analyze how revenge memories relate to specific places through songs and narratives. Finally, I show how people respond to the context of practices of interethnic violence by activating the language of revenge. In the meantime, I argue that revenge works as a device that stops the possibility of having the right to the life and death of others. Such dynamics enable sociality not to enter the territory of necropolitics seeking to live in another existential territory.

Keywords: vengeance; territoriality; *tikmũ,ũn*; Maxakali.

Resumo

Neste artigo, retomo a aproximação feita por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro entre vingança e temporalidade para introduzir um terceiro elemento nessa diáde que é a *territorialidade*. Isso será feito a partir da etnografia dedicada aos povos *tikmũ,ũn*-Maxakali buscando analisar três perspectivas diferentes. Em primeiro lugar, observo as dinâmicas vindicativas no interior da socialidade *tikmũ,ũn*. Em segundo lugar, analiso como a vingança memória relação com lugares específicos por meio de cantos e narrativas. Por fim, mostro como pessoas *tikmũ,ũn* respondem ao contexto de práticas de violência interétnica acionando o idioma da vingança. Nesse ínterim, argumento que a vingança funciona como um dispositivo que freia a possibilidade de se ter direito sobre a vida e a morte de outrem. Tal dinâmica possibilita a socialidade *tikmũ,ũn* a não entrar no território da necropolítica, buscando viver um outro território existencial.

Palavras-chave: vingança; territorialidade; *tikmũ,ũn*; Maxakali.

Introduction

The *Tikmũ,ũn* indigenous people, more widely known by the ethnonym Maxakali, inhabit some villages in the northeastern portion of the Brazilian state of Minas Gerais, not far from the border with southern Bahia. There, some *pajés* tell the following story:

The mother of the *putuxop* [collective parrot spirit] always cried when they arrived at a new place. *Kû kû kûm... kû kû kûm...*, she would cry, saying that someone had killed one of her relatives there. The children always told their mother to stop crying and just tell them *who had filled their bellies by eating the father*. First, they found the anaconda that had killed their father. Despite that, even though their mother warned them about the dangers, the *putuxop* brothers went where it was and were surrounded by it. The elder managed, by tickling its belly with the teeth of his arrow, to cause the anaconda to rise so that everyone could leave the circle made by her. Then, they shot it with their arrows, cut it into pieces, and took it to their mother to cook. While the mother cooked they sang:

Me and my brother killing the anaconda, we are killing the anaconda,
we are killing the anaconda, day will rise...
me and my brother killing the anaconda,
we are killing the anaconda...

When they moved again, their mother cried and told them that the blind snake had killed her relatives. The *putuxop* went after the blind snake. It came out of the earth, from under a large yam plant. It quickly killed one of the *putuxop* brothers. The most knowledgeable of the brothers cast several spells, and his brother was healed. They swiftly shot their arrows at the blind snake and killed it. It was a blind snake *person, who looked like an Indigenous person*. They took it to their mother, who cooked it; but first, they showed their mother the little earthworm, and the mother said that it was not the one who had killed the father. Then they gave her the “true beast”, and while the mother cooked, the *putuxop* sang:

Earthworm people come out of the earth and kill,
the earthworm comes out of the earth and kills, oh day to day oh...

They left again, and the mother cried. She said it was the centipede that killed her relatives. The *putuxop* went looking for the centipede and saw it running after the coatis and tapirs. The *putuxop* killed the tapir and hid from the centipede. When it got to them, it asked for the parts. One of the *putuxop* threw the tapir head too hard onto the head of the centipede and killed it. They took it to their mother, who cooked it while they sang:

Female-tapir whelp, all painted,
Female-tapir whelp, cooked paws all ripped up

The epic tale continues with the parrot people brothers moving to different places, where they find “peoples” trying to avenge the death of their father. The affections and intuition of the *putuxop* mother guided them.¹

I start the article with this tale because it sums up the two main points I intend to address. On the one hand, I intend to look at the place occupied by revenge in the intricacies of *Tikmũ,ũn* sociality; on the other, I seek to analyze the *Tikmũ,ũn* territoriality through revenge. Starting from these two places, the tale above outlines some of the elements around the notion of revenge and territoriality from the perspective of the *Tikmũ,ũn*. I try to expand on the hypothesis raised by other researchers who have focused on the myth presented above that there is an intrinsic relationship between uprooting, revenge, and war in the *Tikmũ,ũn* sociality (Ribeiro, 2008; Romero, 2015a; Tugny, 2011a). The proximity between the themes clearly evokes the article “Vingança e temporalidade: os Tupinambás” (Revenge and temporality: The Tupinambas) by Manuela Carneiro da Cunha and Eduardo Viveiros de Castro (1986). My bet is that Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro when speaking of the Tupinamba revenge, evoke a temporality that emanates from the affections that go through the Tupinamba warrior bodies. This temporality permeates the movements between different enemy groups, and it is through the images that emanate from the relationship between these groups that it is possible to support the notion of memory. An experience that is memorized through the relationship between enemy groups, through which we find in the tupinambá sociality a subordination of “spatiality

1 For those interested in the full original version of the tale, Tugny (2011a, p. 33-36).

to temporality in morphogenesis [where] memory will emerge as the medium and place by the excellence of social affection" (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986, p. 75). Similarly, Anne-Christine Taylor (1997, p. 10) suggests that the

Jivaro history is written [...] between the elimination of lives and the memory of homicides, between forgetting the relatives killed through the memory of the close relatives killed by non-relatives, between the obliteration of the destiny of great men and their posterity through the image of the enemy, through the recitations of the enemies.²

Making an imaginative effort beyond the material mentioned, I wonder what kind of relationship with the places and the land existed between the different Tupinambá groups between misfortunes faced with the *subordination of spatiality to temporality*. What kind of affection emanates between one war and another? The attempt to approach this speculative effort in this article will be made through ethnography dedicated to the *Tikmũ,ũn* peoples, who, although not a Tupi people but classified within the Macro-Jê linguistic branch, have always been halfway between the coast and the countryside of Minas Gerais (cf. Campelo, 2009, p. 14-26; Pires Rosse, 2007, p. 29). Between the proximity of wars with Tupi peoples and a continuous uprooting across the Buffer Zone located on the borders between the states of Minas Gerais, Espírito Santo, and Bahia (Mattos, 2002; Paraíso, 2014). It is noteworthy, as Campos (2009, p. 30) points out that some words in the songs come from Tupi words. For that reason and others, I decided to start this article with the above narrative that speaks of revenge and anthropophagy. If, as Manuela Carneiro da Cunha and Eduardo Viveiros de Castro (1986, p. 66) revenge emerges as something that has no *end* but also no *beginning*, having its starting point at a completely *virtual* place, our starting point, as we have seen, is the acts of revenge carried out by the parrot-spirit people at different places in time and space. Thus, although we cannot find any rituals for enemy deaths in the traditional Tupinamba village

2 In the original: "L'histoire jivaro se tisse ainsi entre l'effacement des vies et le souvenir des homicides, entre l'oubli des parentés par des parents et la mémoire des proches tués par des non-parents, entre l'oblitération de la destinée des grands hommes et leur postérité, sous la figure de l'ennemi, dans les récits des adversaires."

courtyard (cf. Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986; Calavia Sáez, 2020, 2024; Sztutman, 2005), the narrative above evokes the speech of revenge upon enemies and their ingestion (Ribeiro, 2008, p. 106; Tugny, 2011a, p. 38).

But the point I would like to stress is that if *putuxop* moves toward different villages of “enemies”, that shows a process of relationship and memory regarding the land. As Ribeiro (2008, p. 106) suggests in the *putuxop* narrative “revenge, alongside hunting, is pointed out as the triggering element of uprooting”. In such a way the desire and affection permeated by revenge motivate the characters to uproot to different places. Each place holds a relationship with a different being, and in each place where the *putuxop* move, a different perspective is experienced in relation to that people (cf. Tugny, 2011a, p. 36, 37). In this way, revenge motivates movement, and at the same time, memory emanates from each chanting when the enemies are eaten. Seen in this way, revenge writes into memory a relationship with others through chanting as well as triggers the relationship of the characters with specific places. It is in that dimension that I intend to approach the

The article thus faces two challenges. One, to expand on the concept of revenge to shed light on its place in the *Tikmũ,ũn* sociality; and two, to highlight the *Tikmũ,ũn* ways of producing territoriality through revenge. I understand that in this way, revenge creates memories through specific relationships (Carsten, 2011) with the land, giving form and aesthetics (Strathern, 2015, p. 267-268) to the knots that different *Tikmũ,ũn* persons weaved with the different places. If, as Ingold (2015, p. 227) suggests, every place is “like a set of things, it is a knot of stories”, the relationship that emanates from certain places inhabited by *Tikmũ,ũn* persons suggest a density of stories.

Having said this, in this article, I propose to deal with three arguments around the concept of revenge in the *Tikmũ,ũn* existential territory (Glowczewski, 2015, p. 25; Guattari, 1992, p. 26). In the *first argument*, I defend that revenge within the relational perspective emerges as a device capable of preventing the outbreak of a war, something I will explain in detail later. The *second argument* I present is that revenge emerges as a device capable of writing into memory a specific *Tikmũ,ũn* territoriality. As Ingold (2015, p. 219) suggests, the density of a place’s fabric is defined by history knots, and the higher the historical density, the more intertwined is the entanglement of the fabric made up by the knots. To explain this, I will bring as examples narratives of acts through which revenge

emerges as the language of wars written into memory through stories, chants, and rituals. The *third argument* that I intend to explore in the article is that revenge seems to suggest another political ethic for life and death, pointing to a different path from the necropolitics described by Mbembe (2018) and practiced by the state capture machine (Deleuze; Guattari, 1997). Revenge seems precisely to remind the *Tikmũ,ũn* bodies of the problem of having a right over the life and death of others, which is present in state sovereignty (Foucault, 2004).

Methodology of empirical research

To structure these three arguments, the ethnographic path that I intend to follow in this article starts from three recent events in the *Tikmũ,ũn* history. In almost all of these events, I was on the field living them closely with the *Tikmũ,ũn* groups. In some of them, I will use the description of colleagues. The empirical material to be presented herein is based on fieldwork carried out for my doctorate during the years 2014, 2015, and 2016, which add up to around 14 months of work. Throughout this period, I tried to visit different *Tikmũ,ũn* villages, intending to carry out an exhaustive genealogical survey of as many *Tikmũ,ũn* villages as possible. The objective was to seek to know the memory of uprooting of the groups through the circulation of *yãmĩyxop* (collective-spirit) chants in their bodies since chants are very important elements for the manufacture of a *Tikmũ,ũn* person's body (Álvares, 1992). Therefore, it was sought to understand the history of the *Tikmũ,ũn* groups through their chants to answer the question: "How do the groups take shape (Calavia Sáez, 2013; Wagner, 1974) and become visible through chants and the relationship with the *yãmĩyxop*?" Methodologically, it was sought to cross the relational points of the family network with the lifelines of persons and groups (Ingold, 2007, p. 117-119, 2015, p. 219). This led me to the narratives of *Tikmũ,ũn* uprooting across the states of Minas Gerais and Bahia and to narratives about places where the *Tikmũ,ũn* groups lived, which were not included in their land demarcation process. With this, while traveling through several of the *Tikmũ,ũn* villages, I carried out, along with different *Tikmũ,ũn* players, participative mappings of the places where their ancestors lived. These maps were delivered to FUNAI in 2015, during the national

conference of Indigenist politics, when it was held at the *Tikmũ,ũn* villages.³ Thus, most of the narratives presented herein were either carried out in the scope of this search or are interesting to the issue of the *Tikmũ,ũn* territoriality. All the material was narrated in the *Tikmũ,ũn* language and then translated into Portuguese always in the presence of a *pajé* or a bilingual teacher. We will not explore all narratives and chants on the subject, only those that concern and deal with the subject of revenge that appeared in some of the narratives. We will include recent stories of revenge within the group that culminated in wars and reflections of *Tikmũ,ũn* persons on the place of death when *Tikmũ,ũn* persons are murdered by non-indigenous people. Narratives collected by this researcher and other researchers will also be mixed in, and duly referenced, throughout the text to develop this approach. Thus, we can separate the article into three parts: the first seeks to observe the place of revenge from the perspective of the *Tikmũ,ũn* ethics and morality, observed within the scope of interpersonal relationships. The second observes the place occupied by revenge as a device to create bonds and relationships with specific places. The third brings examples of the *Tikmũ,ũn* experience amid the violence imposed by the colonial process. Through this dynamic, I try to observe the type of territoriality emanated and how revenge can be triggered as an ethical device for the *Tikmũ,ũn* person to question their existence in the face of the violence imposed on their bodies.

Development: Part I – Revenge in the *Tikmũ,ũn* sociality

In July 2005, I traveled to the Maxakali indigenous land, accompanying the team of the UFMG Laboratory of Ethnomusicology. At the time, an important indigenous teacher spent much of his time drunk. Understanding that this was an individual process and that the drinking would soon cease, we carried on with our activities following the proposed schedule. However, one day we were in our house when we heard a lonely cry that stood out from the usual sounds

3 To those interested in this topic, I suggest watching the video prepared by the filmmaker and anthropologist *xacriaba* Edgar Kanaykō (Povo [...], 2016), as well as the film *Nũhũ yāgmũ yōg hām: essa terra é nossa*, directed by Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu and Roberto Romero (Nũhũ [...], 2020).

of the village. It was the lament of a woman faced a dead *Tikmũ,ũn* person. Other female voices started joining the initial cry, making it more intense. We decided to head to the outside of the house to understand what was going on and saw many women going to the professor's house. A few minutes later, the chief went to us and said: "Don't worry, a group went after him and he will be killed." A few hours later, a group of men returned with bags carrying the dismembered parts of the professor's body. At the time, I did not understand exactly what was behind this statement. A second event might give us clues about what could be behind it.

A few months later, a conflict erupted involving almost all the *Tikmũ,ũn* groups (cf. Álvares, 2018, p. 132-136; Nacif, 2005; Vieira, 2006, p. 67-79). The episode was thus summarized to me by an interlocutor. The names of the persons involved were omitted:

A few years ago there was a problem in Pradinho, in that place known as Mĩkax kaka. An Indigenous man killed someone there. They lived in the village known as Vila Nova. Then the group of the dead person wanted the killer to be killed, but his group moved to Água Boa and lived for a while in the same village as my sister-in-law. After that, the head of FUNAI came and said that the land would be demarcated. There was also a CIMI priest who lived here and told my sister-in-law to go to live in the lands of the Valdomiro farm, in an area that used to be inhabited by her relatives. In fact, that place was where my sister-in-law's parents lived. They wanted FUNAI to get them some land there. Father Lucimar bought some white canvas to make a tent, which they called a Toyota, and took the Indigenous people there. They stayed there for a while. They would occasionally return to check on the vegetable garden and the houses left behind. However, there was a group that would drink and call my sister-in-law's group names, as well as the group that ran from Pradinho. One day, several *Tikmũ,ũn* went to Santa Helena de Minas and returned in a truck. There was one person who came alone and was from another village in Água Boa. I don't know why, an person from my sister-in-law's group killed him and fled. The group of the deceased came to try to kill him, but he was not there and fled. Angry, they killed my sister-in-law's brother, who was right there on the road. My sister-in-law's brother, Jupi, tried to talk to them, to tell them that everything was at peace and that they would catch the boy who killed the person from the other group. But they did not want to listen. They

killed my sister-in-law's brother and soon killed another member of her group. They cut several pieces off the bodies and left them on the road. My sister-in-law's group knew that the others still wanted to go after them, so they fled to Valdomiro's farm. One day, they all went to the Santa Helena de Minas market near here. There, they caused trouble, drank a lot of *cachaça* and some said to others: "I'll kill you." My brother was there. A member of the Pradinho group, who was a refugee in my sister-in-law's village, killed his wife after drinking a lot of *cachaça*. The daughter of that brother of mine and he were very angry. The other day, that same brother went to Santa Helena de Minas and, there, he killed the father of his wife's murderer. In Santa Helena de Minas, he took a car and returned, but got off before arriving at the village. Someone was coming and he said: "Let's take a shortcut through a non-indigenous farm. But the group caught him and found a way to kill this brother of mine. After that, they warned the people in Pradinho. They came to settle the score with those who caused trouble there. They came armed with arrows and shotguns, but before the war took larger proportions, the police arrived and took the indigenous people who were in Valdomiro to the municipality of Santa Helena de Minas. They spent a while on a football pitch near Machacalis. Then FUNAI bought a bus and took them to Campanário. The land was bad, so they went to their current land near Ladainha, almost in Teófilo Otoni (MG). Then they got some land near Topazio, also near Teófilo Otoni, for the group who fled Pradinho.

Both stories presented above point to the importance of revenge in the *Tikmũ,ũn* sociality. While the first story seems to point to a sort of conclusion in a possible sequence of revenge cycles, in the second one what we see is precisely the opposite. The escape of the group of murderers to another village triggered a long sequence of murders that remain alive in the memory of almost all *Tikmũ,ũn* groups. In such a way, perhaps, the "don't worry" meant that with the death of the murderer, there would be no major conflict between the groups, as occurred in the second story. Killing someone in the *Tikmũ,ũn* context, therefore, points to a potential war, to the opening of a cycle of revenge between different groups. The testimonial presented above is full of these episodes. Álvares (1992, p. 51-52) reminds us that "conflicts generate a chain of revenge among the members of the groups involved, which carry on for several years until they separate spatially in a radical way".

The statement of some leaders at the time of the conflict seems to follow that logic: “I want FUNAI to take these people to Rio de Janeiro”. This response is in line with the *Tikmũ,ũn* way of living their relations with the land and their internal relations. Confined in an area of approximately 6000 hectares, the Maxakali Indigenous Land poses a limitation to the different *Tikmũ,ũn* groups regarding this dynamic of remoteness in the face of serious conflicts. This perspective is at the heart of the dynamics of the *Tikmũ,ũn* existential territory; war and revenge are triggers for groups to spread across the territory. The centrifugal movement that occurred in the past, which enabled the different *Tikmũ,ũn* groups to develop a spread territoriality across the valleys of the Jequitinhonha, Mucuri, and Doce rivers and the states of Bahia, Minas Gerais, and Espírito Santo (Paraíso, 2014), still takes place within a small demarcated area. The multiplication of villages within the Indigenous Land occurs due to internal conflicts within the groups. However, when the conflict takes on more serious dimensions, as in the above case, it presents itself as a way for the group to force the State to act to solve an internal problem, but that points to the end of a problem that is territorial.⁴

It is worth noting that in many of the narratives I have gathered throughout my fieldwork on the past uprootings of *Tikmũ,ũn* persons, and groups, it was common to start the narrative by saying that in a certain place, a certain group of people did “something bad” (*hãm kummuk mĩy*) and began to move. Revenge and territoriality are, therefore, at the heart of the memory and time of the *Tikmũ,ũn* history. But if it is in the memory of the *Tikmũ,ũn* groups, what are the ways to write into memory the relationship with places, persons, and groups? Referring back to the initial narrative, we saw that, as they ate their enemies, the *putuxop* spirits chanted. The chants, therefore, seem to hold a central place in the ways of writing events into memory and updating relationships with places and events.

4 Zanatto and Rosa (2023) show that in the context of overlap between Indigenous Lands and the Sustainable Development Reserve, the conflict between riverine and indigenous peoples is a way of forcing the State to act in this context; in an analogous way, that was what occurred here in the context of the *Tikmũ,ũn*.

Development: Part II – Revenge, memory, and territoriality

In a dense and sophisticated ethnography about affections and memory that permeates kinship relations, the processes of fragmentation and multiplication of names, groups, and subgroups among the Yaminahua de Raya in Peru, Naveira (2007, p. 230) suggests that “the memory of conflicts (who killed who) is also the memory of kinship[...] The vindictive nexus and the kinship nexus are provided with a force that calls, in addition to its memory, its updating”. The author, brings as evidence to give body to the affections and memory of the *yama yama* chants performed in daily *yaminahua* (Naveira, 2007, p. 233). Similarly, *Tikmũ,ũn* people have chants that support dense narratives that write into memory the relationship of their ancestors with specific places as well as stories of revenge.

My bet here is that these sung places are not only “spaces” (Casey, 1996; Ingold, 2015). The places, from the *Tikmũ,ũn* perspective, present a temporality that crosses their bodies through what we commonly call rituals. The chants, then, when sung in the villages through rituals with the *yãmĩyxop* (cf. Campelo, 2009, 2018; Pires Rosse, 2013) make denser the relationship knots between *Tikmũ,ũn* persons and places, connecting humans and other-than-humans, past and present, and all those who might or might not be there. Thus, territoriality (Amoroso; Viegas; Vieira, 2015), through the *yãmĩyxop*, suggests both the possibility of the living-construction of a place and the construction of people through the circulation of chants (Álvares, 1992; Tugny, 2011a). If we understand that *Tikmũ,ũn* persons, throughout their lives, acquire chants and that these chants are passed through kinship relations (Álvares, 1992; Campelo, 2018), their relationship with places is connected with the *Tikmũ,ũn* body and kinship in a way close to what Coelho de Sousa (2018) defends for the *kisêdjê*. In this sense, the landscape (Cardoso, 2016, p. 40) created by the *Tikmũ,ũn* through the *yãmĩyxop* chants creates bonds with the spirits and makes denser the relations with the places through their own kinship and circulation of chants. Thus, in line with Ingold (2007), different types of practice transform abstract space into a practiced, inhabited, and lived place. From the *Tikmũ,ũn* perspective, living and inhabiting these places is to make visible the memory of stories of revenge of the past updated through rituals, chants, narratives, dreams, and through the present day moves across the territory, demarcated or not (cf. Campelo, 2018; Estrela da Costa, 2022; Tugny, 2011a).

Thus, referring back to the intricacies of the war that occurred in 2005, it was mentioned above the existence of a place that one of the groups attempted to take back, known as Tehakohit. That is an example in which we find the intrinsic relationship between place, chants, and narratives of revenge. The land diagnosis by Rodrigo Thurler Nacif (2005, p. 20), requested by FUNAI at that time, brings the following testimonial:

In the past, the relatives of Isabel [Mother of Noêmia Maxakali, leader of the group] temporarily left this last area [Tehakohit] to carry out the rituals of the Yamiyxop [spirit-peoples]. Her brothers Luizinho, Totonho [Tatônio], and Dominginho were killed, and Isabel could not return. Luizinho was killed for revenge by the family of Mariazinha, his wife, whom he beat to death when both were drunk. Dominginho was accused of witchcraft, by which he supposedly caused two deaths, an act implicated in a matter of rights to a planting area. Totonho, his brother, also involved, shot in the arm Zezinho, a rival in the matter, along with his brother Alqueirinho, who, in turn, later killed Isabel's two brothers. [...] Dona Isabel then started living in Água Boa, [...] that territory, despite being land returned at the time when the Água Boa glebe was demarcated, in 1941, was left out of the limits reserved to the Indigenous peoples.

Noêmia Maxakali and Sueli Maxakali told me that Dona Isabel wanted to be buried in the place where her ancestors lived so that she could stay there; however, in the face of a series of conflicts with other *Tikmũ,ũn* groups, and local farmers, this was not possible. The toponym of this place is Tehakohit (Terra Corrida) and several chants write into memory past *Tikmũ,ũn* relations with it. Noêmia Maxakali, reports that, in addition to the internal conflicts reported by Nacif above, some *Tikmũ,ũn* were also driven away by local farmers:

There is the *kokex* [dog] chant that came out in Tehakohit; it is sung by the *po'op* [monkey-spirit-people-spirit-macaco]. And there's an older *pajé* who was there and gave this chant to my Uncle Dominginho. And there's another chant that also came from there [...]where today is the Valdomiro farm. In the chant, our uncles cry because they miss their dog [explains the content of the chant]. It was from right there, where our land was, that was where the chant came from, it was my mother's. The white people killed some of our relatives. And they shot

my uncle with a shotgun. And they killed and set fire, and lit and burned. Then my relatives left Tehakohit. They stayed there in the past. There is another chant, there was a snake that whistled and whistled, and he thought it was something else to catch, kill, and eat. When he got there, it was a *surucucu*. They went away [...] And it was from there that things came, from the land of Valdomiro, do you see? My mother did not forget, I cannot forget what happened there.

Two other locations are written into memory and bring at its core the theme of uprooting and revenge. One of these stories speaks of a series of internal conflicts that occurred in the vicinity of Umburaninha which is 15 kilometers away from the TI Maxakali, in a place where there used to be a *Tikmũ,ũn* village but was also left outside the boundaries of the Indigenous Land marked by the Brazilian government. Where today there is a farm, near Batinga, and a story is told through a sequence of chants of the bat-spirit-people (*xunim*). The narrative speaks of an ancestor who was an exceptional fisherman and had gone to the Umburanas River to fish. Another character followed him and stayed upstream with envy, as he could not catch fish with the same mastery as the first. In anger, he ends up murdering the exceptional fisherman to take his fish. A third person witnesses the murder and decides to tell the relatives of the deceased so that they can take revenge. The witness goes to the river and sees the dead body in the bottom. The bat-spirits chant as follows:

Yã hõmã mǎhĩy
nũy tu mĩy
 How could you?
 You killed him.

ĩmã kahĩy hã hãm ǎnux
 I saw and I will tell
ĩmã kahĩy hũ ǎmũnnux
 I saw and I will tell

Hãm nuxyã ǔm
 I will tell them

Te ĩxa kax hõm ma

I will tell his relatives

The witness tells the relatives of the deceased, and his son decides to go with a paternal uncle and the rest of the village in search of a sapucaia stick search in the heart of the forest. There, while searching, he finds the murderer and avenges his father's death. The boy's uncle tells him: "This is how it's supposed to be" after the death of my brother's murderer. In the chant, the murderer asks the avenger son to stay calm:

Kax puxe ũm

max mũn hã

Hãm āpah mām

Many *sapucaias*

Listened to me

You listened and came

Tak te

Tak te xe,e

Tak te xe

Tak te xe,e

For the father

True father

For the father

True father

Mõ hĩynix pu

Hĩy te õm nũ

Hĩy te õm nũ

Hĩy te õm nũ

ãXop kup nox

Ãxop kup nox

Ãxop kup nox

Go catch
 Where they fell!
 Where they fell!
 The two tall *sapucaias*!
 The two tall *sapucaias*!

The allies of the avenged dead Indian among the *sapucaia*'s roots wage war against the dead fisherman's group and begin to shoot arrows at his son's house. The uncle tells him to dance in the courtyard with his arms open to divert from the arrows until they are finished. Their house was protected with tree bark so that the arrows could not pierce it. The boy goes to the courtyard and shoots arrows at the enemy group and ends up killing some, dispersing them. This is how the chant that structures this narrative goes.

Xatixyã maxxe yã yã ka,ok gã
Xatixyã maxxã yã ã ka,ok gã
 Closed with very strong tree bark
 Closed with very strong tree bark

Ãxutex mah mō mah Kayok yōn
hōm ãta kuxax mũyĩy
 Up the arrow went
 To hit the killer's head
hax hax
 Hiii, hiii

The narrator comments:

This is a *xoxupnãng* chant. It was the bat-people-spirit (*xunimxop*) who had it. This story about the *sapucaia* roots is true. My father showed me when I was little. I saw it, and he taught me this chant. He passed it on to me. This chant is mine. All this happened where today there is a farm, very close to Batinga and Umburaninha, before arriving in Bertópolis, in the state of Minas Gerais almost at the border with Bahia.

As we follow the maps created of these places, we notice the movement of confinement of the *Tikmũ,ũn* groups. The territory, as described through chants and narratives, is different, much larger. In general, the narratives speak of places occupied by *Tikmũ,ũn* people and of how the white people acted with violence toward this population, running them out of their localities. This is a reflection of the fact that the *Tikmũ,ũn* lands were, over time, treated as a place of negotiation and bargaining by local farmers and *posseiros* (people who occupy a piece of land and start living off it) who arrived from different parts of the country. The municipalities of the region emerged from negotiations between “Indian tamers” and *posseiros* (cf. Nimuendaju, 1958; Paraíso, 1992).

We note, from the map created, that practically all places of traditional *Tikmũ,ũn* occupation are in the vicinity of the current municipalities that are now around the TI. The vicinity of the Umburanas margin and the Água Boa stream were still inhabited by indigenous villages of *Botocudos*. Different *Tikmũ,ũn* researchers have told me stories of conflicts and battles with these peoples in the vicinity of the municipality of Maxakalis, which is only 35 kilometers away from Bertópolis. Here, once more, the cycles of revenge and war are remembered by the group. At the time, the place where today is the municipality of Machacalis was known as the village of Sebastião do Norte, or North Stream. For Maxakali, the region is called Puxap Hep (Duck Pond).

The doctor Péricles dos Santos, who lived and acted in Machacalis, wrote in his book a long narrative about the wars between the *Botocudos* and *Tikmũ,ũn* groups. According to him, the indigenous person known as José Cardoso (Papá) told him the story.

The fact occurred at the end of the last century [19th century] when the final settlement of the Maxakalis in the Umburanas took place. Captain Ariary’s descendants walked uneasily through the Jitirana’s woods, fleeing the white people and malaria, toward Umburanas, looking for a safe place for the group, a place good for hunting and fishing. But, without being sensed, the *Botocudos* [...] were already settled on the banks of the North Stream. Based on the tracks, they discovered the approach of the Maxakalis. They were quiet! They moved the children and the dogs away and closer to the forest and patiently waited for their rivals to finish their huts and settle in. The plan of attack was well made. As always, the savages preferred ambush fights or cruel clashes at the heart of the woods. Approaching

surreptitiously, late at night, the *Botocudos* completed the siege of the Maxakali group. Large bonfires were suddenly lit, which, with their crackling golden flames, illuminated the sleeping faces of those who settled unsafely inside the huts they had just finished building the previous day. All ready! The warlike attack call was sounded by a *Botocudo* athlete, who blew with herculean force on the tail of a giant armadillo, making a martial sound that echoed somberly across the mazes of the forest. Not one enemy would be spared! And, from among the victims, many would be chosen for the festive feast of the infamous *Botocudos*. The aggression was barbaric and fulminant. Through the transparent walls of the defenseless huts, the arrows crossed easily and found the exact direction of the bodies still drowsy with sleep and stunned by the sudden aggression. Not even an attempt of defense could be expected from the victims! But, as one of these providential resources in delicate situations, three warriors of the Maxakalis group managed to pierce the blockade at different places, fearlessly overcoming the weapons and unperceived by the cruel enemy. They placed themselves in the rear of the *Botocudos* and in the distance, hidden by the thin silhouette of the shadows of the trees, watching under the reflection of the strong lights of the bonfires the precise target of their arrows – the *Botocudos*. From the offensive, they, stunned, moved to the defensive, without knowing who they fought, just like each warrior Maxakali did not know who helped them in the attack because each of the three who escaped the siege had no knowledge of their comrades. From time to time, the armadillo trumpet sounded between the flashes of flames and the dense darkness, calling for new *Botocudos* contingents to join the fight. Stunned at the defense quickly articulated by Ariary's brave men, in the early hours the aggressors fled resenting their defeat, while two of the Maxakalis who remained from the victims and 7 more women who had hidden inside a pile of straw cried copiously for the treacherous death of their group mates. Then they moved away to the Jitirana stream, where they joined another Maxakali settlement. The consternation was general and everyone was supportive, swearing a cruel vengeance for the tribe at another opportunity.

Only a few years passed, and the *Botocudos* returned to the same place as before, on the banks of the North Stream, in the Municipality of Machacalis. Ten of them were lost in the woods, hunting, when they came upon a group of Maxakalis. Their eyes must have been shot by hatred, due to the slaughter at the northern stream. Quickly, in the vindictive mind of the Indians, all the details for the revenge were

planned minutely. They decided that the whole village of Machacalis would go to the *Botocudos* cordially to make peace, sing, dance, and hunt. When heading to the *Botocudos* village, each Maxakali took a club, which was hidden in the vicinity of the village, and, in each *Botocudo* hut stayed a large family of visitors. For 10 days the festivities continued. During the day, they hunted and, during the night, they danced and sang. The enemies were allowed no rest until they were beaten by physical exhaustion and psychological despair. Before they had agreed to hide their weapons, a condition that alarmed the *Botocudos*. They seemed to sense the catastrophe. The slaughter could no longer be delayed. In addition, the enemy depression had reached its peak. On this fateful night, the dances did not last long, and when the tired bodies of the enemies threw themselves onto the rough beds, they were betrayed by deep sleep. Upon sounding a conventional signal, the Maxakalis quickly removed their weapons from their hiding places, and their clubs, held strongly, exterminated almost all the *Botocudos*; only 5 women were left alive, who they took with them. [...] [one of them] joined a young Maxakali and produced mixed-race children... (Santos, 1970, p. 101-103).

If the chant mentioned above from Hãm Yĩn Yũm, near Umburaninha brings the perspective of war and cycles of internal revenge, in Puxap Hep we find some *Tikmũ,ũn* narratives structured by chants sung by *putuxop* – parrot-spirit-people – the same mentioned in the opening narrative of this article. As presented at the beginning, through their uprootings, the *putuxop* sang their dead enemies. Here, the *putuxop* sing chants that write into memory the places where they found their *Botocudo* enemies. Delcida Maxakali, an important *Tikmũ,ũn pajé*, describes that:

The ancestors saw what the *Botocudos* were like. They studied well and saw that they wore tiaras, white tiaras. The *Botocudos* killed the *Tikmũ,ũn* first. The *Tikmũ,ũn* ancestors wanted to understand them, so they used tiaras to recognize each other. The *Tikmũ,ũn* ancestor joined forces. As some were killed, they had to join forces again. The one who hid in the woods thought: “Let us tie our heads too so we can look like them, infiltrate them, and kill them.” The ancestor took some *embira* fiber to make a tiara because when it is young its fiber is very white. The ancestors wanted to look like the *Botocudo* and infiltrate them.

So he went there and stood on a lump of dirt, like a slope. There they waited, near the path, “We will wait here”, because we will look like them. They stayed there waiting. They saw a *Tikmũ,ũn* woman, the *Botocudos* took her, cut up her whole body, and then threw salt. She screamed a lot, and a *Botocudo* said: “I shoot my arrows at hummingbirds.” They approached the village, and everyone could hear the cries of the woman. A *Tikmũ,ũn* person shot an arrow that hit right in the head of the chief. They said, “We are going to kill these pests.” They took the em-bira and tied it. They waited, made a strong bow to carry, and at night followed the *Botocudos*. They said, “Let’s go”, they saw it was night, and the *Botocudos* left. Then they waited, and they fled, the *Tikmũ,ũn* all fled.

They came, went, and went home. But the *Tikmũ,ũn* stood waiting and, then, *tāim, tāim, tāim*, they shot arrows everywhere to kill. The hawk, cassava, and parrot-spirit-peoples shouted and shot arrows. The hawks screamed “aop, aop, aop”, the parrots, “prrr, prrr, prrr”, the cassava-spirit, “aaaaaahhhh”. The allied spirits killed the *Botocudos*; they were very strong, the *yāmĩxop*. They did not let them leave; they followed and killed the *Botocudos*.

The *yāmĩxop* killed all the *Botocudos* in that place. Because they made the tiara and looked like the *Botocudos*. There was a *Botocudo* lying in the water, with his face inside the water, dead. The ancestor stepped on him and crossed the river, and there the spirits took the speech of the *Botocudos*.

When the Parrot Spirit comes to make a ritual in the village, at dawn, he speaks the language of the *Botocudos*, the language he stole. When the afternoon comes, he begins chanting and leaves, and the woman throws and pushes; it’s the *Botocudos*. The *yāmĩxop* took their ritual, pushed him, and caused him to fall; and everyone came to fight, and the women fought more, imitating them, the *Botocudos* took down the women and said they killed the *Tikmũ,ũn*.

Along with the spirits, the *Tikmũ,ũn* killed the *Botocudos*, killed them along with the spirits; they were very strong, and the *yāmĩxop* did not let them go; and they followed and killed them. The *Tikmũ,ũn*, along with the *yāmĩxop*, killed all the people of that place. Because they made the tiara and looked like the *Botocudos* and killed the *Botocudos*. There was one lying, in the water, lying in the water, with his face inside the water, dead. The ancestor stepped on him and crossed the river, and there the *yāmĩxop* took the speech of the *Botocudos*. The parrots [*putuxop*], when dawn comes, will speak the language of the *Botocudos*. They sing like this:

kukxeka xenex nẽ
 crossing the river stomping
kukxeka xenex nẽ
 crossing the river stomping
tapu'ux xop
 on the enemies
kukxeka xenex nẽ
 crossing the river stomping
ax i i ia
tapu'ux xop õm
 on that enemy
tapu'ux xop õm
 on that enemy
kukxeka xenex nãmi
 crossing the river stomping
kukxeka xenex nãmi
 crossing the river stomping
kukxeka xenex nẽ
 crossing the river they came
yak hax hi hia
tapu'ux xop õm
 on that enemy
tapu'ux xop õm
 on that enemy
kukxeka xenex nãmi
 crossing the river stomping
kukxeka xenex nãmi
 crossing the river stomping
kukxeka xenex nẽ
 crossing the river they came
kukxeka xenex nẽ
tapu'ux xop
 on the enemies
kukxeka xenex nẽ
 crossing the river they came

kukxeka xenex nẽ
 crossing the river they came
yak hax hia
tapu'ux xop
 on the enemies
tapu'ux xop
 on the enemies
kukxeka xenex nãmi
 crossing the river stomping
kukxeka xenex nãmi
 crossing the river stomping
kukxeka hahi
 the river...
haaaai i i i i
nãm tut max nã
 repairing the bow and arrows
nãm tut max nã
 repairing the bow and arrows
tapu'ux āpot hã
 preparing for the enemy
nãm tut max nã
 repairing the bow and arrows
punuxxeka nãg
 the leader of the parrots
punuxxeka nãg
 the leader of the parrots
tapu'ux āpot hã
 preparing for the enemy
tapu'ux āpot hã
 preparing for the enemy
nãm tut max nã
 repairing the bow and arrows
yak ha ha hax hax hi hia
punuxxeka nãg
 the leader of the parrots

punuxxeka nãg
 the leader of the parrots
tapu'ux âpot hã
 preparing for the enemy
nãm tut hahi
 the bow and arrows
 haaaaai i i i i⁵

These narratives seem to suggest proximity to those endless cycles of *tupinambá* revenge, as discussed by Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro in revenge and temporality. It does not seem to me that here the structure of revenge follows only the model proposed by the authors of that article, that “for the Tupinambás, revenge itself is endless, the relations with the enemies, among various groups of the Jê language, are, on the contrary, thought of as something that calls for a conclusion.” The examples we have brought so far point to an intermediate zone between one dimension and the other. There is a call for the machine of revenge not to intervene, as it is hoped that the murderer’s group will kill him as a form of justice for the death caused by him. However, if this does not occur, it leads to endless cycles of revenge, as can be noted in the various narratives that have been presented so far. Up until now, we have dealt with places occupied by revenge within the *Tikmũ,ũn* sociality. As Carneiro da Cunha and Viveiros de Castro (1986, p. 71) suggest, “revenge is the thread that unites the past and the future, and, in this sense, revenge, memory, and time are intertwined.” We saw the importance of the chants as stitches in the *Tikmũ,ũn* memory that unites the relationship with certain people and groups of the past. If, so far, it has been possible to demonstrate that revenge has a pressing place in *Tikmũ,ũn* relations and history, I intend now to demonstrate how it also appears in the *Tikmũ,ũn* discourse in the face of colonial necropolitics. I move to a more direct ethnographic description, extracted from my field diaries.

5 Excerpt from Romero (2015a, p. 47-49).



Figure 1. Pixo in Ladainha. Photo: Douglas Ferreira Gadelha Campelo.

Development: Part III – Revenge and necropolitics

In the last days of January 2015, on a hot afternoon of the Brazilian summer, the smell and yellow of mangoes permeate the space near Aldeia Verde. We went out to hunt. When we returned, we heard the news that Daldina Maxakali had been run over when she was going toward the municipality of Ladainha. She is known in the village as a great *yãmīxop tut* (mother of spirits), owner of many chants. With the death of Daldina, I could feel how the intensity of a person's death pervades the bodies through pain, laments, journeys to the cemetery, the presence of the dead person's soul, the longing that goes through those alive and dead, the affective transformations of the village, the relationship with the chants and with the spirits, and the intensity of the transformations of the body of a deceased person. A few days before this fatality, the village lived moments of intense joy. Hunting, fishing, and mango and honey

collection expeditions were frequent, and sequences of festive cycles were carried out uninterrupted.

It was around 8 pm on the night of January 30, 2015, when we received a call from a person from the municipality of Ladainha informing us that Daldina had been run over right at the entrance of the city. Despite the accident, the SESAI driver had driven her to Teófilo Otoni and said she was fine. In the middle of the afternoon of the following day, the phone rang, and the village received the news that Daldina had died.

Gradually, the lamentations of the women increased in intensity. Along with this intensity of lamentations, many people begin to leave their homes to stay with close relatives. Isael Maxakali, my host, told me that people can't sleep in their homes. Daldina's soul would begin to wander in the vicinity of the village, missing her living relatives. Her sons and daughters, who live in houses near hers, moved to their father's house, along with their spouses, daughters, and sons. The house was full. The next day, Daldina was buried. The village lives the mourning by not bringing the *yãmĩyxop* to the *kuxex* and to the village. Sports activities are avoided. People avoid paintings that show beauty in respect of people's mourning (cf. Álvares, 1992; Campelo, 2018).

Days after the death of Daldina, leaders of the Aldeia Verde decide to hold a demonstration-occupation in Ladainha, in the face of the silence of the residents, realizing that nothing would be done to the murderer of Daldina. The demonstration was announced on social media and was attended by representatives of FUNAI, CIMI, and the Church, as well as *Tikmũ,ũn* people from various other villages. When we arrived in Ladainha, we saw written in Maxakali on the floor right in front of the bar where everything happened: “ũn ka,ok yãmĩy”, which was translated to me as “strong woman spirit”. Right in front of the words, someone drew a *mimanãm*, a pole used to amplify and echo in time and space the voices of the *yãmĩyxop*. When we passed by the place, women who were inside the bus began to cry, and when we got off the bus, the men who carried their arrows and bows on their bodies went to the site of the accident. Sequences of chants were sung on the way to the scriptures drawn on the ground. There, they took turns with the women in sequences of chanting. After the chants, the leaders, almost all women asked to speak. Sueli Maxakali says:

It is like this because, when you kill a person, their spirit, the *yãmĩy*, stays in the same place. We women receive the *yãmĩy* and, when a child dies, we retrieve their *yãmĩy* to us. When we die, our *yãmĩy* is left behind, then we have to [hear the chants] to be able to go on and live together with the *yãmĩyxop*. What happened is that we took Daldina to the cemetery. [Now we need to] chant for those people who have been hit by the non-indigenous. We always just bury and nothing else happens. There is no investigation. This saddens us. I want to make this very clear because they killed a *Tikmũ,ũn*, then, the place where they killed is left without chants. Then someone goes by and says “Oh! We saw a person there in the same place where they were killed”. But it is the person’s *yãmĩy*, they need to hear the chant. Then they just think about doing this, so we are showing them that all we need to chant for them in all the places where this happens. They have to stay with the *yãmĩy* because we know there are *yãmĩy* of ours that are very strong. Around midnight, they came here and made this drawing. We know that *yãmĩy* came to do that. Because, in the past, when there was a murder, the ancestors did this with their own hand, now the law says that this cannot happen. We are waiting for the way of justice to act. And we also did this, she was a *pajé*, knew many chants... they killed her like a dog, left her here and fled, that’s what got us upset, that’s what I wanted to talk about.

After the speech of Sueli Maxakali, Noêmia Maxakali takes the floor:

Yeah, because I kept thinking... People kill our relatives, and nothing happens, FUNAI does not solve this problem... we need to separate things, fix things, but we could not stand [the pain], I could not stand, if not we would have brought the body to bury here [in this street, in front of this bar], we have to do these things, but we have to do it calmly because, in the same way, we will put things here. But I also want the mayor to help get these people who are here and put them somewhere else. On the road here, I want to expand the path for us and for the community. We need to expand because [the Ladainha residents] saw what happened here. This people saw, it’s all full, the people here saw, saw the bike, saw the plate number, and don’t want to tell. Now the mayor needs to do whatever it takes, get some of this land and give it to *Tikmũ,ũn*, and leave this piece here to the woman who died.

It is for her to walk and sing here. Then, someone else will walk here and hear her chants. My son walked by here at night and heard her chants. He was at the bus station and heard her singing here, but he was not afraid, because it was a ritual she was doing. When a person gets sick and is bedridden, we go there and pray to them. The person stays there and listens until they die and then they go on with the *yãmĩy*. But now she was killed and she took nothing. No one sang. If we sing we die on top, no one even made the chant for her. This little piece here is hers. Now I want you to take this little piece here and put it somewhere else, that is my answer.

The person who killed her has to take at least me, Isael's cousin, his aunt, Delcida, and we want to look at the person eye to eye, just like that, inside the jail. After that, we'll rest; the people bury *Tikmũ,ũn* and nothing else happens. Indigenous people never killed white people; there are a lot of white people, and we have to teach and start killing too. Because there are a lot, and we have to start killing the whites too, there are few Indigenous people, and they are killing us now. What we need is for us to kill them.

The police need to go after those people and arrest them. They can't let them free, They can't let them free in any way. If we hear they haven't been arrested yet, starting today there are no secrets. We will look for them, if we don't know who they are, we will work to find out. The spirit will go at midnight and will kill, to pay too. There is no justice for that, there is no lawyer, there is nothing for that. We are quiet, to pay for the death of my niece, these people here hid the bike. They need to tell the plate of the bike, which model, to remove what is eating away inside us. And I will do a ritual to stay here chanting.

Final considerations

From the *Tikmũ,ũn* perspective, dying means moving to two *post-mortem* destinations. On the one hand, depending on the paths taken throughout life, one can turn into *ĩnmõxa* – a cannibal zombie who has cutting knives instead of hands and impenetrable skin. Missing their consanguine relatives, *ĩnmõxa* returns to devour their bodies. Moreover, as told by different *Tikmũ,ũn* interlocutors, these beings emerged from the ashes of white people (cf. Álvares, 1992; Campelo, 2018; Romero, 2015b). On the other hand, another destiny of a *Tikmũ,ũn* person

in the *post-mortem* is to become *yãmĩxop*. From this perspective, the body of the person becomes the chant-word *yĩy*, which will go on to *hãmnõy* “another land”, where they meet with countless *yãmĩy* (Álvares, 1992; Romero, 2021). As a long bibliographical production has already shown, the *Tikmũ,ũn* groups spend a considerable part of their time in daily relation to the *yãmĩxop* (Campelo, 2009; Pires Rosse, 2013; Romero, 2021; Tugny, 2011a). The *yãmĩxop* come to the *Tikmũ,ũn* villages in dreams, festivals, chants, hunts, and banquets to enable one to live here on the “other land” – the land of the *yãmĩxop*. Through the chants that the *yãmĩxop* bring in their bodies, poetic images are evoked bringing the perspective of countless beings, as well as writing into memory and landscaping places. From this point of view, the chants are permeated by the poetic images emanating from themselves and, at the same time, reveal long narratives that write into memory places of *Tikmũ,ũn* occupation that remained outside the demarcation of their lands (cf. Campelo, 2018). So, it is through the relationship with the *yãmĩxop* that the *Tikmũ,ũn* groups update their relationship with specific places they occupied in the past. I emphasized throughout the article the narratives of revenge, but I am far from exhausting what this sung *Tikmũ,ũn* territory is. My goal was to demonstrate the importance of revenge as a device to weave the *Tikmũ,ũn* memory, and history as well as to establish a bond with the territory through an ethics of revenge.

Throughout the article, I have shown, therefore, that revenge exacted upon the body of another prevents a greater war between different *Tikmũ,ũn* groups from emerging in the face of murder. At the same time, we have seen that some places are written into memory through revenge narratives, which are structured by chants. The relationship with these places is updated through the rituals performed in the villages, where the *yãmĩxop* will sing the chants of these places. The chants, we could say, make the *Tikmũ,ũn* people inhabit these places, impregnating them with relationships. The event described above shows the importance of the place where Daldina was run over for her *Tikmũ,ũn* relatives. “It is for her to walk and sing here”. “Now the mayor needs to do whatever it takes, get some of this land and give it to *Tikmũ,ũn*, and leave this piece here to the woman who died.” “Around midnight, the *yãmĩxop* came here and made this drawing.” We know that *yãmĩy* came to do this [referring to the writing on the ground of Ladainha at the place where the accident occurred, see Figure 1]. That place now has an owner and is far from being an empty space as it was argued at

the beginning of the article. The place where Daldina was run over will always be a place full of experience and memory. As suggested (Tugny, 2011a, p. 38) and postulated the chants produce a memory about the entities that no longer inhabit the present territory, while “always keeping a portion of potential enemies and impending war as a way to resist the force of attraction and unification of the State” (Tugny, 2011a, p. 54).

Departing from this statement by Tugny, the excerpt presented above reveals a desire in the *Tikmũ,ũn* statements that the violence imprinted on Daldina’s body is avenged. Indignant, Noêmia Maxakali cannot remember any occasion when the *Tikmũ,ũn* people killed someone white. “*Tikmũ,ũn* never killed white people; there are a lot of white people, we have to [...] start killing too. What we need is for us to kill them.” In some passages before this, she also comments that “If we hear they haven’t been arrested yet [...] we will look for them; if we don’t know who they are... The spirit will go at midnight and will kill, to pay too. There is no justice for that, there is no lawyer, there is nothing for that.” Here Noêmia uses the discourse of revenge as a response to the limits of the Brazilian Justice bureaucracy in the face of the genocidal practices of white people. The fact that they never any killed white people may be explained by their refusal to operate in the same terms of the right to life and death promoted by colonial necropolitics (cf. Berbert; Campelo, 2018). In some way, what is at stake from the *Tikmũ,ũn* perspective is another policy related to life and death. In the meantime, revenge appears not only within *Tikmũ,ũn* relations but also as discourse and narrative in the face of an episode of inter-ethnic violence.

Manuela Carneiro da Cunha and Eduardo Viveiros de Castro (1986, p. 70) suggest that “instead of asking ourselves the role of revenge in society, it would be necessary to look for what is a society founded on revenge.” In view of what has been exposed, it does not seem to be a stretch to say that revenge holds an important place in *Tikmũ,ũn* affections. Far from wanting to relativize and minimize the violence inherent to revenge, however, the message that the episodes above reinforce is the fact that no one, from the *Tikmũ,ũn* perspective, has the right to the life and death of others. *Înmoxa* is a cannibal zombie that leaves a trail of death and carnage wherever it goes. It is not surprising that it is associated with white people. It is a widespread narrative in the *Tikmũ,ũn* villages; Tupã offers the white people firearms – a symbol of colonial violence – and the *Tikmũ,ũn* are offered the bow and arrow (cf. Campelo, 2018; Romero, 2015b;

Tugny, 2011b). From this perspective, the *Tikmũ,ũn* sociality, when faced with revenge, “cuts the net” (Strathern, 2011) so that it does not cross the territory of necropolitics (Mbembe, 2018). What it seems so far is that living on “another land” (*hãm nōy*) through the *yãmĩxop* seems more interesting to the *Tikmũ,ũn* groups than inhabiting the territory of necropolitics. Perhaps that is precisely why they never kill white people because, as their own philosophy teaches, *ĩn-mõxa* skin is impenetrable and all that emerges from any relationship with it is carnage and genocide.

References

ÁLVARES, M. M. *Yãmĩy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

ÁLVARES, M. M. *Alteridade e história entre os Maxakali*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

AMOROSO, M.; VIEGAS, S. M.; VIEIRA, J. G. Dossiê: Transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 58, n. 1, p. 11-29, 2015.

BERBERT, P.; CAMPELO, D. F. G. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos *tikmũ,ũn*/maxakali entre 1940 e 1988. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, ano 12, n. 2, p. 129-177, 2018.

CALAVIA SÁEZ, O. Nomes, pronomes e categorias: repensando os subgrupos. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 138, p. 5-17, 2013.

CALAVIA SÁEZ, O. El giro sacrificial. Reflexiones sobre el eje tupi-mexica. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, ano 106, n. 1, p. 65-104, 2020.

CALAVIA SÁEZ, O. *Invitado a un banquete: la noción de sacrificio en la antropología*. Madrid: Nola Editores, 2024.

CAMPELO, D. F. G. *Ritual e cosmologia maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia

Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CAMPELO, D. F. G. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Humanidades, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CAMPOS, C. S. de O. *Morfofonêmica e morfossintaxe do Maxakalí*. 2009. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CARDOSO, T. M. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Humanidades, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, M. L.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, Brasília, ano 10, n. 1, p. 57-78, 1986.

CARSTEN, J. Substance and relationality: blood in contexts. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], v. 40, n. 1, p. 19-35, 2011.

CASEY, E. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. In: FELD, S.; BASSO, K. (ed.). *Senses of place*. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 13-62.

COELHO DE SOUSA, M. A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, p. 9-49, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*: vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

ESTRELA DA COSTA, A. C. *Do barro ao céu: uma etnografia das viagens entre os tikmũ,ũn*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

GLOWCZEWSKI, B. *Devires totêmicos*. São Paulo: n-1, 2015.

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

INGOLD, T. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

MATTOS, I. M. de. “Civilização” e “revolta”: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.

NACIF, R. T. *Diagnóstico fundiário da etnia Maxakali*. Brasília: Funai, 2005. Relatório.

NAVEIRA, M. C. *Yama yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminawa*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

NŨHŨ yāgmũ yōg hām: essa terra é nossa. Direção: Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu e Roberto Romero. Produção: Carolina Canguçu e Roberto Romero. [S. l.: s. n.], 2020. Documentário (70min).

NIMUENDAJU, C. The Serente. Índios Machacari. *Revista de Antropologia*, São Paulo, ano 6, n. 1, p. 53-61, jun. 1958.

PARAÍSO, M. H. B. *Relatório antropológico sobre os índios Maxakali*. Brasília: Funai, 1992.

PARAÍSO, M. H. B. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: Edufba, 2014.

PIRES ROSSE, E. *A explosão de Xunim*. 2006/2007. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis, 2007.

PIRES ROSSE, E. *Kômāyxop: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest Nanterre La Défence, Nanterre, 2013.

POVO Tikmũ'ūn/Maxakali – ritual de entrega dos mapas/documentos I CNPI. Imagem e edição: Edgar Corrêa Kanaykō. Tradução e legenda: Isael Maxakali. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (19min53s). Publicado no canal Etnovisão – Edgar Kanaykō Xacriabá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-DL-QrP08yY>. Acesso em: 25 fev. 2025.

RIBEIRO, R. B. *Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

ROMERO, R. *A errática tikmũ'ũn_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015a.

ROMERO, R. Quase extintos. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 8, p. 18-23, set. 2015b.

ROMERO, R. *O rastro do outro: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ,ũn/Maxakali*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SANTOS, P. R. dos. *Pioneiros de Águas Formosas: relato histórico do desbravamento das selvas do Pampá*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.

STRATHERN, M. Cortando a rede. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 8, p. 1-20, 2011.

STRATHERN, M. Perdendo (a vantagem em relação a) os recursos intelectuais. In: STRATHERN, M. *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 245-296

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TAYLOR, A. C. L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. *Terrain*, Paris, n. 29, p. 83-96, 1997. Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrain/3234>. Acesso em: 5 fev. 2025.

TUGNY, R. P. de. *Escuta e poder na estética Tikmũ,ũn*. Rio de Janeiro: Museu do Índio: Funai, 2011a.

TUGNY, R. P. de. Trem do progresso. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 2, p. 7-9, abr. 2011b.

VIEIRA, M. G. *Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

WAGNER, R. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. J.; CAMPBELL, B. G. (ed.). *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. London: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

ZANATTO, V. G.; ROSA, P. C. Estratégias de regulação territorial e uso de recursos comuns: desafios à gestão compartilhada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, [s. l.], v. 62, p. 1161-1180, 2023.

Recebido: 31/01/2024 Aceito: 09/08/2024 | Received: 1/31/2024 Accepted: 8/9/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

La sociedad y sus males: el “problema de las drogas” bajo la óptica comparada de *Scientology* y el pentecostalismo

Society and its evils: the “drug problem” from the comparative perspective of Scientology and Pentecostalism

Joaquín Algranti^{i,ii}

<https://orcid.org/0000-0001-6986-8287>

jalgranti@hotmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina

ⁱⁱ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina

Resumen

El tópico de las adicciones representa un campo de intervención persistente y complejo en el mercado de las curas espirituales y las técnicas del buen vivir. El objetivo del artículo consiste en explorar y comparar las visiones del mundo que explicita el abordaje de consumos problemáticos en dos programas religiosos de rehabilitación: uno evangélico-pentecostal y otro perteneciente a la iglesia de *Scientology* en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Cada uno de ellos será abordado analíticamente de acuerdo a tres dimensiones: (a) el diagnóstico que construyen sobre la causa y función de las drogas en la sociedad; (b) la etiología de la adicción y del adicto (c) finalmente, la terapéutica empleada o sugerida. El trabajo se basa en una estrategia de abordaje cualitativo que incluye observación participante, entrevistas en profundidad en Centros de Rehabilitación y análisis de un corpus de documentos escritos y audiovisuales. Entre los principales resultados podemos destacar la importancia de las adicciones en la construcción de la eficacia y veracidad del discurso religioso.

Palabras clave: consumos problemáticos; evangélicos; Scientology; terapias espirituales.

Abstract

The topic of addictions represents a persistent and complex field of intervention in the market of spiritual healing and good living techniques. The aim of the article is to explore and compare the worldviews that emerge from the approach to problematic consumption in two religious rehabilitation programs: one evangelical-Pentecostal and another belonging to the Church of Scientology in the City of Buenos Aires, Argentina. Each of them will be tackled analytically from three dimensions: (a) the diagnosis they construct about the cause and function of drugs in society; (b) the etiology of the addiction and the addict (c) finally, the therapy used or suggested. The research is based on a qualitative approach strategy that includes participant observation, in-depth interviews in Rehabilitation Centers and analysis of a corpus of written and audiovisual documents. Among the main results, we can highlight the importance of addictions in the construction of the effectiveness and veracity of religious discourse.

Keywords: problematic consumption; Evangelicals; Scientology; spiritual therapies.

Introducción

Para las religiones de salvación, sobre todo para aquellas que procuran reforzar un *ethos* (un principio unificador de las conductas), intramundano y racionalizante, el “problema de las drogas” representa un tópico casi inmejorable. Allí se explicita y produce una articulación virtuosa entre tres dominios ontológicos: una teoría de la sociedad, sus vicios y peligros; una etiología de las enfermedades que se desprende de una comprensión singular del agente y una demostración fáctica, una prueba categórica, de la eficacia técnica de una terapia. En la controversia sobre las adicciones –como campo semántico y ámbito de intervención– las tecnologías religiosas sobre la cura se trasforman en casos testigos. El ex adicto ocupa su lugar preciso dentro de un argumento más amplio y de usos múltiples, cuyos fundamentos son en última instancia de naturaleza cósmica. Es un personaje social que sirve a los fines de una justificación de la acción religiosa y sus pretensiones de verosimilitud (Ceriani Cernadas, 2017) ya que un estilo de vida que produce la salvación física pero sobre todo moral de individuos excluidos, pone en valor, exhibe y constata la verdad de sus axiomas.

La tarea hermenéutica y práctica que compromete el trabajo con adicciones (actividad repleta de dificultades, abandonos, retrocesos) lo convierte en un tema singular. Allí se dan a conocer un cuerpo acotado de explicaciones nativas sobre la vida religiosa, una puesta en palabras de ciertos aspectos de la experiencia dóxica que suelen pasar desapercibidos. De esta manera, el objetivo del artículo consiste en explorar y comparar las visiones del mundo que explicita selectivamente el abordaje de consumos problemáticos, su definición y tratamiento en dos programas de rehabilitación. Cada uno de ellos será abordado analíticamente de acuerdo a tres dimensiones: (a) el diagnóstico que construyen sobre la causa y función de las drogas en la sociedad; (b) la etiología de la adicción y del adicto (c) y finalmente, la terapéutica empleada en concordancia con las definiciones previas. El resultado es la conformación de un sistema de clasificaciones y prácticas que sostienen un proyecto biográfico, también un estatus social, construido en torno al trabajo permanente sobre uno mismo.

Los programas elegidos corresponden a cosmovisiones y modelos de atención diferentes. Por un lado, la terapéutica cristiana-evangélica que actualiza una de las declinaciones posibles del pentecostalismo urbano, indisociable de las formulas poéticas de la Biblia y el diseño morfológico de las mega-iglesias.

Por el otro, el esquema de abordaje y prevención propuesto por la iglesia de *Scientology* Argentina en donde convergen elementos orientales con el vocabulario experto de la ciencia moderna, un “budismo tecnológico” como sugiere tempranamente Frank Flinn (2009, p. 223). Por fuera del hecho igualador de representar a minorías periféricas en un medio cultural dominado por el catolicismo, ambos casos presentan distinciones estructurantes de su tarea. Para empeazar, la red de programas evangélicos se encuentra notablemente más afianzada en términos históricos e institucionales mientras que la oferta de *Scientology* (para utilizar el vocablo que emplean sus miembros) se ubica todavía en una etapa inicial. Asimismo, y en consecuencia, el abordaje de esta última es eminentemente teórico-pedagógicos en contraposición al Evangélico que tiende a priorizar el carácter práctico de sus saberes.

Ahora bien, ¿porque establecer un contrapunto entre ambas terapéuticas? La literatura académica regional alterna entre dos énfasis epistemológicos: la especialización del estudio de caso cualitativo, cuya meta es explorar –bajo el encuadre lógico de la hermenéutica y la fenomenología social– ofertas de rai-gambre cristiano entendidas en sus propios términos (Pacheco; Silva; Ribeiro, 2007; Odgers-Ortiz *et al.*, 2020; Odgers-Ortiz; Olivas-Hernández, 2018). Y los enfoques organizacionales, a veces de impronta positivista, en donde la especificad cultural de los grupos, sus matices y ambivalencias, queda subsumida dentro de la categoría genérica de “lo religioso” (Camarotti; Jones; Di Leo, 2017; Camarotti; Kornblit, 2015; Comas Arnau, 2010; Güelman; Ramírez, 2020; Ribeiro; Minayo, 2015; Sánchez; Nappo, 2008). No pocas veces dicha categoría se descompone en sub-clasificaciones compactas (“lo católico”, “lo evangélico”, “otras espiritualidades” etc.) que se enuncian y utilizan como “personalidades colectivas” (Weber, 1998, p. 12) sospechosamente simples. Ellas son analizadas en función de estructuras más amplias, o sea, como epifenómenos de la sociedad civil, el sistema de salud o el Estado. Aunque existen investigaciones que combinan (con éxito dispar) ambos registros, esta oposición tiende a consolidarse polarizando los debates científicos. Al mismo tiempo, el marco simbólico de matriz cristiana adopta un carácter incuestionado y sobrentendido. Una manera de descentrar este punto de vista es ensayando comparaciones entre ofertas culturales que no comparten los mismos fundamentos. La ventaja heurística de este ejercicio, radica en la posibilidad de desnaturalizar los consensos aparentes en torno a las categorías operativas de la pragmática religioso-terapéutica.

El artículo se encuentra organizado en tres partes. En la primera, luego de precisar aspectos metodológicos, se presenta la estructura del mercado de las curas espirituales en adicciones. En la segunda y la tercera parte son reconstruidos aspectos puntuales de las visiones del mundo que vehiculizan los programas evangélicos y de *Scientology* a partir de la teoría de la sociedad, las explicaciones sobre la adicción y el método de cura propuesto. Por último, en las conclusiones se emprende una comparación analítica entre ambos casos. En sus distintas variantes, el abordaje de las adicciones potencia la elaboración de argumentos públicos dirigidos a exponer frente a la sociedad civil la eficacia terapéutica de la espiritualidad. De ella se deriva una comprensión más amplia y de naturaleza moral sobre el arte del buen vivir¹ dentro de entornos de riesgo socialmente fabricados (Beck, 1998; Giddens, 1995).

Cuestiones de método

En lo que concierne a las bases empíricas del artículo, el trabajo sistematiza y presenta los resultados de un proyecto de investigación, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. El mismo tuvo como objetivo principal la exploración cualitativa de la diversidad de terapéuticas religiosas dirigidas al tratamiento de adicciones en el Gran Buenos Aires (2014-2024), contemplando el papel de las materialidades en el proceso de cura. El estudio se focaliza en el análisis de ofertas evangélicas –pentecostales y adventistas– las cuales fueron reconstruidas internamente, atendiendo a las peculiaridades de su historia y morfología; la red de organizaciones y agentes externos de las que participan; las nociones, tecnologías, saberes y rituales que despliegan los especialistas y la elaboración de itinerarios terapéuticos de usuarios y ex-usuarios. A lo largo de la investigación la oferta evangélica fue complementada con el

1 Con este concepto nos proponemos enfatizar particularmente la dimensión axiológica y moral del enfoque –en este caso– religioso; junto al cuerpo de prácticas rituales, mitos, discursos expertos, símbolos y objetos auráticos dirigidos a definir los fundamentos de una vida significativa y su opuesto, esto es, las formas impuras y contaminantes del ideal en cuestión. En concordancia, los profesionales del buen vivir comprenden a los mediadores que sistematizan y hacen posible la transmisión de una imagen del mundo sujeta a todo tipo de contestaciones, críticas y ajustes prácticos por parte de quienes la apropian y aplican. Para un mayor desarrollo ver Algranti (2025).

abordaje de otras propuestas espirituales que tematizan y trabajan con las adicciones. La elección de la iglesia de *Scientology* obedece a la estrategia deliberada por objetivar y complejizar los supuestos cosmológicos a partir de un punto de vista no cristiano respecto al problema de las drogas.

Cabe señalar, que el diseño del proyecto responde a un paradigma interpretativo e inductivo. Por lo tanto, las estrategias metodológicas utilizadas fueron la etnografía y los estudios de caso. En el presente artículo priorizamos los modelos de carácter ambulatorio, denominados Centros u Hospitales de día y las tareas de prevención de *Scientology*. Si bien el proyecto abarca una extensión más amplia, los casos elegidos se encuentran localizados en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La investigación incluye la observación participante en las actividades internas (reuniones semanales, cultos, encuentros de consolidación, terapias deportivas, grupos de intercesión, rutinas cotidianas y actividades de difusión) así como entrevistas en profundidad abiertas, extensas y recurrentes (32 en total) a usuarios, operadores, auditores, directores y presidentes entre ambos programas. Podemos incluir también el análisis de los documentos escritos (libros: *Dianética* (Hubbard, 1987), *Scientology* (Hubbard, 2007), *Rehabilitar a una sociedad drogada* (Hubbard, 2012), textos, manuales: *Escuela de Vida módulos 1, 2, 3 y 4*, folletos) y audiovisuales (documental: *La verdad sobre las drogas*, emisiones de radio Josué y contenidos en las redes). El trabajo de campo se llevó a cabo entre el 2015 y el 2019 con incursiones posteriores hasta el 2023 en el Programa evangélico-pentecostal *Josué* y centros afines y entre el 2020 y el 2023 en la sede central de *Scientology*.

El mercado de curas espirituales

En la Argentina la oferta de tratamientos de recuperación a personas con consumos problemáticos constituye un entramado de relaciones complejo estructurado en base a la intersección de tres circuitos diferenciales: el público, el laico y el religioso.² El primero corresponde al organismo estatal a cargo del desarrollo de proyectos dirigidos mayormente a la prevención y acompañamiento en el

2 Los paradigmas señalados distinguen estilos de pensamiento y regímenes emocionales disimiles, asociados al modelo de cura elegido. No obstante, esta clasificación formal no omite la existencia de ofertas híbridas como el caso de Narcóticos Anónimos o los Centros Adventistas.

trabajo con las adicciones. Nos referimos a la Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina (SEDRONAR) creada en 1989. Aquí predomina un paradigma político-social que define sobre todo un encuadre normativo a través de un registro nacional de entidades reconocidas y de diferente tipo y una población específica sobre la cual intervenir. También ofrece la posibilidad de realizar derivaciones, establece convenios y produce conocimiento científico así como documentos y materiales de difusión. La función primera del Estado consiste en gestionar y regular la oferta disponible legitimándola y estableciendo afinidades con el circuito laico y el religioso.³ De esta forma, el marco gubernamental delimita una órbita de intervención que organiza y legisla las terapéuticas en adicciones (Epele, 2010; Jones; Cunial, 2016).

El segundo circuito al que denominamos como laico se encuentra gobernado por un paradigma sanitario biomédico en el cual predominan las clínicas de atención privadas. Ellas se caracterizan por un enfoque que se alinea con distintas propuestas del “campo psi” (sobre todo la psiquiatría, el psicoanálisis y la psicología cognitiva), incorporan las terapias deportivas y la producción de hábitos saludables relativos a la alimentación, el trabajo y el descanso. Estas clínicas tienen mayor impacto en sectores socialmente favorecidos capaces de cubrir los costos de internación residencial o los tratamientos ambulatorios.

Finalmente, el tercer circuito propone un paradigma espiritual cuyo rasgo distintivo consiste en el desarrollo de modelos de atención que jerarquizan un punto de vista religioso de la cura. Se prioriza un conjunto de axiomas, símbolos, ritos, personas y objetos que informan el proceso de rehabilitación.⁴ Aunque no desconocen, ni desacreditan los aportes estrictamente biomédicos, gubernamentales o del campo psi, los mismos se encuentran circunscriptos a una perspectiva en donde la fórmula última de autoridad corresponde a los

3 Una de los solapamientos más explícitos ocurrió durante la experiencia de dirección del cura Juan Carlos Molina, es decir, con la designación de un sacerdote católico a cargo del SEDRONAR. Para un mayor desarrollo ver Ferreyra (2019).

4 De acuerdo a los datos cuantitativos más recientes (Mallimaci *et al.*, 2019, p. 10-16) la escena religiosa de la Argentina tiende a caracterizarse –entre el 2008 y el 2019– por la presencia de un catolicismo mayoritario, pero en descenso (del 76.5% al 62.9%) y el crecimiento paralelo tanto de las personas que no se identifican con las adscripciones religiosas disponibles (aumentaron del 11.3% al 18.9%) como de los evangélicos (pasaron del 9% al 15.3%). En lo que concierne a la problemática de las adicciones la interpretación dominante tiende a situarla en el espacio de intervención de la iglesia y la ascesis de sus modelos terapéuticos como formas de acceso a la verdad.

profesionales de lo sagrado.⁵ Los programas tienden a ser gratuitos (más allá de aportes, donaciones, diezmos) y universales, facilitando el acceso a poblaciones vulnerables. Vistas en su conjunto, las bases institucionales de los dispositivos religiosos tienden a adoptar una lógica integrada de redes de cuidado. A los fines de una comparación sistemática es preciso describir las características dominantes de los casos elegidos.

En lo que respecta a los dispositivos evangélicos, los modelos de atención de mayor impacto se dividen entre las Comunidades Terapéuticas y los Centros de día. Los primeros ofrecen un tratamiento organizado en torno a la internación y el trabajo intensivo, mientras que los Hospitales de día adoptan un diseño ambulatorio; esto es, de entradas y salidas pautadas en donde la familia o el responsable a cargo ocupa un lugar clave. El presente artículo aborda un programa de estas características.⁶ El Centro moviliza, por un lado, un acervo de saberes sutiles relacionados con el círculo mágico del culto, la poética del símbolo, los ritos y sus actos creadores, la fuerza performativa de las palabras y las declinaciones prácticas de lo sagrado-carismático (Algranti, 2023). Y por el otro, propone un conjunto de reglas ordinarias que participan del régimen intensivo de sociabilidad. Podemos sugerir que la combinación de ambos recursos da forma a un sistema experto si nos atenemos a los fundamentos profesionales de las técnicas empleadas y a su capacidad para organizar la experiencia y la intimidad del yo (Giddens, 1995, p. 31). Los mismos conducen la praxis religioso-terapéutica de la rehabilitación la cual tiene como objetivo manifiesto destruir el estatus preexistente para generar las estructuras de un proyecto biográfico alternativo.⁷ La eficacia del tratamiento (estipulada por los líderes en un 30%) depende de la internalización, aunque sea imperfecta, de las teorías nativas y las clasificaciones morales sobre las causas de la enfermedad y las oportunidades de sanación.

5 La espiritualidad dominante es de matriz cristiana, sobre todo evangélica-pentecostal y católica, aunque en los últimos años emergen otras propuestas, tal es el caso de *Scientology*.

6 El caso de estudio se encuentra doblemente integrado bajo la órbita de unas de las principales mega-iglesias de la Ciudad de Buenos Aires y dentro de la Red Nacional Cristiana de Rehabilitación, Capacitación y Prevención de Adicciones. Existen asimismo otras instituciones similares (tanto evangélicas como católicas) profesionalizadas en el abordaje espiritual-cristiano de las adicciones.

7 Se trata de un movimiento análogo al procesos de destrucción y producción de estatus en grupos marginales tratados por la literatura especializada (Brenneman, 2012; Smile, 2013; Teixeira, 2009; Vital da Cunha, 2015).

Por su parte la propuesta de *Scientology* opera en otra dirección. Su presencia en la Argentina es reciente si consideramos que sus bases institucionales se establecen a principios del siglo XXI luego de una etapa preliminar de carácter misio-nero. A diferencia de la lógica congregante y dispersa de los templos evangélicos, *Scientology* responde a una estructura jerárquica⁸ –análoga al catolicismo romano– que encuentra su máxima autoridad interna en la “Iglesia madre”, *Church of Scientology International* (CSI), y en las organizaciones avanzadas (como el Centro de Tecnología Religiosa). En su visión del mundo, la técnica prevalece sobre el imperativo de la creencia: Dios –el ser supremo de la octava dinámica– representa una hipótesis a comprobar y la fe describe, en todo caso, una probabilidad sujeta a examen (Hubbard, 2007). El arte del conocimiento de sí que emprenden los miembros (a partir de la auditación⁹ y el entrenamiento) ocupa un lugar de primer orden para aumentar la conciencia. De hecho, el vocablo *Scientology* conjuga el término latino “scio” (saber) con la palabra griega “logos” (estudio) para designar el fundamento de esta religión: “saber cómo saber” (Hubbard, 2012, p. 123). Para ellos es necesaria una tecnología adecuada de la mente en donde se combinan el método experimental de la ciencia moderna con las verdades de oriente relativas sobre todo al budismo y al hinduismo (Lewis 2009; Wilson, 1998).

El perfeccionamiento espiritual que se produce al alcanzar niveles de conciencia cada vez más elevados se desarrolla correlativamente al reconocimiento de la responsabilidad que tiene el individuo respecto a su entorno. Se afirma entonces una ética intra-mundana que se propone mejorar la sociedad de acuerdo a un ideal religioso. Su área de intervención son las actividades comunitarias entre las que se destaca especialmente la rehabilitación de adictos y delincuentes, dos figuras

8 La iglesia local es de “Clase V” esto significa que están autorizados para realizar cultos (reuniones periódicas, bodas, funerales, ceremonias de asignación de nombres) y para ordenar ministros, pero no participan en la definición de la doctrina, la coordinación de las misiones o en el diseño de su cultura material.

9 La acción de auditar comprende una práctica religiosa basada en la interrogación, la escucha y la interpretación de un artefacto especialmente diseñado para esta técnica. El objetivo último consiste en aumentar –autoexamen mediante– el nivel de conciencia espiritual de la persona, invirtiendo el proceso regresivo de atrapamiento en el universo material. La misma se lleva a cabo a través de sesiones generalmente individuales entre un Auditor y un Preclear, el feligrés, empleando el “E-Metro”. Este último es un dispositivo calibrado que permite identificar –a partir de preguntas preestablecidas, instrucciones y el consecuente movimiento de la aguja– las áreas de trauma espiritual sobre las que trabaja el auditor. La duración de las sesiones es sumamente variable.

arquetípicas de la desviación. Su Programa de Purificación afirma tener un 80% de éxito en la recuperación de consumos problemáticos (Hubbard, 2012, p. 78-79).

Para grupos religiosos que ocupan una posición estructuralmente inferior, cuya autoridad depende en parte de su aptitud para intervenir en el mundo y dramatizar este acto, el tópico de las adicciones constituye un espacio clave. Es posible explorar su alcance y relevancia recuperando las tres dimensiones de análisis anticipadas en la introducción: la relación entre las drogas y la sociedad; la noción de persona y enfermedad y el diseño de una terapia apropiada.

Primer caso: Ronald Hubbard y la invención de un lugar propio

“Lo que hay en *Scientology* –afirma durante una entrevista personal el presidente de la iglesia de Argentina– termina siendo de características tan absolutamente prácticas que parecieran estar alejadas de aquellas cosas únicamente relacionada a la cuestión de la fe y hasta a veces también degradada en simples creencias.” Esta religión eminentemente útil, novedosa, tecnológica ocupa una posición ambivalente en el espacio de la cura de almas y del buen vivir. Su ambigüedad responde en parte al mismo proceso de descubrimiento experimental que le dio origen y que fue desarrollando su fundador Ronald Hubbard¹⁰ a mediados del siglo XX. *Scientology* evoluciona de una práctica terapéutica pensada en un principio como una ciencia de la salud mental –tal y como se formaliza

10 A los fines de una caracterización sociológica del liderazgo de Ronald Hubbard el mismo se ajusta –siguiendo aquí a los análisis de Bryan Wilson, también Régis Dericquebourg– a la figura del maestro o el genio antes que a la del profeta. Si las verdades de este último dependen de las revelaciones, en el caso de Hubbard la legitimidad de sus enseñanzas es producto no de la mística sino de la investigación científica de la mente y el espíritu. Algunos hitos interesantes en su trayectoria previa a la creación de *Scientology* son: su procedencia de una familia de militares de la región medio Oeste de Estados Unidos; una adolescencia marcada por los viajes y el contacto cultural con las tradiciones orientales (en especial el budismo y el taoísmo); sus estudios incompletos en ingeniería y física nuclear, luego durante la década de 1930 el desarrollo de una carrera literaria exitosa dentro del género de la ciencia ficción *pulp*, la participación breve en la marina durante la Segunda Guerra Mundial y, a partir de su regreso, la experimentación sistemática con las técnicas terapéuticas que fundamentan primero la Dianética (1950), “ciencia de la supervivencia” (este libro tuvo una amplia recepción comercial) y luego el proyecto de *Scientology* en donde sistematiza la dimensión espiritual de sus hallazgos creando asimismo una organización de escala mundial.

en la Dianética de 1950– hacia una justificación metafísica de los fundamentos y valores espirituales que resume posteriormente su cosmovisión.

En homología con otras religiones modernas (Wilson, 1998, p. 139-140), esta convergencia entre procedimientos científicos y hallazgos espirituales le permite establecer una doble polémica. Por un lado, toma distancia de los argumentos basados en el dogma, el misterio, “las simples creencias” que no se ponen a prueba ni verifican. También plantea un desacuerdo con las descripciones taxativas respecto a la idea de dios, la realidad y la verdad en tanto nociones predeterminadas. En este sentido, introduce una crítica a lo que entienden son algunas variantes de las religiones tradicionales basadas a veces en la costumbre y la aceptación. Por otro lado, disputa con las ciencias de la conducta humana, en especial con el psicoanálisis y la psiquiatría a las que cuestiona su estatuto de conocimiento riguroso sobre la mente (Kent; Manca, 2012). Debate contra el “error metodológico” que se desprende de no reconocer al espíritu humano, o sea, el hecho de postular una visión “desalmada” de la persona cuyo comportamiento se pretende indagar. En todo caso, la psicología constituye a lo sumo una creencia, una opinión hipotética, tan válida como otra, pero disfrazada de objetividad. Mientras que es posible identificar puntos de conexión incluso de diálogo abierto con otras religiones, también con agentes estatales (García Bossio; Monjeau Castro, 2018, p. 333), en el caso de las ciencias de la psiquis hay una controversia declarada. Distinta es la situación de la sociología, la filosofía o la antropología cuyos discursos de autoridad son solicitados por *Scientology* de manera explícita para producir legitimaciones académicas de su clasificación como grupo religioso.¹¹

Su condición liminar respecto a distintos campos del saber y tradiciones antiguas, se resuelve a través de la postulación práctica de una tecnología de la mente dirigida a aumentar la conciencia y lograr la liberación del universo físico. El aspecto tecnológico de su propuesta describe un sistema de procedimientos racionales, controlados, metódicos, basados en la prueba y la experiencia

11 El libro confesional *Cienciología: teología y práctica de una religión contemporánea* es un ejemplo notable de la incorporación estratégica de la reflexividad científica en la producción de argumentos socialmente válidos sobre la naturaleza y objetivo del grupo. Este material institucional fue publicado en Copenhague por la New Era Publications International ApS en 1998. El libro está compuesto por siete capítulos en los que se abordan diferentes aspectos de la Cienciología (la doctrina, la práctica, las escrituras y símbolos, la estructura organizacional, la vida de su fundador etc.). Luego incluye diez apéndices en donde prestigiosos académicos argumentan a favor del carácter religioso de su propuesta.

guiada, que conducen paulatinamente hacia una ilustración espiritual. En este sentido, el problema de las drogas se inserta dentro de una cronología y una trama de sentido más amplia en donde se pone a prueba la eficacia técnica de los descubrimientos de Hubbard y la fuerza de sus demostraciones.

Sociedades químicamente orientadas: el encuentro de Stevenson y Huxley

El enigma y el complot se encuentran presentes en el diagnóstico temprano de Hubbard sobre el uso moderno de las drogas como un instrumento de regulación social. Sus observaciones de mediados de 1950 establecen las bases de un argumento definitivo: las drogas se expanden y representan una barrera bioquímica al progreso de la mente y del espíritu. Asimismo, no existe una psicoterapia efectiva que resuelva el problema ya que “el científico social, el psicólogo y el psiquiatra, así como los ministerios de salud, han fracasado en el manejo de la enfermedad psicosomática generalizada” (Hubbard, 2012, p. 21). De hecho, no se trata de una simple falla, sino de una acción orquestada, una psicopolítica de la drogadicción que proviene del gobierno y de los profesionales de la salud. La masificación de las sustancias es el resultado de un esfuerzo conjunto de los servicios de inteligencia y la psiquiatría por alcanzar el dominio de la voluntad humana; primero con fines bélicos y de espionaje a través de la experimentación con elementos psicotrópicos en el marco de programas federales de control mental y luego a partir de una producción farmacológica relativamente autonomizada que opera como una “industria de los estados de ánimo rápidos” dirigidos a gestionar dolores físicos, pero sobre todo percepciones, sentimientos, sensibilidades de la vida cotidiana.

El gobierno de las emociones que promueven los medicamentos de circulación legal convive con otras sustancias y circuitos clandestinos de consumo. Las adicciones producen entre sus peores efectos un síndrome de “Dr. Jekyll y Mr. Hyde”, vale decir, suscitan cambios repentinos de la personalidad que llevan a comportamientos criminales y acciones dementes (tiroteos en escuelas, asesinatos en serie, actos terroristas o irrupciones violentas). La sociedad imaginada por *Scientology* alterna entre dos retratos literarios de la modernidad y sus males, ambos anglosajones y próximos al género de la ciencia ficción que

Hubbard conocía y dominaba. Por un lado, la novela *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde* (1886) de Robert Stevenson en donde se aborda el trastorno de la conducta y el desdoblamiento de la identidad a partir de una poción desarrollada científicamente. Por el otro, el argumento distópico de Aldous Huxley en *Un mundo feliz* (1932) el cual tematiza, entre otros puntos, el uso sistemático de los químicos (soma) y de la tecnología para la administración total de las relaciones sociales y sus ciclos. Ambos extremos convergen en la tesis de la inevitabilidad de las drogas (ante la ausencia de una terapéutica adecuada) y su ambivalencia estructural; ya que funcionan como mecanismos colectivos de control de las poblaciones y su opuesto, esto es, como causa dominante de las conductas erráticas y hostiles que conlleva la adicción.

En esta teoría de la sociedad, las drogas “callejeras”, “médicas”, “psiquiátricas” participan de una taxonomía más amplia de sustancias que interfieren en los procesos normales del cuerpo y la biología. El ser humano se encuentra indefectiblemente expuesto a toxinas que provienen del alcohol, de los productos comerciales, de los contenidos sintéticos que se utilizan en la industria y la agricultura (herbicidas o fertilizantes), los conservadores de alimentos y aditivos, los perfumes y fragancias o incluso la radiación solar. Los compuestos artificiales son en parte responsables de un mal funcionamiento del cuerpo, del cansancio, la depresión, el estrés, la irritabilidad. También los residuos, descubre Hubbard, quedan depositados en el tejido adiposo, en la grasa del cuerpo. Esto significa que no se descomponen y que, en el caso de las drogas, pueden generar “flashbacks” o “viajes secos” cuando la sustancia vuelve al torrente sanguíneo y recrean escenas retrospectivas de la adicción. La trama de intrigas excede al Estado, las farmacéuticas o el narcotráfico. Es la misma sociedad industrial la que fabrica y presenta entornos de riesgo para sus habitantes. Ellos se encuentran sometidos –lo sepan o no– a un cierto grado de envenenamiento o contaminación permanente que afecta su salud física, mental y espiritual. Por eso, en base a estas premisas, el campo de intervención terapéutico de *Scientology* y sus programas de purificación comprenden a la población en su totalidad.

En el presente cuadro de la sociedad y sus peligros no nos encontramos con la idea de un código moral antiguo y quebrantado, tampoco con un estado de plenitud perdido, ni con la agencia de entidades espirituales fastas o nefastas. El paisaje social se ajusta mejor a un modelo conspirativo, a la trama secreta de un complot (Boltanski, 2016, p. 242), en donde las drogas expresan de manera hiperbólica la

situación política de una sociedad orientada por químicos cuyos remanentes obstaculizan la elevación de la conciencia y la autodeterminación de los individuos.

Exhortaciones: reflexividad y autodomínio

¿Qué ocurre con las personas en este entorno hostil y artificial? Para entender la teoría de la acción que postula *Scientology* y los consecuentes efectos de las adicciones en las mismas, es preciso señalar uno de los principales descubrimientos de la Diánetica. En dicho libro Hubbard afirma haber encontrado a través del estudio de la naturaleza del hombre una parte de la mente que funciona como un registro secuencial de todas las experiencias pasadas de sufrimiento y privación. El presidente de la iglesia lo explica categóricamente: “No te olvidas nunca de nada, no existe la pérdida de la memoria, el tiempo no cura nada”. Estos sucesos traumáticos quedan almacenados de manera inconsciente en la “mente reactiva”. Allí se construyen poderosos cuadros de imagen mental, “engramas”, que representan una carga o peso flotante producto de la acumulación de energía que interviene en la “línea temporal” de cada individuo. El banco de engrama constituye una fuente de aberración que atenta contra la supervivencia ya que merma las capacidades emocionales, comunicativas y cognitivas de las personas y las llevan a repetir patrones compulsivamente, es responsable en parte de los temores, las resistencias, incluso las enfermedades psicosomáticas (Frigerio, 1998, p. 201-202). En contrapartida, la “mente analítica” (también denominada “máquina computadora”) comprende la facultad de analizar, conceptualizar y resolver los problemas, describe la racionalidad y la cordura óptima. Es a partir de ella –y mediante tecnologías de auditación y entrenamiento– que el individuo puede trabajar sobre los incidentes dolorosos, agotar su carga, y fortalecer su capacidad de autodeterminación hasta alcanzar el estado de conciencia espiritual de “Clear” o incluso de “Thetan Operante”.

Ahora bien, en lo que concierne a la comprensión de las adicciones el enfoque de *Scientology* parte de la idea de un consumidor que retiene la totalidad de las experiencias traumáticas y las percepciones alteradas que producen los químicos, bajo un conjunto desordenado de cuadros de imagen mental. Ellos se combinan y mezclan en su intelecto contra su voluntad, influyendo en la conducta y sobre todo en su percepción de la realidad. El hombre deviene en un

“animal reactivo”, esto es, un individuo sujeto a la repetición, al retorno caótico de las emociones pretéritas, la compulsión y la irracionalidad de los engramas (la “energía mental dañina”) que compromete sus capacidades. Si bien esta condición corresponde –en consonancia con su teoría de una sociedad– a todas las personas que no participan del método de Hubbard en el caso de las drogas los efectos de las toxinas tienden a ser exponenciales y dramáticos. Por otra parte, la noción de persona no incluye solamente a la mente y sus divisiones, sino también al cuerpo y al espíritu “el único agente verdaderamente terapéutico en este universo” (Hubbard, 2012, p. 20).

Entre las sentencias fundamentales de *Scientology* se encuentra la afirmación de que el hombre es en realidad una entidad espiritual, un “Thetan” – noción homóloga a la de alma–. El Thetan o fuerza de vida es la identidad básica y olvidada de las personas. Ella se caracteriza por ser benévola, infinitivamente creativa, imaterial e inmortal. Su existencia va más allá de los ciclos biológicos, es capaz de ocupar diferentes cuerpos y retener sus vivencias. La paradoja fundante de esta entidad estática es que si bien ella se mantiene apartada del universo físico (el MEST¹²) al cual contribuyó a crear, en algún momento los Thetanes quedaron retenidos en este plano, envueltos en las experiencias del pasado. Esto supuso una disminución de sus capacidades y también una pérdida de los estados de conciencia respecto al impulso de la “supervivencia infinita” y las ocho dinámicas que componen en *Scientology* la visión expandida del cosmos. Ellas comienzan por la dinámica del “Yo” y continúa –incrementando la escala– por la dinámica de la “Familia”, los “Grupos”, la “Especie”, las “Formas de vida”, el “Universos Físico”, los “Espíritus” y, finalmente, el “Infinito o Ser Supremo” al cual cada uno puede darle su propio contenido específico. A mayor conciencia, mayor comprensión y responsabilidad dirigida al entorno. En esta teoría del agente las definiciones máximas de la cura provienen de la recuperación plena de la identidad espiritual a través de una tecnología guiada de trabajo sobre uno mismo.

Nos encontramos con una comprensión del consumidor en el marco de una ontología compleja y plural que entiende al individuo como un ser eminentemente atrapado y disminuido no sólo por las toxinas químicas, sino también por los efectos de la mente reactiva, la falta de una tecnología mental adecuada

12 MEST es un acrónimo compuesto de las palabras *Matter, Energy, Space, Time*.

y la desinformación sistemática sobre su naturaleza espiritual. Es allí donde reside la posibilidad de expandir la conciencia y junto con ella la capacidad de controlarse a uno mismo y al entorno.

Métodos técnicos, fines espirituales

La respuesta de *Scientology* al problema de las adicciones se desprende de manera coherente e integrada de su cosmovisión, es decir, la terapéutica maximiza, concentra, redirecciona el método de trabajo diseñado para la vida en general hacia el abordaje concreto de los consumos problemáticos. La institución de referencia es “Narconon”, una red mundial de centros de rehabilitación laicos fundada en 1966 y que opera en principio de manera independiente a la iglesia con el objetivo de legitimarla (Kent, 2017). Más allá de una experiencia breve en la provincia de Buenos Aires, este tipo de centros de atención no tienen una presencia estable en el país. Por el momento, las acciones conjuntas se encuentran focalizadas en tareas de orden pedagógico con campañas de educación para la prevención de adicciones. Sin embargo, a partir de documentos escritos y audiovisuales así como entrevistas, es posible atender a los aspectos claves de este modelo de tratamiento.

El primero, refiere a un Programa de Purificación que se especializa en la eliminación de residuos químicos almacenados en la grasa corporal, a través del ejercicio físico, la nutrición y el consumo de vitaminas, en especial la “Niacina” cuyo efecto –descubre Hubbard– en combinación con el calor del sauna contribuye a desprender las toxinas de las drogas, pero también de la radiación, los medicamento y los productos de consumo masivo a través de sesiones de sudoración. A medida que el cuerpo se purifica, se libera de impurezas y recobra su equilibrio bioquímico, el programa ofrece la posibilidad (sólo para los interesados) de trabajar con las causas pretéritas de las adicciones, indisociables de los traumas y su duplicación en cuadros de imagen mental. Aquí interviene la tecnología de Dianética y *Scientology* a partir de la práctica de la auditoración dirigida a identificar y superar experiencias que reducen el nivel de conciencia respecto a las cuestiones espirituales. Para ello emplea el E-Metro (Electropsicómetro), un dispositivo compuesto por dos electrodos que liberan una cantidad sutil de corriente, produciendo un circuito cerrado con el cuerpo de la persona auditada. El ministro realiza preguntas preestablecidas mientras lee y

codifica los patrones de movimientos de la aguja que surgen con cada respuesta. Esta secuencia permite identificar la “carga” inconsciente asociada a incidentes puntuales. Ella representa energía mental dañina y acumulada que afecta a la persona con sentimientos de enojo, rechazo, apatía o abatimiento. El auditor no aconseja, orienta ni interpreta estas manifestaciones de la mente reactiva ya que es el individuo quien debe producir sus propios actos de conocimiento con sus consecuentes modificaciones existenciales. La máxima implícita obedece a una declinación posible de la inquietud de si (Foucault, 2002, p. 28) en tanto forma de espiritualidad que exhorta al cuidado de uno mismo, al dominio propio para poder dominar el mundo físico. El axioma de base postula que “lo que es real para la persona es verdad”. Existe un esfuerzo sostenido en no desacreditar, ni inhibir las definiciones subjetivas de lo verdadero. Como afirma un miembro de la iglesia: “*Scientology* empieza por donde vos necesitas”.

La persona siente que hay algo que tiene que corregir o la persona no lo siente. Si la persona tiene conciencia de que hay algo que está mal en un área de su vida, eso es lo que es verdad para nosotros porque eso es lo que es verdad para él. Esto de andar diciéndole al ser humano qué es lo que dios dice ha sido nefasto. Cuando los psicólogos empiezan a interpretar al paciente es nefasto. Estás matando a la persona ¿cómo la vas a hacer libre si él no va a producir su propio descubrimiento? (Presidente de *Scientology*).

En Argentina la modalidad dominante de trabajo corresponde al desarrollo de cursos de educación para la prevención de adicciones mayormente solicitados por escuelas de la provincia de Buenos Aires. Dichos cursos constan de charlas grupales en base a la difusión de materiales escritos y audiovisuales que tematizan “La verdad sobre las drogas”, atendiendo sobre todo a la clasificación y ordenamiento de las mismas, la explicitación de sus nombres “callejeros”, los efectos físicos a corto y largo plazo, el modo en que se ofrecen, las razones del consumo y las consecuencias sociales. Las charlas proponen un encuadre laico en donde se distribuye una folletería religiosamente desmarcada. No obstante, en el modo en que se presenta la información se insinúan las estructuras de pensamiento y la hermenéutica de *Scientology*: la idea de una mentira social orquestada que encubre el manejo bioquímico de las emociones, la complicidad del entorno y los círculos afectivos, un estado de envenenamiento casi inevitable, el énfasis en los

efectos sobre la mente y el sistema nervioso, la pérdida de capacidades (como la creatividad), la permanencia de los químicos en el cuerpo y la postulación de un sentimiento indeseado en la génesis del consumo (un dolor físico, la necesidad de calmarse, agradar, ser aceptado etc.). Sin llegar a tematizar la espiritualidad, la estrategia de los cursos apunta a difundir información estructurada de acuerdo a un diagnóstico social y humano en torno a las drogas. Una teoría de la sociedad y del agente que contribuye a crear consenso sobre la pérdida de la autodeterminación en un ambiente de riesgo socialmente organizado.

Segundo caso: racionalizaciones espirituales del pentecostalismo

Los centros evangélicos de atención se encuentran doblemente validados tanto por el paradigma público-gubernamental como por el religioso. Esto supone ocupar una posición estructuralmente favorable; poseen y custodian un estatus consolidado en el espacio de la cura de almas y del buen vivir. A diferencia de *Scientology*, el modelo de tratamiento evangélico de las adicciones no surge ni se define –al menos no en principio– a partir de la polémica con el campo psi, ni con la biomedicina; tampoco enuncia su *expertise* bajo las fórmulas y nomenclaturas técnicas de la ciencia. Sus fundamentos son estrictamente de orden espiritual, desde allí postula la legitimidad y el alcance de su terapéutica. El tratamiento psiquiátrico, los estudios médicos y en menor medida el asesoramiento psicológico son opciones potencialmente compatibles con el abordaje cristiano siempre y cuando la autoridad última recaiga en el enfoque pastoral.

Este entendimiento de saberes expertos no está exento de conflictos. Su articulación es el resultado de un arduo trabajo de apertura que se desarrolla correlativamente –y de manera no lineal– a la profesionalización de los Programas. El último director del Centro de día reconoce, por ejemplo, la controversia que supuso responder al planteo del pastor principal (fundador de una mega-iglesia) sobre el imperativo de incorporar las competencias del campo psi al trabajo con adicciones. Después de todo y de acuerdo a su propia trayectoria: “A mí el que me había hecho salir [de las drogas] era el Señor, no fue ni el psiquiatra, ni el psicólogo, para mí era Cristo. [...] es más, yo había ido a ver al psiquiatra y había ido a ver a psicólogos y no funcionaron”. La disputa de criterios se traslada al terreno

de la sexualidad y la práctica de la masturbación: “nosotros le decíamos algo a los chicos y él [el psiquiatra] venía y decía otra cosa, pero él utilizaba el librito de la ciencia y nosotros utilizábamos la Palabra [En referencia a la Biblia]”. La actitud permisiva del enfoque psiquiátrico (a cargo incluso de profesionales cristianos) chocaba contra el discernimiento de la masturbación como una forma de “atadura” que interrumpe, mundaniza, contamina el estado de gracia procurado. Es el pastor principal quien arbitra esta contienda entre juicios opuestos en favor de una jerarquía de puntos de vista en donde se priorizan las proposiciones religiosas por sobre las psiquiátricas. La compatibilización de lógicas terapéuticas representa un área de actividad en tensión permanente ya que reactualiza la pregunta incómoda por quién conduce el proceso de cura.

Mientras *Scientology* se construye así misma a través de un rechazo de los argumentos ortodoxos del campo psi, la oferta evangélica logra establecer articulaciones funcionales con la psiquiatría y el psicoanálisis. Dos de las razones que explican este acuerdo son, por un lado, el carácter inductivo, semi-abierto y pragmático que gobierna al esquema de tratamiento cristiano y por el otro el hecho de que sus fundamentos obedezcan a una racionalidad –casi exclusivamente– espiritual, indiferente a los discursos de autoridad de la ciencia y sus disputas inter-disciplinares.

La categoría de “mundo” en el imaginario evangélico sobre las drogas

En los Centros de día de matriz pentecostal, la narrativa dominante en torno a las adicciones y sus causas no reproduce la lógica hipercontrolada de las conspiraciones. La mecánica de pensamiento –así como la trama y la simbología que la articula– es diferente a la de *Scientology* y su semántica tecnológica, informada por la ciencia, la espiritualidad oriental, la ficción literaria. En este caso, se emplea la ontología y la hermenéutica del Evangelio, un lenguaje simultáneamente poético y literal cuyas referencias cósmicas integran el tópico de las adicciones, también el narcotráfico, junto a otras problemáticas sociales (la pobreza, la desocupación, la desigualdad social, la corrupción, la violencia etc.), sin otorgarle un rango privilegiado en la taxonomía sobre la sociedad y sus males. De hecho, la cuestión de las drogas representa una declinación específica de un diagnóstico general y de

carácter estrictamente moral. Para entenderlo es necesario explorar la categoría de “mundo” en los entornos de tratamiento, como una clasificación útil y por lo tanto elástica, anticipatoria, indiferente a las contradicciones. Su capacidad de significación obedece en parte a que este término sintetiza –retomando a Max Weber (1998, p. 412) y a Paul Ricoeur (2006)– tanto una Teodicea, que explica en base a racionalizaciones la imperfección del universo, como una simbólica del Mal en donde se identifican y dimensionan a los agentes demoníacos que actúan en el caos.

El “mundo” es un significante maestro que postula un estado de ignorancia de la “Ley de Dios” o de conocimiento y trasgresión de la misma. En ambos casos describe una relación inadecuada con las reglas que remite a la responsabilidad individual y a la idea de pecado. Este último “significa [de acuerdo al manual que emplea el Centro] vivir sin ley, fuera de la ley o rechazando la Ley de Dios. Es la determinación del hombre para hacer su propia voluntad y deseo, ignorando el deseo y la voluntad de Dios” (Carnival, 2017, p. 38). En tanto escenario de pecado el mundo es una categoría de primer orden ya que otorga un soporte metafísico y existencial a la teodicea evangélica sobre el origen del sufrimiento y su eternización a través de las generaciones. Bajo esta lógica general, las drogas son del mundo y están en él, representan una manifestación, pero no de un complot infalible, sino del más absoluto desgobierno. De hecho, la falta de orden es uno de los tropos recurrentes a través de los cuales se relatan las vivencias personales de abatimiento.

Ahora bien, el estado de anarquía que rige los dominios extra-iglesia se distingue por la acción continua de potencias nefastas –“una nada activa y contagiosa” (Hertz, 2020, p. 121)– que resume la simbólica del Mal. El problema de las drogas posee entonces una dimensión estrictamente sacra, pero ya no a nivel de un encuadre metafísico, sino en un sentido próximo, urgente, prosaico: demonizaciones diferenciales atacan, ensucian, la mente con dudas constantes y deseos de recaídas, con sentimientos de culpa, vergüenza, condenación, con temores bien fundados, expresiones de celos y odio por sus acciones o inacciones remotas y con descalificaciones sobre cada avance del proceso. La mancha contaminante y contagiosa del demonio (“príncipe de este mundo”) interviene a través de pactos y engaños que explican las resistencias a la terapéutica (O’Neill, 2020). La sociedad imaginada designa un territorio anómico, de permanente batalla. El operador debe interceder en dos frentes: entre Dios y la persona para lograr su conversión plena y entre el Diablo (lo sagrado impuro) y la persona

para liberarla de las formas secretas de opresión. La naturaleza moralizante de esta lectura radica en el doble énfasis que se atribuye, por un lado, a la responsabilidad individual y, por el otro, a la relación frágil e incompleta con las reglas que prescribe la divinidad y la iglesia administra.

La teodicea y el simbolismo del Mal son aproximaciones válidas en la medida en que se las relativice. Si bien las circunstancias que rodean la producción de la cura tienden a radicalizar –por razones obvias– la antinomia iglesia-mundo, la experiencia de este último en la praxis de los templos y fuera de ellos se caracteriza por una valoración dual del mismo. El mundo comprende un espacio de horror y fascinación, de huida y conquista, de rechazo, pero también de apropiación selectiva de sus logros técnicos, sus saberes y maravillas puestas al servicio de metas religiosas. El drama del hombre se dirime en esta tensión irresoluble.

Una persona, tres entidades

Nos interesa reconstruir la noción de agente que se deriva no de la teología cristiana-pentecostal y su coherencia semántica, sino aquella noción que informada en parte por este pensamiento docto funciona bajo los énfasis del medio social en cuestión y sus metas terapéuticas. La teoría general de la sociedad contempla un mundo ambivalente y en este escenario se desarrolla la condición dramática del ser humano, un sujeto atrapado entre dos eternidades: la pérdida del paraíso y la segunda venida de Jesús. Entre ambos extremos cósmicos se instaura un estado de transición, de incerteza, comprendido por el tiempo histórico que habitan las personas y en el que se lleva adelante una batalla espiritual por las almas individuales. El problema de la salvación es un rasgo cosmológico de primer orden del *ethos* pentecostal, definido también por el contrapunto entre el reconocimiento del libre albedrío, es decir, la primacía de la voluntad en un extremo y en el otro, la idea sugerida de destino que insinúa el “Plan” de Dios. El dilema de la elección coloca la responsabilidad última de las acciones en los sujetos, de ahí la impronta eminentemente moral que interpela y alcanza asimismo a la iglesia y su tarea evangelística.

La noción elemental de persona la describe como un ser tripartito compuesto por el Cuerpo, el Alma y el Espíritu. La adicción trastoca el equilibrio entre estos tres dominios de la ontología evangélica. El Cuerpo, como superficie más

expuesta a los avatares del mundo, resume los deseos, los impulsos, las tentaciones e incentivos que gobiernan internamente la acción de manera prereflexiva, motivados por estímulos externos. El Alma, equivalente en una de sus acepciones a la personalidad, expresa el universo de las emociones, los sentimientos, los estados de ánimo, comprometiendo a la mente y a la voluntad. Esta entidad única, irremplazable, definitiva, antecede y trasciende al cuerpo terrenal, puede ser salvada o condenada por eso requiere de una técnica de trabajo sobre si misma. Finalmente, el Espíritu describe la presencia de lo sagrado ya sea en su forma pura o impura en la persona. En este marco de sentido, la idea de un Cuerpo sin Alma y Espíritu es irrepresentable, ya que la espiritualidad –y en esto coinciden con *Scientology*– es constitutiva de la condición humana. A tal punto que su negación o desapego no son otra cosa, sino la prueba justa de la existencia de potencias malignas que promueven la autosuficiencia para apartar al hombre de Dios. El Espíritu introduce en esta ontología otra función estructurante: conecta (al menos como posibilidad y ejercicio) las acciones mínimas de la persona con la mitología bíblica, con su cronología, sus tramas de sentido, las gestas arquetípicas de sus mayores, sus pactos y promesas.

Las adicciones confirman una modificación existencial del equilibrio y la jerarquía entre estas tres entidades. La génesis del consumo remite a algún tipo de daño o herida que se manifiesta en el Cuerpo, pero que se identifica sobre todo a nivel del Alma, es allí donde se acumulan, imprimen y en parte se olvidan las vivencias del pasado relacionadas con los vínculos domésticos-familiares. Es un dolor emocional el que se intenta tapar con las adicciones, produciendo por un lado una dependencia química y por el otro, una reformulación de la personalidad a partir de todo tipo de “caretas” que disimulan, disfrazan, el conflicto del Alma. En los “Encuentros”¹³ se las distingue y nombra –casi goffmanianamente– a cada una de ellas: careta de aislamiento, de aparentar, de susceptibilidad, de posesión, de perfeccionismo, de crítica y proyección de las propias debilidades. Las caretas producen un “personaje” que se desenvuelve en el Mundo con cierta eficacia, reproduce sus estructuras y estatus, pero comprende un ser-otro distinto de la identidad

13 Los Encuentros son actividades prolongadas de consolidación. Los mismos ofrecen una sucesión de charlas distribuidas a lo largo de un día y a cargo de los Operadores del Programa. En el Encuentro se trabajan conceptos claves del tratamiento (la parábola del Alfarero, el Perdón, la protección divina, la autoestima, las caretas, la familia, la liberación entre otros). La actividad incluye un almuerzo colectivo y un culto de cierre abierto a todos los familiares y de alta intensidad espiritual.

auténtica. A nivel del Espíritu las drogas conllevan todo tipo de claudicaciones propias del pecado por donde entra el demonio con el propósito de destruir a las personas. Desconocer la ley de Dios significa entregarle –incluso sin saberlo– autoridad al Enemigo sobre el Cuerpo y el Alma. Uno de los efectos de las adicciones más tematizados es la pérdida de la autoestima, esto es, la desvalorización social y el sentimiento persistente de “no poder”, “de no servir para nada” propio del juicio del Mundo sobre la imagen del yo del individuo y que el Diablo utiliza en su contra.

En definitiva, la teoría del agente en el marco del tratamiento describe una apropiación posible y estratégica de la ontología cristiana. Aquí la causa de la adicción obedece al desgobierno generalizado producto de una herida no sanada, los artificios del Mundo y la acción de potencias nefastas que refuerzan la situación de esclavitud y el personaje que las sostiene. La cura va a requerir de una ascesis y una mística determinada en donde converge la acción racionalizante del obrar con los fundamentos comunitarios de la experiencia.

Duplicidades del yo: ser llamado por el verdadero nombre

Los procedimientos evangélicos relativos al abordaje de las adicciones son de naturaleza eminentemente práctica. Esto no significa la ausencia de una lógica y una estructura de metas preestablecidas así como una reflexión sobre las mismas, sino el hecho de que cada una de estas partes que componen su método se encuentran subordinadas a resolver cuestiones concretas, variables, contradictorias, producto de una población que abarca trayectorias sociales heterogéneas. El modelo terapéutico parte de una definición de máxima: postula la transformación del yo y sus entidades a partir de la espiritualidad, en tanto sistema experto que domina los conocimientos sobre la cura del alma y el buen vivir. Es la producción de un doble, la duplicidad del yo, ya que la antigua identidad conserva una función clave en la construcción de un nuevo relato sobre sí mismo. En concordancia con su teoría del agente, la sanidad presume el restablecimiento de un equilibrio, también una jerarquía, entre el Espíritu, el Alma y el Cuerpo, desplegando una ascesis y una mística diferencial sobre cada una de ellas.

La acción sobre el Espíritu comprende la tarea primera y más importante. Describe la voluntad de realizar el tratamiento y pronunciar la oración de fe. Dicha plegaria implica el arrepentimiento por los pecados y la aceptación de Jesucristo

como Señor y Salvador. Es a partir de este suceso que el pacto ficcional de la terapéutica cristiana cobra sentido; es el acto que permite suspender –al menos como intención– la incredulidad e introducirse en una definición posible de lo real-sagrado con sus reglas de veracidad, sus justificaciones, su casuística compleja. Es la introducción sacra en el juego social de la cura en toda su seriedad y eficacia (Huizinga, 2022). Bajo el axioma de la espiritualidad como fundamento de todo, se reconoce la conducción pastoral del proceso, esto incluye la participación en los cultos semanales, la lectura de la Biblia, los cursos de la Escuela de Vida, la pedagogía del ayuno, la oración, la guerra espiritual, las interdicciones ceremoniales y los ritos de liberación. El estado de gracia que expresa la idea de estar “lleno del Espíritu Santo” eufemiza un trabajo permanente por sostener, tornar legítima, una relación de dominación-obediencia fundada en la autoridad religiosa.

Las técnicas sobre el Alma operan a partir del reconocimiento previo de los atributos espirituales y sintetizan dos tipos de intervenciones en la vida sentimental. La primera consiste en una puesta en palabras del estatus previo (asociado al “personaje” construido por y para el mundo), exhibirlos en sus excesos, sus fallas, su desorden endémico y sus patrones para identificar aquello que se quiere dejar atrás. El tratamiento representa un estado liminal, un “desierto”, cuyo tránsito culmina con la conquista de un nuevo estatus dentro del estilo de vida evangélico (Palacio Ramírez, 2009; Turner, 1988). La segunda implica discernir y reconocer públicamente las heridas emocionales que justifican la deriva del mundo y la adicción como mecanismo de ocultamiento. La insistencia racionalizadora sobre el trauma lleva a un examen de los vínculos intrafamiliares o amorosos como génesis de las impresiones que gobiernan la identidad dañada. Ambos ejercicios transcurren mayoritariamente en un mismo escenario: los Grupos de Contención en donde un operador socio-terapéutico espiritual en adicciones¹⁴ conduce los encuentros, incitando a que cada integrante emplee la reflexividad del Evangelio y sus operaciones de sentido para exponer la vida interna de sus emociones ante un auditorio de pares.

14 La autoridad de ejercicio de los Operadores es de bases mixtas. Descansa, por un parte, en el carácter tutelado de un cargo sujeto a la aprobación del curso OSTE que integra la Red Nacional Cristiana de Rehabilitación, Capacitación y Prevención de las Adicciones. Por otra parte, los fundamentos del liderazgo también reconocen intensamente el valor de la propia experiencia de recuperación. No se trata de un prerrequisito para conducir los grupos, sino de un recurso que gravita con fuerza en la interacción y la performance exitosa, cuasi carismática, del líder.

Asimismo, el Cuerpo es objeto de un rediseño consciente vinculado a la semiótica de la cura. Esto obedece a que los avances terapéuticos tienen su correlato insustituible en la veracidad de las impresiones que se proyectan hacia los otros, deben convencer. La producción de situaciones de orden en el Espíritu y en el Alma, también en las rutinas domésticas, están llamadas a impactar exteriormente en el cuerpo (López Escoboza, 2018). Este último aparece, entonces en una de sus posibilidades, como un sistema de signos que emite mensajes sobre el estado de gracia, o sea, el honor social, el respeto, que pretende la persona. La metáfora de la vida interior como una copa que se llena, vacía y renueva del Espíritu tiene su contraparte en el control expresivo de la cara, en el modo de vestirse, en el aseo, en el vocabulario, en la inhibición de la agresividad junto al imperativo de la cortesía, en la gestualidad del quebrantamiento y la emoción o en el cuidado respecto a los consumos culturales. La acreditación de las modificaciones externas requiere de una temporalidad específica. Por ejemplo, una transformación drástica puede transmitir la sospecha de impostación, de pretender ser lo que todavía no se es y el fingimiento –al igual que las adulaciones y el engaño– son atributos del Enemigo.

En resumen, la terapéutica evangélica entiende la cura como un proyecto de transformación de la persona y las entidades que la habitan en base a una ascesis y una mística tutelada, cuidadosamente tipificada y colectiva en su proceso. Describe un cambio que contempla la enunciación y destrucción del estatus previo y la producción de uno nuevo.

Conclusiones

Desde un punto de vista religioso, el imaginario de las drogas traduce a la sociedad argentina una versión posible del antiguo misterio de la salvación, junto a la cura de almas y el cuidado de sí. En consecuencia, el tópico de las adicciones expone tanto los fundamentos metafísicos como las declinaciones prácticas de las terapéuticas espirituales en el esfuerzo por producir los juicios de veracidad sobre su visión del mundo. En el ex adicto se proyecta un efecto de demostración respecto a la potencia y el alcance que ostentan los profesionales del buen vivir. Dicha demostración es de carácter totalizante, funciona a fuerza de establecer una teoría de la sociedad, del agente y de la terapia. La naturaleza

total de la propuesta religiosa aparece más claramente cuando se establecen comparaciones entre tradiciones diferentes. En este sentido, intentamos contribuir a la literatura sobre el tema en dos direcciones. Por un lado, a partir de un enfoque que combina la perspectiva interpretativa con otra de naturaleza organizacional atenta a las uniformidades morfológicas de los Programas. Por otro lado, incluimos el abordaje comparativo de casos que no comparten los mismos fundamentos cosmovisionales. Esto contribuyó a una toma de distancia, una desfamiliarización, de los presupuestos cristianos con los que se entiende y estudia al hecho religioso. Para concluir podemos avanzar hacia un contrapunto analítico entre ambas terapéuticas.

En primer lugar, el problema de las drogas se enmarca en una sociedad imaginada de acuerdo a énfasis distintos. En *Scientology* se impone una trama de complots y responsabilidades colectivas en base a una acción conjunta del gobierno, los servicios de inteligencia y las farmacéuticas. La rivalidad con el “campo psi” obedece en parte a su rol en el sostenimiento de este modelo social. Asimismo, las toxinas se encuentran masificadas por la industria de los alimentos, produciendo entornos de riesgo y contaminación a gran escala. La sociedad en su conjunto atenta contra las posibilidades de autodominio y elevación de la conciencia. En contrapartida, el enfoque evangélico es de naturaleza cósmica y moral. La sociedad es renombrada con la categoría de “mundo” para delimitar y describir un espacio de transición. Las drogas –y las conductas adictivas en todas sus variantes– son una expresión de la anomía espiritual. Este mundo corrompido y corruptor genera situaciones opresivas que el “Enemigo” instrumentaliza. Pese a sus peligros o tal vez a causa de ellos, el mundo designa un enclave de fascinación y conquista. Si en *Scientology* se impone una teoría intrigante de la sociedad cuyas máximas apuntan a la lógica del secreto, la sospecha y como respuesta la fuerza de la gnosis, el enfoque evangélico sostiene una comprensión moralizadora que tematiza la relación con la regla y la idea del Bien. Ya se trate de una sociedad hiperregulada o de una sociedad anómica ambos coinciden en el olvido o la inhibición sistemática de la espiritualidad como fuente de todo desorden cósmico y ontológico.

En segundo lugar, las teorías nativas del agente presentan una unidad de estilo respecto al diagnóstico previo. Es la espiritualidad en falta la causa primera de una subjetividad menguada y en inferioridad de condiciones. En el caso de *Scientology* las experiencias traumáticas que la “mente reactiva” almacena,

duplica, reactualiza permanentemente, confirman un estado de desconocimiento: el olvido de que la persona es antes que nada un “Thetan” habitando un cuerpo. Las drogas –en concordancia con todas las toxinas– obstaculizan la elevación de esta conciencia espiritual. La teoría Theta-Mest y sus premisas describen a un individuo doblemente sometido por las imágenes mentales del pasado y por las emociones químicas. Por su parte, los centros de atención evangélicos postulan la tesis de un desequilibrio entre las entidades que componen a la persona, la anomia social tiene su correspondencia en una anomia subjetiva. Bajo una lógica análoga, la desobediencia a las prescripciones divinas explica la adicción y el desorden interno. El resultado es la circunstancia de atrapamiento físico-espiritual y la pérdida de la auto-estima. *Scientology* apela al malestar, a la verdad oculta y a las potencialidades inhibidas de la conciencia. Los evangélicos enuncian una teoría sobre los escenarios de caos y el estigma que enfrenta el adicto. El foco en la conciencia o en la experiencia promueve terapéuticas distintas. Sin embargo, ambas coinciden al menos en dos puntos. El primero refiere a una fenomenología de las coacciones que impone el ambiente. El segundo contempla el fundamento ante-predicativo de la espiritualidad en tanto experiencia primera, ella permite introducir un marco cosmológico que justifica la técnica incluso cuando falla.

Finalmente, la concepción de la cura se encuentra sobredeterminada en ambos modelos por el binomio actor-sociedad. *Scientology* propone un abordaje más teórico que práctico. Enuncia un ideal terapéutico racionalizante, tecnológico en sus formas, basado en Programas de purificación. El tipo de relación social sugerido es el de maestro-discípulo bajo la fórmula Auditor-Preclear. La meta es producir actos de conocimiento y liberación de la conciencia espiritual a partir –y no en contra– de las definiciones subjetivas de lo real. Un individuo reflexivo y “en causa”, comprende su responsabilidad en las dinámicas de la existencia y vuelve sobre el mundo para introducir una transformación en él. Este sistema opera hasta ahora como proyecto. Lo que existe son esfuerzos preventivos por difundir en las escuelas una estructura de pensamiento sobre las drogas. Por el contrario, la terapéutica evangélica prioriza la práctica sobre la teoría e instituye relaciones sociales en donde se afirma el esquema individuo-grupo. A diferencia de *Scientology*, la ascesis y la mística acontecen en encuadres comunitarios. El tratamiento prioriza tres áreas: la dinámica colectiva y sus procesos rituales, la experiencia personal de lo sagrado y la destrucción del estatus previo junto a la creación de uno nuevo. Se trata de una terapéutica

fuertemente comprometida con la generación de una estima social paralela. Una posición que separa al individuo del “mundo” para devolverlo (al igual que *Scientology*) como un ciudadano conforme a la ley.

En ambos casos, las clasificaciones espirituales componen un sistema experto que ejerce un efecto totalizador: sitúan al problema de las drogas dentro de un enfoque cósmico y ontológico que renombra –y en cierto sentido desplaza– a las adicciones. Las formula como una de las declinaciones posibles de los males sociales mientras designa, hace existir, al yo sagrado en el individuo. Esta autoimagen requiere para actualizarse y pasar a la acción de un juego social y una gnosis determinada a cargo de profesionales en el arte del buen vivir.

Referencias

- ALGRANTI, J. Declinaciones minimalistas del carisma. Análisis de las terapéuticas evangélicas en el tratamiento de adicciones en Argentina. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 68, n. 201, p. 145-165, 2023. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/assr.69635>. Acceso: 26 mayo 2025.
- ALGRANTI, J. *Las artes del buen vivir (y sus impugnaciones)*. Buenos Aires: CEIL-CONICET, 2025.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- BOLTANSKI, L. *Enigmas y complots*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- BRENNEMAN, R. *Homies and hermanos: God and gangs in Central America*. New York: Oxford University Press, 2012.
- CAMAROTTI, A.; JONES, D.; DI LEO, P. *Entre dos mundos*. Buenos Aires: Teseo, 2017.
- CAMAROTTI, A.; KORNBLIT, A. Abordaje integral comunitario de los consumos problemáticos de drogas: construyendo un modelo. *Salud Colectiva*, Lanús, v. 11, n. 2, p. 211-221, 2015. Disponible en: <https://doi.org/10.18294/sc.2015.684>. Acceso: 26 mayo 2025.
- CARNIVAL, O. *Escuela de Vida: módulo 3*. Buenos Aires: Catedral de la Fe, 2017.
- CERIANI CERNADAS, C. Rumores, chismes y secretos en la producción social de lo verosímil. *Apuntes de Investigación del CECYP*, [s. l.], n. 29, p. 146-155, 2017. Disponible en: <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/654>. Acceso: 26 mayo 2025.

COMAS ARNAU, D. *Un lugar para otra vida: los centros residenciales y terapéuticos del movimiento carismático y pentecostal en España*. Madrid: Fundación Atenea, 2010.

EPELE, M. *Sujetar por la herida*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

FERREYRA, F. Un nuevo paradigma en salud social: el programa recuperar inclusión en la sedronar del Sacerdote Molina (2013-2015). De Prácticas y Discursos, Corrientes, v. 8, n. 11, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.30972/dpd.8113824>. Acceso: 26 mayo 2025.

FLINN, F. Scientology as technological Buddhism. In: LEWIS, J. R. (ed.). *Scientology*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 209-224.

FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002.

FRIGERIO, A. Cienciología: definiciones actuales de la religión desde las ciencias sociales. In: CIENTOLOGIA: teología y práctica de una religión contemporánea. Copenhague: New Era Publications International ApS, 1998. p. 193-213.

GARCÍA BOSSIO, M.; MONJEAU CASTRO, C. Entre las religiones y el Estado: el caso de las Expo Promo Salud en la provincia de Buenos Aires. *Salud Colectiva*, Lanús, v. 14, n. 2, p. 323-340, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1531>. Acceso: 26 mayo 2025.

GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1995.

GÜELMAN, M.; RAMÍREZ, R. Las cuatro "C": calle-carcel-cementerio o conversión. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 171-194, 2020. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rs/a/gDdTypCsqKnndjnXMxCHZ7F/?lang=es>. Acceso: 26 mayo 2025.

HERTZ, R. *La preeminencia de la mano derecha y otros ensayos*. Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 2020.

HUBBARD, R. *Dianética*. Los Angeles: Bridge Publications, 1987.

HUBBARD, R. *Scientology*. Los Angeles: Bridge Publications, 2007.

HUBBARD, R. *Rehabilitar una sociedad drogada*. Los Angeles: Bridge Publications, 2012.

HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 2022.

JONES, D.; CUNIAL, S. Más allá de los límites del Estado. Instituciones católicas y evangélicas de partidos del Gran Buenos Aires en la implementación de políticas públicas sobre drogas. *Desafíos*, Rosario, v. 29, n. 2, p. 85-123, 2016. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-40352017000200085. Acceso: 26 mayo 2025.

KENT, S. Narconon, Scientology, and the battle for legitimacy. *Marburg Journal of Religion*, [s. l.], v. 19, n. 1, 2017. Disponible en: <https://doi.org/10.17192/mjr.2017.19.6495>. Acceso: 26 mayo 2025.

KENT, S.; MANCA, T. A. A war over mental health professionalism: Scientology versus Psychiatry. *Mental Health, Religion & Culture*, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 1-23, 2012. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13674676.2012.737552>

LEWIS, J. R. (ed.). *Scientology*. New York: Oxford University Press, 2009. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331493.001.0001>. Acceso: 26 mayo 2025.

LÓPEZ ESCOBOZA, S. El tatuaje como paradoja identitaria en la rehabilitación y la reintegración. In: ODGERS-ORTIZ, O.; OLIVAS-HERNÁNDEZ, O. (coord.). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios?* Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2018. p. 239-285.

MALLIMACI, F.; GIMÉNEZ-BELIVEU, V.; ESQUIVEL, J.; IRRAZÁBAL, G. Sociedad y religión en movimiento: Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. Buenos Aires: CEIL-CONICET, 2019. Disponible en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>. Acceso: 26 mayo 2025.

O'NEILL, K. Home security: drug rehabilitation centres, the devil and domesticity in Guatemala City. *Journal of Latin American Studies*, [s. l.], v. 54, n. 2, p. 785-804, 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7839184>. Acceso: 26 mayo 2025.

ODGERS-ORTIZ, O.; CSORDAS, T.; BOJORQUEZ-CHAPELA L.; OLIVAS-HERNÁNDEZ, O. Embodiment and somatic modes of attention in the evangelical care model in drug rehabilitation centers (Tijuana, Mexico). *Social Compass*, Louvain, v. 68, n. 3, p. 430-446, 2020. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0037768620974272>. Acceso: 26 mayo 2025.

ODGERS-ORTIZ, O.; OLIVAS-HERNÁNDEZ, O. (coord.). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios?* Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2018.

PACHECO, É. T.; SILVA, S. R. da; RIBEIRO, R. G. Eu era do mundo: transformações do Auto-Conceito na Conversão Pentecostal. *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, v. 23, n. 1, p. 53-62, 2007. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722007000100007>. Acceso: 26 mayo 2025.

PALACIO RAMIREZ, J. El proceso ritual de las comunidades de alcohólicos anónimos del norte de México. *Nueva Antropología*, México D.F, v. 22, n. 70, p. 143-169, 2009. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362009000100007. Acceso: 26 mayo 2025.

RIBEIRO, F.; MINAYO, M. As Comunidades Terapêuticas religiosas na recuperação de dependentes de drogas: o caso de Manguinhos, RJ, Brasil. *Interface*, Botucatu, v. 19, n. 54, p. 515-526, 2015. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1801/180141076009.pdf>. Acceso: 26 mayo 2025.

RICOEUR, P. *El mal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

SÁNCHEZ, Z.; NAPPO, S. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 265-272, 2008. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/672/67240167011.pdf>. Acceso: 26 mayo 2025.

SMILE, D. Confrontando la inseguridad: estrategias de los evangélicos. *Espacio Abierto*, Caracas, v. 22, n. 2, p. 245-263, 2013. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/122/12226914004.pdf>. Acceso: 26 mayo 2025.

TEIXEIRA, C. A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponible en: https://espiritualidades.com.br/Artigos/T_autores/TEIXEIRA_Cesar_tit_Construcao_social_do_ex-bandido_sujeicao_criminal_e_pentecostalismo.pdf. Acceso: 26 mayo 2025.

TURNER, V. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.

VITAL DA CUNHA, C. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WEBER, M. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.

WILSON, B. Cienciología. Análisis y comparación de sus doctrinas y sistemas religiosos. In: CIENTOLOGIA: teología y práctica de una religión contemporánea. Copenhague: New Era Publications International ApS, 1998. p. 111-145.

Recebido: 14/12/2023 Aceito: 11/04/2025 | Received: 12/14/2023 Accepted: 4/11/2025



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Saberes indígenas e lutas territoriais: utopias e retomadas que inspiram vidas resistentes

Indigenous knowledge and territorial struggles: utopias
and resumption that inspire resilient lives

Gersem Luciano Baniwa¹

<https://orcid.org/0000-0002-5222-9339>

gmapolero@gmail.com

¹ Universidade de Brasília – Brasília, DF, Brasil

Resumo

O presente texto, proferido como conferência de abertura da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2024 na Universidade Federal de Minas Gerais, aborda a relevância dos saberes indígenas, das lutas territoriais e do protagonismo dos povos originários na construção de epistemologias plurais, insurgentes e resistentes. Reflete-se sobre a presença indígena no meio acadêmico e as contradições enfrentadas nesse espaço ainda hegemonicamente eurocêntrico e colonial. Destaca-se a urgência da valorização dos conhecimentos ancestrais como ciências válidas e potentes, ancoradas em práticas milenares de vivências e manejo do mundo natural e espiritual. A conferência denuncia as violências epistêmicas, territoriais e simbólicas impostas pela colonialidade e aponta caminhos para a construção de uma Universidade Indígena Intercultural e Pluriepistêmica, comprometida com a confluência de saberes e com uma antropologia aberta ao diálogo honesto, simétrico e afetivo.

Palavras-chave: saberes indígenas; epistemologias plurais; universidade indígena; perspectivas não coloniais.

Abstract

This text, presented as the opening keynote at the 34th Brazilian Meeting of Anthropology, held in 2024 at the Federal University of Minas Gerais, addresses the relevance of Indigenous knowledge, territorial struggles, and the protagonism of indigenous peoples in the construction of plural, insurgent, and resistant epistemologies. It reflects on the presence of Indigenous peoples within academia and the contradictions faced in a space that remains predominantly Eurocentric and colonial. The text highlights the urgent need to value ancestral knowledge as valid and powerful sciences, grounded in millennia-old practices of experimentation and stewardship of the natural and spiritual worlds. The keynote denounces epistemic, territorial, and symbolic violence imposed by coloniality and points to pathways for building an Intercultural and Pluriepistemic Indigenous University, committed to the convergence of knowledge systems and to an anthropology open to honest, symmetrical, and affective dialogue.

Keywords: Indigenous knowledge; plural epistemologies; Indigenous university; decolonial perspectives.

Boa tarde a todas as pessoas presentes.¹ Agradeço todo carinho, afeto e homenagem que acabo de receber dos parentes e parentas indígenas antropólogos. Um ritual potente que mexe bastante com minha emoção e com minha espiritualidade. Eu não sabia dessa linda manifestação e não estava preparado para viver esse momento de celebração coletiva que nos fortalece diante das adversidades da vida. Agora, fortalecido, aproveito para agradecer aos parentes e parentas indígenas antropólogos aqui presentes, que criativamente realizaram essa linda manifestação de solidariedade e resistência.

Quero também agradecer a diretoria da nossa Associação Brasileira de Antropologia (ABA) pelo convite para proferir a conferência de abertura desta 34ª RBA, que acabou não acontecendo no dia e na hora planejada, pelo prolongamento excessivo da seção de abertura oficial que antecederia a conferência. Parabens a atitude da diretoria da ABA e organizadores do evento, que me pediram desculpas pelo ocorrido e pelo esforço para encontrar este espaço e tempo para a conferência. Esclareço que a decisão de não realizar a conferência no dia e na hora inicialmente programada, por conta do avanço da hora noturna, foi exclusivamente minha, por limitação física pessoal.

Agradeço também ao professor João Pacheco de Oliveira, que está coordenando esta mesa de conferência. A sua presença e parceria é sempre muito importante. O professor João Pacheco é uma das nossas referências desde os estudos na graduação, além de ser uma pessoa querida e que dedica a vida aos estudos e defesa dos direitos dos povos indígenas, em especial aos direitos territoriais.

Em função do tempo, vou falar brevemente de três pontos. O primeiro trata da conquista histórica de consciência dos povos indígenas da importância de participação em espaços acadêmicos para garantir voz e possibilitar diálogo, como é o caso da participação de indígenas antropólogos nesta 34ª RBA e da conquista de direitos. A RBA é o maior evento da antropologia brasileira e nossa presença e participação física com nossas vozes, pinturas, cantos, danças, saberes, línguas e gritos de guerra, nos grupos de trabalho, nas mesas-redondas, nos simpósios, são resultados de longa batalha por nossas (re)existências, vidas e direitos.

1 Conferência proferida no âmbito da programação da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), realizada no período de 23 a 26 de julho de 2024, na Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Mesmo reconhecendo esses campos de conquista de direitos, nunca devemos esquecer que nós indígenas ainda vivemos fortemente marcados pela história de violência física, de negação de nossos direitos de fala, de pensar, de existência. Ainda somos muito marcados pela dor e trauma das tragédias de mais de cinco séculos de colonização e, assim, acontecimentos que ferem nossas dignidades e humanidades (re)abrem feridas psicológicas e espirituais traumáticas de difícil cura.

Não podemos esquecer dos horrores da violência colonial que produziu em nós, por um lado, o medo, o desencantamento, a dificuldade de acreditar, de confiar no mundo colonizador, por outro lado, é a mesma experiência traumática que nos encoraja, empodera e habilita à resistência, à luta e à vontade de continuarmos vivendo de acordo com nossas culturas, línguas, tradições e saberes. No processo colonial, talvez o medo seja o menos impactante, mas o desencantamento é muito mais profundo e de difícil superação.

Em segundo lugar, destaca-se o fantasma do desaparecimento ou da extinção de nossos povos que há três ou quatro décadas atrás ainda nos atormentava existencialmente. Nós passamos anos com alma entristecida pela dor da dúvida sobre o nosso futuro, porque os brancos proclamavam solenemente que os indígenas enfim estavam fadados e prestes a desaparecer, a serem extintos no Brasil.

Embora o furacão colonial de destruição de nossas culturas, tradições, línguas, saberes e valores tenha sido e continue sendo muito avassalador, mesmo assim muita coisa resistiu e sobreviveu até aos dias atuais. Mais de mil línguas indígenas foram destruídas e desapareceram. Em torno de 200 continuam sendo faladas, mas, de muitas dessas, são faladas algumas palavras ou vocábulos. Menos de 180 línguas indígenas são faladas no cotidiano por uma população ou por um povo. Mas as maiores perdas e impactos da colonização se deram e continuam se dando nas perdas territoriais. Perdemos mais de 85% de nossos territórios, que foram roubados e tirados de nós em base a muita violência física, psicológica e espiritual. Fomos expulsos e continuamos sendo expulsos dos nossos territórios. Atualmente só ocupamos 13% do território nacional, o que significa que os outros 87% nos foi tirado. E ainda assim, continuam querendo tirar e negar de nossos povos esses restantes 13%, exemplificado por meio da lei do Marco Temporal. Isso é uma violência cruel, e desumano. É uma violência que continua mantendo e aprofundando as feridas que nunca se fecharam. Por

isso a luta pelos nossos territórios ancestrais continua sendo a nossa principal pauta e agenda permanente.

A força da violência colonial foi e continua sendo tão grande e profunda que atingiu nossas estruturas socioculturais, enfraquecendo e confundindo nossas forças de (re)existência, nossa força ancestral. Como exemplo, cito dois, que demonstram esse enfraquecimento: o primeiro é o caso das incontáveis invasões e presenças sem precedentes de igrejas nos territórios e aldeias indígenas, com a permissão ou convivência das lideranças e das comunidades indígenas. Trata-se de centenas de igrejas de todos os tipos de credos e filiações ideológicas que passam a fazer parte do cotidiano e das dinâmicas das aldeias, perseguindo os anciãos sábios e xamãs e queimando casas tradicionais de rituais e rezas. E por que isso representa enfraquecimento? Porque essas igrejas entram com propósito de conversão, que significa fazer com que os índios deixem de ser índios para serem não indígenas. Porque por trás da ideia de conversão, da fé, da crença, está o projeto de fazer com que os índios abandonem suas crenças, tradições, religiosidades e espiritualidades para assumirem as crenças dos brancos, dos colonizadores. Como consequência nefasta disso vemos o crescente número de lideranças, comunidades, povos indígenas e organizações indígenas que começam a negociar seus territórios. Como assim, negociar e arrendar a mãe-terra, a natureza-mãe? Mesmo as comunidades que já têm suas terras reconhecidas e demarcadas começam a negociar suas terras, arrendando ou abrindo para implantação de pequenos, médios e grandes projetos privados e públicos. Isso é muito preocupante porque pela tradição é impensável negociar o território, porque se a mãe é terra, então ninguém negocia a mãe. Ninguém arrenda a mãe, ninguém aluga a mãe, ninguém vende a mãe. Isso mostra a fragilização cultural provocada pelos mais de cinco séculos de violenta colonização que ainda não acabou, mesmo diante de algumas conquistas históricas importantes, como são os casos do Ministério dos Povos Indígenas e da Bancada do Cocar no Congresso Nacional. Aproveito para cumprimentar e parabenizar toda a atuação da nossa querida parenta, deputada Célia Xakriabá aqui presente, e que está sempre presente em todas as frentes das lutas indígenas, como agora há pouco liderando a linda manifestação em defesa das lutas de indígenas antropólogos.

Na atualidade, mesmo com as conquistas da Funai, da Sesai, do MPI e de uma inédita diretoria de educação escolar indígena no Ministério da Educação

sob a direção de importantes lideranças indígenas, as violências que vitimam diariamente os povos indígenas continuam e se agravando ainda mais, como revela o recente relatório de violência do Conselho Indigenista Missionário (Cimi, 2024). O relatório de 2024 com dados de 2023 mostra que não houve redução de casos de assassinatos de indígenas no primeiro ano de governo do presidente Lula em seu terceiro mandato. Essa realidade nos impõem a necessidade de continuarmos avançando nas conquistas de espaços, mas, mais do que isso, na necessidade de reafirmação permanente da nossa disposição e determinação para continuar a luta na defesa dos nossos direitos, principalmente, a luta pelo direito ao território, como espaço e condição de existência e de vida.

O terceiro ponto de abordagem trata da entrada, acesso e presença de indígenas no mundo acadêmico, destacadamente no campo da antropologia, onde encontra-se um número expressivo e crescente de indígenas na pós-graduação, já tendo formado uma primeira geração de mais de uma dúzia de indígenas doutores. No que tange à relação ou ao lugar dos saberes indígenas no mundo acadêmico é importante destacar os saberes indígenas que são resultados de milhares de anos de produção, vivência e de experimentação, cujo laboratório é o mundo, a natureza, a humanidade e as experiências de vida ao longo do tempo. Isso é importante porque a ciência acadêmica diz que os saberes indígenas não podem ser ciências porque não seguem nenhuma metodologia de produção, de aplicação e de validação. Os métodos mais conhecidos e utilizados pela ciência acadêmica são os de observação, experimentação e laboratório, além de colegiados e comitês científicos. E como é que os saberes indígenas são produzidos, senão seguindo esses mesmos procedimentos, e com mais profundidade a exigências? Os conhecimentos indígenas levaram centenas ou milhares de anos de observações, experimentações e processos contínuos de validação ou de resolutividade coletiva, cujo maior e mais completo laboratório é a natureza, com toda sua riqueza, generosidade e grandeza. A natureza (cosmos) é a única fonte de conhecimento.

Os conhecimentos indígenas são reconhecidos e vividos pelos povos indígenas porque garantiram milhares de anos de vida altamente sustentáveis e desenvolvimento de sociedades social, política, econômica e tecnologicamente complexas e avançadas. Assim, as nossas ciências indígenas apresentam inquestionáveis saberes que apontam e garantem caminhos sustentáveis para o

nosso mundo globalmente em crise, principalmente diante de uma percepção de que a ciência acadêmica se encontra insuficiente para garantir e construir um caminho sustentável para o nosso planeta. Nossos saberes ancestrais sempre nos guiaram e continuam nos guiando por caminhos duradouros e sustentáveis, sem que em algum momento esses saberes tenham sido responsáveis por alguma crise do planeta ou por alguma instabilidade ecossistêmica ou socioecológica.

Mas, o que são os saberes indígenas? Saberes indígenas são conhecimentos teóricos e práticos com suas lógicas, racionalidades e modos próprios de produção, validação, disseminação e aplicação. São princípios, saberes, fazeres e valores que continuam garantindo a existência dos povos indígenas, com seus modos próprios de vida, de acordo com suas tradições, culturas e línguas. Orientados por esses saberes, os povos indígenas vivem intensa, abundante e dignamente. Os rituais e as cerimônias que podem durar dias ou semanas são momentos fortes de celebração da vida e da existência transbordante de sentido, de alegria e de felicidade.

Os sistemas de conhecimentos ou epistemologias indígenas podem ser caracterizados por meio de algumas dimensões ontológicas e epistêmicas. A primeira dimensão ontológica é a relação ou lugar da humanidade na natureza, fundamentada numa relação de interdependência, de complementariedade ou de solidariedade sistêmica e orgânica. Assim, o ser humano é parte integrante e por isso, (inter)dependente da natureza para sua existência e vida digna. Não há separação ontológica entre homem e natureza, ou cultura ou natureza. Não há saberes ou conhecimentos fora da natureza.

Por isso estranhamos o pensamento acadêmico que claramente fragmenta e separa a natureza para um lado e a humanidade para o outro, ou melhor, a humanidade para cima e a natureza para baixo, com consequências desastrosas para o planeta e dentro dela, a humanidade ou as humanidades. Em grande medida, o atual processo de destruição do nosso planeta deve-se a essa separação homem-natureza porque abriu caminho mental, ontológico e prático para que os seres humanos comessem a se sentir e agir como superiores, melhores e mais sábios do que a natureza para decidir por eles (humanos), pela natureza e pelo mundo cósmico. Sem a reunificação ontológica e espiritual da natureza cósmica fica muito difícil garantir alternativas de vida sustentáveis no mundo.

Ao contrário, os povos indígenas sentem-se e vivem como partes orgânicas da natureza e não como se estivessem fora dela, muito menos superiores a ela. Isso não significa que sejam reféns ou dominados pela natureza e seus componentes. Significa que interdependem dentro do sistema cósmico, onde todos dependem de todos, todos cuidam de todos.

A ideia de organicidade ontológica da natureza cósmica presente nos pensamentos indígenas nos leva a outro conceito importante percebido nas cosmologias indígenas que é o de incompletude ontológica da natureza. Trata-se de incompletude do mundo, da natureza e da vida. Diferentemente das premissas básicas do pensamento ocidental baseadas na visão de completude, de absoluto e de perfeição representadas nas ideias bíblicas de um paraíso ou Jardim do Éden e de um Deus como ser supremo, absoluto, todo-poderoso, eterno, perfeito.

Nos tempos modernos, na mesma perspectiva, vem a ciência acadêmica e reproduz a mesma lógica do Gênesis bíblico, só que dessa vez, no lugar de um ser divino, todo-poderoso e perfeito, agora é um ser humano, por meio de sua ciência racional, que se apresenta e se impõe como objetiva, universal e verdadeira (a única). A universidade se torna o único lugar de produção e disseminação do conhecimento verdadeiro, por meio dos chamados métodos científicos. A partir desse momento todos os outros saberes e conhecimentos produzidos por outros métodos e por outros sujeitos, culturas e povos passaram a ser negados ou inferiorizados.

A incompletude ontológica da natureza cósmica põe em questão as interpretações comuns acerca da filosofia do bem viver como indicativo de uma natureza harmônica e de uma vida humana regrada pela harmonia, o que pressuporia relações harmônicas entre os seres componentes da natureza, inclusive entre os humanos e não humanos. Lamento desapontá-los, mas, nunca conheci um mundo harmônico entre os mundos indígenas. As histórias de origem dos povos indígenas em geral indicam que o mundo surgiu de vazios ou escuridões que foram sendo povoados por forças e seres em permanentes tensões, conflitos e predações, que continuam até aos tempos atuais. Por isso, uma das tarefas primordiais dos xamãs é a permanente domesticação dos seres em disputas. Em minha tese de doutorado denomino isso como a necessidade de manejo do mundo (Luciano, 2013). Assim, o papel pedagógico do xamã é administrar e manejar as forças da natureza, para alcançar ou manter o necessário equilíbrio, como condição de vida (convivência) e existências (coexistências). Harmonia,

portanto, não é uma realidade natural, mas um ideal de realidade (Kopenawa; Albert, 2015).

O xamã fica atento o tempo inteiro porque a qualquer momento os espíritos podem atacá-lo e matá-lo. Mesmo quando dorme o xamã está em estado de alerta por meio do sonho, como uma forma de viver para se defender, combater e manejar. As doenças que ele cura (outra tarefa destacada do xamã) são resultados dos desequilíbrios, desajustes, disputas e tensões entre os seres espíritos da natureza cósmica. Curar doença, portanto, é manejar e equilibrar, dialogando e negociando com os espíritos em disputa.

A incompletude ontológica como parte constitutiva e natural do mundo exerce uma função existencial importante na vida dos povos indígenas, porque estabelece a necessidade dos seres, humanos e não humanos, cumprirem suas tarefas de respeito mútuo, de reciprocidade, de solidariedade, de manejo e de comunicação cósmica dialógica.

Os povos indígenas preservam a natureza porque estão ligados constitutivamente a ela. A relação existencial orgânica não se trata de uma opção dos povos indígenas, mas uma condição de vida e de existência. A garantia e sustentabilidade da vida requer equilíbrio, manejo, respeito e diálogo entre os seres. É nessa perspectiva que se pode compreender os processos de curas de doenças nos mundos indígenas. Curas de doenças são resultados de complexos processos de diálogo com os seres causadores. Para isso o xamã precisa ir aonde estiver o espírito causador da doença, seja no mundo subaquático, no mundo da floresta, no mundo das estrelas ou em outros mundos, para negociar a cura, por meio de uma comunicação apropriada e especializada entre as partes envolvidas, espíritos produtores da doença, do xamã mediador ou manejador e da pessoa que está sob ataque. Nessa relação não há um salvador, um curador, um árbitro ou um ser superior que unilateralmente julga e decide. O diálogo comunicativo em um mundo incompleto e imperfeito necessita estar balizado pelo respeito, pela solidariedade, pela complementariedade, pela reciprocidade, princípios que permeiam os pensamentos indígenas. Tais princípios existenciais são fundamentais em sociedades que não criaram crenças em seres superiores ou supremos a quem se pode creditar ou terceirizar soluções de problemas da vida. As curas de doenças e de outros males existentes no mundo devem ser resolvidas pelos próprios seres do mundo, por meio da solidariedade, da complementariedade, do respeito e do diálogo concertativo.

Somos nós natureza, humanos e não humanos, que devemos produzir a solução da cura e a solução dos problemas que nós criamos e enfrentamos por meio do diálogo intracósmico. Trata-se mais de um polidiálogo envolvendo humanos e não humanos. Para nós indígenas não é suficiente somente os humanos dialogarem e se entenderem se esse entendimento não for compartilhado e acordado com os demais sujeitos da natureza cósmica. Para evitar problemas climáticos é preciso diálogo com os espíritos dos trovões, dos raios, das chuvas, dos ventos, e assim por diante.

Entre os Baniwa, quando chove muito e as águas dos rios sobem a ponto de inundar casas e plantações, as crianças maiores, jovens e adultos aproveitam a proximidade e abundância de água para nadar pelos igapós porque desde cedo aprendem a lidar respeitosamente com a água, com o rio, com o igapó e com natureza. Aprendem desde cedo sobre a lógica do funcionamento da natureza, que precisa ser conhecido, respeitados, manejado e seguido.

Considerando a gravidade das mudanças climática em curso é necessário e urgente recomençar um processo de (re)educação da humanidade atual, criando disciplinas voltadas para essa (re)educação nas escolas e nas universidades, como alfabetização ambiental ou alfabetização ecológica. As crianças urbanas de hoje não sabem mais o que é chuva. Não sabem por que chove, muito menos de onde vem e para onde precisa ir (correr). Nós indígenas sabemos que a chuva é uma necessidade para a continuidade da vida humana e do planeta. Também sabemos que quando chove, a água precisa seguir seu caminho natural para voltar à sua origem, seja rio ou mar e, pelo caminho, vai regando as plantas, o solo e saciando a sede das pessoas, das plantas e dos animais.

Mas o homem moderno cerca o caminho da chuva com asfalto, muros, casas e edifícios de concreto, impedindo e bloqueando sua passagem. Com o caminho natural bloqueado e diante da necessidade de ir para algum lugar, é óbvio que a água sobe bem mais, invadindo e alagando o que encontra pela frente, casas, ruas e cidades. Assim, o problema não é o clima, a chuva ou a natureza, mas o homem, que ignorantemente e arrogantemente fica no meio do caminho da chuva, porque não conhece, não percebe e não acredita na organicidade, no respeito e na interdependência da natureza cósmica, da qual o ser humano é parte e interdependente.

Uma quarta dimensão constitutiva dos sistemas de conhecimentos indígenas é o predomínio da cosmopolítica ou, melhor dizendo, da política da natureza

no processo pedagógico e político no manejo do mundo. A ordem moral e política não é do ser humano e sim da natureza, na sua diversidade e pluralidade. Assim, um caçador dificilmente alcança bons resultados em sua caçada (caça produtiva) se antes não dialogar e negociar com os espíritos da caça e com os espíritos da floresta, numa relação de considerável simetria. Sem isso, o caçador pode não conseguir nem entrar na floresta, impedido por trovões, raios e tempestades que estão aí para lembrar da necessidade do diálogo respeitoso e recíproco. Esse é um exemplo de polidiálogo.

Segundo as ontologias indígenas, a natureza cósmica é um conjunto complexo e diverso de sujeitos, seres materiais, biológicos e espirituais, com consciências, vontades e agências próprias, mas interconectados e interdependentes, cosmicamente, ou seja, considerando a totalidade do mundo cósmico. É importante destacar a agencialidade de todos os seres existentes, humanos e não humanos, inclusive, os “objetos” ou “coisas” inanimados, como pedras, praias e objetos construídos como casa, roça, canoa, remo e outros.

A quinta dimensão dos saberes indígenas que compõem a incompletude ontológica está bem representada pelo conceito de confluência ontológica, cunhado pelo querido e saudoso Antônio Bispo (Dos Santos, 2023). Entendemos que confluência significa a possibilidade de convivência ou coexistência plural, diversa, dialogada, negociada e manejada reciprocamente ou complementarmente. Não significa, portanto, sobreposição nem paralelismo, nem mesmo entrecruzamento, bifurcação ou fusão de horizontes, que seriam próprios de ontologias baseadas em lógicas binárias, como é o caso das ontologias clássicas ocidentais.

A noção de confluência ajuda a entender nosso processo recente de colonização. A opressão colonial nos últimos cinco séculos produziu gradativamente afastamento parcial de nossas origens, de nossas ancestralidades. A Constituição Federal de 1988 significou um respiro e uma possibilidade de neutralizar ainda que parcialmente a ameaça do nosso desaparecimento, enquanto povos, étnica, cultural e linguisticamente diferenciados. Desde então, (re)começamos a reassumir nossas formas de vida e de existências próprias e a repensar e projetar o nosso futuro, a partir das nossas origens ancestrais. Os nossos saberes ancestrais são nossos guias e referências atemporais de vida e de existência. Os princípios, valores e saberes ancestrais não estão prescritos a um determinado período. Os saberes ancestrais independem do tempo vivido, antiguidade,

pré-modernidade, modernidade ou pós-modernidade, pois são princípios, valores, saberes e fazeres perenes que guiam nossos espíritos e sentidos de existência. Não importa se você está em uma sociedade tecnologicamente avançada do ponto de vista material ou se você está em uma simplicidade de vida numa floresta ou nas margens de um rio, o sentido da vida e de existência será o mesmo, a partir das referências ancestrais. Isso porque ancestralidade não é uma condição material de vida, mas uma condição espiritual e existencial de vida. Ancestralidade tem a ver com atitude afirmativa e coletiva diante de si mesmo, e por consequência da coletividade orgânica, sistêmica e de interdependência, diante da vida e do mundo. Ancestralidade não é uma construção histórica, sociológica, política ou econômica. É um estado de espírito existencial, portanto, da ordem de sentimento, de afeto, de pertencimento, de engajamento e de identidade cósmica. Se ancestralidade dá sentido à vida, é ela a credora de felicidade, equilíbrio e serenidade à vida, que como vimos, é repleta de tensões. Como princípio, ancestralidade não é propriamente um modo de vida, pois vive-se a ancestralidade em diferentes modos e contextos de vida.

Pessoalmente pude vivenciar a força da ancestralidade em minhas muitas andanças pelo mundo. Não importava se estava em grandes cidades da América do Norte ou do Sul, da Europa, da Ásia, da África ou do Brasil ou ainda nas centenas de comunidades indígenas do Alto Rio Negro, dentre elas, minhas comunidades de origem, Yaquirana, Carará-Poço, Cabeçudo, Máfori, Ilha do Açaí ou Ilha das Flores, havia sempre uma força e um sentido interior que me guiava e me servia como uma luz nos momentos de dúvidas, de incertezas e sensações de perdido no mundo.

É a nossa ancestralidade que nos faz significar e sentir a nossa relação, enquanto humanos, com a natureza, uma natureza dinâmica, viva, orgânica, sistêmica, pulsante, diversa e plural da qual a humanidade faz parte e é por ela sempre e generosamente acolhida e cuidada. É a natureza-mãe que acolhe, cuida, alimenta, educa. Se no mundo do branco a fonte e semeadura do conhecimento é a academia, para nós indígenas, a fonte de todo conhecimento é a natureza. Em sociedades indígenas, o acesso ao conhecimento exige permissão da natureza e se ela não permitir não haverá acesso e se forçar ou acessar de forma indevida poderá sofrer consequências sérias, até mesmo adoecer.

Essa relação ontológica e epistemológica com a natureza cósmica tem sido pilar da nossa resistência cultural e étnica ao longo da colonização. Se

hoje somos quase dois milhões de indígenas sobreviventes no Brasil, segundo dados do IBGE de 2022, é porque alguma coisa ou muita coisa de nós nunca foi colonizada. Isso significa que boa parte dos nossos saberes e da nossa existência, felizmente, nunca foi atingida pela colonização. Nós estamos aqui como indígenas, com nossos saberes, línguas e tradições graças à resistência e continuidade de nossos saberes que não foram colonizados conclusivamente pela ciência e política colonial moderna, nem mesmo pelos atuais indígenas etnólogos.

Nesse sentido, importa destacar os saberes especializados próprios dos xamãs que são repassados exclusivamente para herdeiros escolhidos rigorosamente e pessoalmente. Tais saberes especializados estão ameaçados na atualidade pela dificuldade de encontrar pessoas aptas para receber e dar continuidade a esses saberes. Isso acontece porque a nova geração de jovens não apresenta mais habilidades e perfis específicos para receberem e manejarem tais saberes e fazeres, tão importantes, potentes, mas também perigosos. Por outro lado, é importante entender que o que nos faz indígenas são as nossas ancestralidades, essa parcela substantiva de nós que não foi colonizada, a nossa parte existencial não colonial. Defendo a ideia de que nós devemos valorizar e promover mais as nossas dimensões não colonizadas e não apenas apostar nas tentativas de descolonização que em geral e na prática são muito mais difíceis. Em mais de 30 ou 40 anos que acompanhamos e participamos das discussões de possibilidades de descolonização ou decolonialidade, não conheço alguém que efetivamente tenha se descolonizado, de verdade e na prática, nos seus modos de pensar e viver. E ao tentarmos nos descolonizar ou decolonizar deixamos de promover, cuidar, fortalecer e viver o que não foi colonizado em nós. Penso que promover e viver intensamente o que não foi colonizado em nós é a forma mais potente de não ser colonizado, ou seja, evitando que o que (ainda) não está colonizado seja dominado, destruído e colonizado. Lembro mais uma vez que muitos de nossos saberes, fazeres, tradições e modos de vida resistiram e foram preservados até os dias atuais. Chamamos atenção para nós pesquisadores “pós-coloniais” que muitas vezes ficamos seduzidos pelas promessas conceituais de descolonização ou de decolonialidade como novas crenças ou soluções mágicas ou milagrosas, mas pouco objetivas, resolutivas, efetivas e afetivas.

Se não temos um método eficaz e eficiente de descolonização, temos processos e espaços muito concretos de práticas culturais e modos de vida não

coloniais. Nos últimos 13 anos morei em Manaus (metrópole com mais de 2 milhões de habitantes) atuando como docente na Universidade Federal do Amazonas e coordenando o Fórum de Educação Escolar Indígena do Estado (Foreeia), e sempre me impressionou e me orgulhou ver a força e a vitalidade das tradições, das culturas e das línguas indígenas praticadas cotidianamente pelos mais 70 mil indígenas residentes naquela cidade. As práticas culturais não eram para fins turísticos, como em geral se costuma equivocadamente interpretar, mas como orgulho identitário e existencial. Crianças, adolescentes, jovens e adultos que todo dia pintavam seus copos, falavam com orgulho suas línguas indígenas, cantavam e tocavam músicas tradicionais e dançavam aos ritmos ancestrais antes de irem para a escola, para o trabalho ou mesmo para ficar em casa ou visitar parentes. Tudo isso é vida não colonizada.

Em meio a tudo isso, o que esperamos da ciência acadêmica e especificamente da antropologia?

Vamos concluir esta conferência nos desafiando a pensar sobre isso, nós antropólogos, indígenas e não indígenas. Em primeiro lugar, perguntamos se no campo da ciência acadêmica e mais especificamente no campo da antropologia hoje está garantido espaço e voz para os nossos conhecimentos indígenas e para os sujeitos desses conhecimentos. Qual é o lugar dos nossos saberes na antropologia, hoje? Não vemos alguma tomada de decisão clara sobre isso, enquanto instituição disciplinar. Quanto tempo reivindicamos isso? Há uma década cobramos isso da ABA, enquanto filiados, por uma declaração de compromissos, nos moldes da Declaração de Barbados, com a diferença que, dessa vez, com a nossa presença, participação e protagonismo. É verdade que a ABA e a comunidade antropológica brasileira têm sido e continuam sendo parcerias fundamentais na luta e defesa dos direitos indígenas, mas ainda de forma muito tutelar, de “brancos para índios”. Além disso, não vemos empenho na promoção e defesa dos saberes indígenas na sociedade, na academia ou mesmo no mundo antropológico. Ainda ouço com tristeza colegas antropólogos falando abertamente que essa história de epistemologias indígenas é uma bobagem. Bobagem é excluir indígenas em favor da meritocracia das notas de excelências. Excelência de que e para quê, ou para quem? Excelência que pouco ou nada ajuda nas soluções dos problemas da sociedade e do mundo, nem mesmo dos povos indígenas que continuam vítimas de racismo, genocídio, etnocídio, glotocídio, epistemicídio.

Muitos de nós indígenas estamos fisicamente nos cursos ou departamentos de antropologia. Mas onde ficam os nossos conhecimentos? Onde ficam as nossas lógicas de pensamento, nossas línguas e nossos modos de produzir, divulgar e aplicar conhecimentos? Porque na antropologia, como em outras disciplinas, somos obrigados a seguir a lógica do pensamento do branco, como escrever no formato e modelo-padrão, estudar ocidentais europeus (neoeuropeus) ou norte-americanos e suportar dolorosamente os equívocos racistas que escreveram e continuam escrevendo sobre nós?

Não temos incentivos, apoios ou liberdade para aplicar em nossas produções acadêmicas nossas oralidades, nossos modos próprios de pesquisar e produzir conhecimento, porque estamos o tempo todo ocupados e envolvidos com as regras burocráticas da academia eurocêntrica, antropocêntrica, produtivista, individualista, meritocrata, capitalista, racionalista e colonialista que nos sufocam. Não podemos lançar mão dos nossos autores tradicionais porque temos que citar autores reconhecidos e renomados do mundo acadêmico eurocêntrico. Trata-se de uma série de enquadramentos que nos tornam indígenas antropólogos, mas seguindo a lógica da antropologia ocidental colonial, mesmo quando abordamos nossos conhecimentos indígenas, mas capturados e presos nas armadilhas metodológicas da ciência ocidental colonialista.

Entendemos que certas iniciativas simples (para não assustar) poderiam ser tomadas e implementadas com potenciais para abrir novas possibilidades de diálogos e interações mais robustas, produtivas, simétricas e assertivas, que em outros campos disciplinares já vêm sendo ensaiadas. Cito como exemplo as iniciativas da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) com a criação da SBPC Afro e Indígena. Em 2023, pesquisadores indígenas e não indígenas que atuam no campo da educação escolar indígena conseguiram criar um Grupo de Estudo Educação e Povos Indígenas no âmbito da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped). São iniciativas importantes no âmbito das institucionalidades acadêmicas que propiciam avanços nos exercícios do almejado diálogo intercultural e intercientífico. Por que a ABA não cria algo parecido no âmbito das RBAs, para início de conversa honesta e de outras inovações? Em nossa opinião a ABA e as RBAs em suas estruturas institucionais e organizacionais não podem continuar hegemonicamente brancas e eurocentradas. Nesta 34ª RBA, tivemos uma mesa de abertura composta por sete pessoas, com uma negra e nenhum indígena, mesmo considerando que o tema do evento

focava na diversidade e com a presença na plateia de uma ilustre indígena antropóloga e deputada federal, Célia Xacriabá, que, ao ingressar no ambiente, foi ovacionada pela plateia; mesmo assim, não foi chamada para compor a egrégia mesa. Desrespeitoso? Deselegante? Foi na ausência histórica de espaço para as antropologias indígenas e seus sujeitos nas estruturas tradicionais da antropologia brasileira que os indígenas antropólogos criaram em 2020 a Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (Abia), na tentativa de abrir espaços para o diálogo e para o protagonismo, mas ao que tudo indica, até este momento, isso não alterou a hegemonia clássica da disciplina e suas estruturas.

É também na esteira dessa dificuldade de encontrar espaços e ecoar vozes dos saberes indígenas com suas lógicas e sujeitos nas universidades é que passamos a defender a importância e a necessidade de construção de uma Universidade Indígena Intercultural e Pluriepistêmica no Brasil, depois de duas décadas de ações afirmativas e cotas acadêmicas que possibilitaram acesso significativo de indígenas ao ensino superior, estimado atualmente em mais de 100 mil indígenas, entre matriculados e egressos, mas sem muito progresso no acolhimento valorativo e respeitoso aos saberes, culturas e modos de vida dos cotistas indígenas. Estudos recentes revelam práticas racistas comuns e graves em salas de aula e fora dela de alunos, docentes e técnicos, vitimando estudantes indígenas nas universidades públicas (Luna, 2021).

Como já mencionamos, a universidade nos acolheu fisicamente, mas não em termos cognitivos de nossos pensamentos, saberes, fazeres e modos de vida. A Universidade Indígena poderá ser uma sementeira, promotora e cuidadora dos saberes indígenas e todos os outros saberes do mundo. Sementeira não é acervo, não é biblioteca, mas um laboratório vivo e dinâmico de produção de conhecimento e de experiências diversas de modos de vida e de existências.

Nessas décadas de cotas e ações afirmativas percebemos mudanças muito periféricas, parciais e pontuais nas estruturas universitárias para nos acolher integralmente com nossas culturas, tradições, línguas, saberes, ontologias, epistemologias, espiritualidades. Afinal de contas, quais currículos de antropologia que se adaptaram para acolher nossos saberes? Quais departamentos de antropologia que lutam para instalar cotas para indígenas em concursos públicos para docentes? Porque sem docentes indígenas nos quadros docentes dos departamentos, não é possível o exercício efetivo de diálogo intercultural, intercientífico, simétrico, honesto.

A antropologia precisa e já tardiamente atualizar seus currículos para acolher os saberes indígenas com suas lógicas de produção e de transmissão. Outras áreas disciplinares, como a educação, vêm se esforçando para inovar seus métodos com produções mais colaborativas, coletivas e de coautoria. A antropologia, que historicamente sempre esteve mais próxima dos povos indígenas, curiosamente, parece apresentar maiores dificuldades e resistências para lidar com os novos tempos em que os indígenas reivindicam espaço, voz e protagonismo no campo da disciplina.

Diante dessa incapacidade da universidade tradicional colonial de acolher nossos saberes e fazeres estamos acreditando na Universidade Indígena como um lugar para os nossos conhecimentos interagindo com outros conhecimentos do mundo. A Universidade Indígena não deverá ser uma universidade apenas dos conhecimentos indígenas para não repetir a monoculturalidade ou monopistemicidade da universidade colonial que tanto criticamos. A Universidade Indígena precisará fazer o que a universidade tradicional não fez por falta de vontade e decisão política e por uma visão e cultura profundamente etnocêntrica e eurocêntrica, porque os antropólogos, os historiadores, os arqueólogos dentre outros, conhecem e reconhecem os nossos conhecimentos, escrevem e publicam sobre eles, mas não aceitam mexer nas estruturas da universidade para melhor acolhê-los, promovê-los e valorizá-los.

Nos últimos anos, alimentamos nossas esperanças com o surgimento das ideias de interculturalidade, mas o mundo colonial rapidamente neutralizou suas possibilidades e potencialidade, limitando seu sentido prático e teórico a manifestações exteriores como dança, música, pintura corporal e outras performances e atividades culturais, blindando o conceito da crítica política e epistêmica. A força contagiosa do pensamento colonial é tão grande que desgasta e esvazia ou desvia os sentidos e significados de conceitos aparentemente inovadores.

Diante disso vão sendo criados outros conceitos e categorias na corrida para fugir das armadilhas do pensamento colonial. Para além da ideia de interculturalidade que não consegue mais dar conta das nossas realidades e perspectivas históricas, ontológicas e epistemológicas começamos a trabalhar com os conceitos de pluriepistemicidades (pluralismo epistêmico), interepistemicidades (diálogos epistêmicos, diálogos entre diferentes epistemologias) e intercientificidade (diálogo entre ciências, diálogos entre diferentes ciências). Tudo isso

para fugir das perspectivas da colonização, da colonialidade, do colonialismo, do imperialismo, do capitalismo. Esses novos conceitos nos animam a pensar a grande diversidade epistêmica de nossos povos e do nosso planeta. Nesse sentido, a Universidade Indígena precisará garantir no seu estatuto espaço para toda essa diversidade de culturas, modos de pensar, viver e existir, tudo isso que as estruturas das universidades atuais, por meio de seus ultrapassados colegiados superiores e disciplinares, não admitem ser incorporado às matrizes curriculares das disciplinas, por vaidade, arrogância e etnocentrismo, usando da autonomia universitária, por meio dos colegiados, para impor medidas punitivas medievais dos fantasmas de “vigilância epistemológica”, “meritocracia” e “excelência”. A universidade pública e seus colegiados deveriam lançar mão de sua autonomia técnica, metodológica e epistêmica para impulsionar inovações e não ao contrário, para impedir mudanças, avanços, transformações e revoluções requeridas pela sociedade a quem servem.

Vigilância epistemológica para vigiar e proteger qual epistemologia? A epistemologia colonial eurocentrada? Será para que a epistemologia colonial eurocentrada não sofra nenhuma ameaça ou ruptura em sua hegemonia? Precisamos levar muito a sério essas armadilhas epistemológicas se queremos um mundo menos racista, e menos desigual, e uma ciência menos epistemicida e mais plural e diversa. Nossa esperança é que algum dia próximo, a antropologia brasileira abrace de verdade nossas causas políticas e saberes, com honestidade. As raras tentativas de diálogo entre nós, indígenas antropólogos e antropólogos não indígenas têm sido pouco produtivas, porque não têm sido plenamente honestas. Em geral, fingimos que dialogamos, mas mantendo nossas posições e crenças. Nos dizem “ah, gostamos dos indígenas, abrimos espaços para eles, que são nossos parceiros e agora não são mais nossos objetos”. Os espaços físicos e administrativos que acessamos por meio de cotas e ações afirmativas são direitos conquistados por meio de intensas e longas lutas, portanto, não são favores ou esmolas a contragosto. Às vezes sentimos que somos enquadrados e aprisionados à estrutura sistêmica colonialista da universidade como castigo por nossas ousadias em busca de nossos direitos.

Reafirmamos a importância da atitude de honestidade nos diálogos. Sabemos que muitos fazem pesquisa nas aldeias e sabem que quando você chega na aldeia, na casa de um indígena, ele abre as portas de sua casa para você e com ela toda aldeia. Não é assim que somos recebidos na universidade. Não sentimos

que somos bem recebidos e acolhidos. Parece que o que é recebido é somente o nosso número de CPF. Nossos rostos, nossas línguas, nossos saberes, nossas culturas e tradições e nossos modos de ser e de viver não interessam e não são acolhidos porque são incômodos. A acolhida tem que ser por inteiro, respeitosa, generosa, solidária, como acolhemos em nossas aldeias e casas. Isso é premissa para um diálogo construtivo, produtivo, simétrico e honesto.

Quando um pesquisador branco é recebido em uma comunidade indígena no Alto Rio Negro, a principal preocupação dessa família anfitriã é com a alimentação desse visitante, em respeito à sua cultura alimentar. A família ou mesmo a comunidade se esforça para conseguir algum alimento da cultura do branco, tais como: arroz, feijão, macarrão, café, leite e outros itens, isso, além de, naturalmente, poder se alimentar da comida tradicional da comunidade. Não é o que acontece nas universidades quando recebem os estudantes indígenas. Os restaurantes universitários não apresentam nenhum interesse ou sensibilidade para incluir em seus cardápios diários alguns elementos das culinárias indígenas, ao lado de comidas mineira, árabe, chinesa, vegetariana; ou pelo menos disponibilizar algum espaço na cozinha para que os estudantes indígenas pudessem fazer suas comidas. Ninguém pergunta ou se interessa se os estudantes indígenas gostam de estrogonofe de frango ou se essa comida vai lhes fazer bem ou mal. Nega-se ou ignora-se que jovens estudantes mulheres indígenas, em seus tempos de menstruação ou de pré-parto ou pós-parto, devem seguir dieta restrita evitando uma série de tipos de comida (peixes, aves, animais, frutas, frias, quentes, com sal, sem sal, etc.), sob pena de sérias complicações físicas, psíquicas e espirituais para o resto de suas vidas.

Essas questões de comida não são triviais na vida das pessoas indígenas e não deveriam ser para o mundo da universidade que recebe estudantes indígenas, porque isso está diretamente conectado com os sistemas culturais, com as cosmovisões, com as ontologias e epistemologias dos povos indígenas. Tucupi, saúva, japurá, curadá, beijú compondo a comida baniwa não é apenas pelo sabor e gosto, é também e principalmente pela dimensão ontológica que esses alimentos (corporais e espirituais) representam para a saúde e existência baniwa.

A opção por comida e tipo de comida é resultado de longo processo de produção de conhecimento, portanto, de ciências. Isso mostra que a ciência acadêmica não é única e nem suficiente. A ciência acadêmica não pode encerrar em si mesma porque existem tantas outras ciências pelo mundo. Se ela não é única e

nem suficiente, deveria ter a dignidade e a humildade de reconhecer seus limites e construir capacidades para somar, se complementar, se potencializar com as outras ciências.

As ciências indígenas, enquanto racionalidades sistêmicas, em geral, não trabalham com a matemática da divisão e da subtração, mas com adição e multiplicação. Como já vimos, a noção de incompletude ontológica presente nos sistemas de conhecimentos indígenas indica a necessidade de complementariedade, reciprocidade e solidariedade, sempre na direção de somar, acrescentar, ampliar, aperfeiçoar, contribuir, partilhar e distribuir.

É nesse sentido que nossos povos indígenas vêm contribuindo com a formação e consolidação da sociedade brasileira, desde o início da colonização. As culturas, tradições, línguas, culinárias e tantos outros saberes e fazeres que estão presentes na cultura nacional, na vida cotidiana do povo brasileiro. Temos contribuído historicamente com nossas ciências e conhecimentos sobre a biodiversidade para o desenvolvimento da ciência e tecnologia no Brasil e no mundo. Basta conferir nas bibliotecas das instituições científicas exemplares de obras escritas sobre as culturas e conhecimentos indígenas. Mas o Brasil e a ciência colonialistas nunca reconheceram essas contribuições e capacidades civilizatórias dos povos indígenas.

Se alguém assume a responsabilidade histórica da necessidade de superar a cultura política e epistêmica da colonização, que ainda ronda nossos corredores, gabinetes e salas universitárias, é hora de começar a construir processos efetivos de descolonização de nossas mentes e práticas de vida, começando pelo que chamamos de limpeza conceitual de nossas categorias de linguagem que sustentam e dão continuidade às teorias e práticas coloniais, conscientes ou não. Uma parcela minoritária e até bem-intencionada de estudiosos do mundo acadêmico tem procurado nos últimos anos produzir novos conceitos denominados pós-coloniais, decoloniais ou mesmo contracoloniais, com razoável sucesso. No entanto, alguns desses conceitos aparentemente em favor dos saberes outros, tradicionais, indígenas, acabaram também desqualificando, inferiorizando e, de novo, colonizando. Provocativamente, cito as noções muito comuns nas últimas décadas de conceitos precedidos de etno, etnohistória, etnoantropologia, etnobiologia, etnobotânica, etnomatemática, etnoastronomia e assim por diante. No início, entendemos que por fim fosse uma forma de reconhecimento e valorização dos conhecimentos outros, de outros povos, de culturas (em parte,

entendemos que sim). Mas, aprofundando um pouco mais a reflexão sobre isso, percebemos que esses termos ainda indicam ou representam o sistema de pensamento colonial hegemônico, na medida em que *etno* indica uma identidade e um sujeito particular e específico do conhecimento. Ou seja, os termos indicam que existe um nível de conhecimento aétnico, que seriam os conhecimentos ocidentais, esses, universais, superiores e verdadeiros, enquanto os outros conhecimentos não ocidentais, os étnicos, seriam relegados a outro nível inferior e local, identificados por seus sujeitos locais e específicos. Assim, etnohistória significaria história particular de uma etnia (válida somente para essa etnia), enquanto história seria a História, essa universal e hegemônica, e, portanto, válida para todo mundo, aquela produzida e narrada pelos europeus, por meio da ciência histórica. Assim, voltamos a noções e conceitos desqualificadores e ainda discriminatórios e com isso uma ciência ainda profundamente historicizada, racista e epistemicida. Por que não nivelamos ou equivalamos simétrica e horizontalmente os conceitos? Por que, no lugar de etno, não identificamos os sujeitos como: história europeia, história baniwa, matemática europeia, matemática baniwa e, assim por diante?

Encerro a minha fala agradecendo pela paciência em me ouvir, mas sobretudo pelo afeto e carinho que tenho recebido de parentes e colegas indígenas e não indígenas. Agradeço imensamente ao professor João Pacheco de Oliveira pela coordenação paciente e generosa desta conferência. Por fim, convidamos a todos(as) a prosseguirmos na construção de uma ciência plural e de uma universidade que acolha essa diversidade cultural e epistêmica e uma antropologia aberta para o diálogo respeitoso e honesto, de verdade.

Referências

CIMI. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2023*. Brasília: Cimi, 2024.

DOS SANTOS, A. B. *A terra dá a terra quer*. São Paulo: Ubu: Piseagrama, 2023.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUCIANO, G. J. dos S. *Educação para manejo do mundo: entre a escol ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Laced, 2013.

LUNA, W. F. *Indígenas na Escola Médica no Brasil: experiências e trajetórias nas universidades federais*. 2021. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Faculdade de Medicina, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2021.

Recebido: 09/02/2025 Aceito: 03/06/2025 | Received: 2/9/2025 Accepted: 6/3/2025



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

In memoriam: Cauê Fraga Machado (1984-2025)

In memoriam: Cauê Fraga Machado (1984-2025)

Sergio Baptista da Silva¹

<https://orcid.org/0000-0001-9961-1845>

sergiobaptistadasilva@gmail.com

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil



Cauê Fraga Machado. Foto: Newton Alves Machado.

É com grande pesar que comunicamos o falecimento prematuro do antropólogo Cauê Fraga Machado, ocorrido no dia 14 de abril de 2025. Nosso colega Cauê compartilhou inúmeros espaços institucionais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde cursou sua graduação em Ciências Sociais nos anos de 2004 a 2009.

Nessa época, foi monitor, bolsista de iniciação científica e participou de diversas atividades extensionistas junto à Comunidade Quilombola de Casca, Mostardas (RS). Também nesse período, realizou estágios no Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas (Nucime), da Procuradoria da República no Rio Grande do Sul; no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama); e no Centro pelo Direito à Moradia Contra Despejos (Cohre).

A partir de 2019, após períodos de formação no mestrado e no doutorado em Antropologia no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Machado, 2013, 2018), retorna à casa, tendo sido, até sua morte, pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). Na graduação, atuou em disciplinas de Pesquisa; Corpo, Raça e Racismo; e Antropologia da Alimentação. Na pós-graduação, em disciplinas sobre Antropologia da Alimentação, Antropologia do Corpo e da Saúde e Antropologia das Emoções.

Cauê integrava diversos núcleos vinculados ao PPGAS e à UFRGS, cujas temáticas abrangem relações raciais, política, etnia, corpo e saúde, emoções, morte, religião, ações afirmativas na pós-graduação e alimentação, o que nos revela suas áreas de interesse, de atuação e de pesquisa.

Igualmente, tinha um extenso trabalho etnográfico sobre e junto ao batuque no Rio Grande do Sul.

Cauê vinha participando de diversos projetos de pesquisas, dos quais citamos alguns: junto à Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba (UNIQ), no Peru; no âmbito da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Da mesma forma, estava engajado e comprometido com inúmeros projetos de extensão na UFRGS, em desenvolvimento com associações comunitárias quilombolas do Rio Grande do Sul, com o Ministério Público Federal, com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e com o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos (Iacoreq).

Nesse contexto, Cauê participou e vinha atuando em relatórios técnicos de identificações e delimitações com o objetivo de encaminhar regularizações de territórios quilombolas.

Idealizador deste número sobre territorialidades negras e indígenas da nossa revista *Horizontes Antropológicos*, foi um de seus organizadores.

De personalidade agregadora, afetiva e amorosa, ele colheu inúmeras amizades tanto nos espaços privados de sua vida como naqueles acadêmicos e religiosos nos quais compartilhou sua curta e intensa existência.

Daí certamente as inúmeras homenagens de colegas, amigos e familiares, que vem recebendo desde seu falecimento.

No seu ritual fúnebre, foi reconhecido como babalorixá.

Saravá babá Cauê!

Referências

MACHADO, C. F. *Desfazer laços e obrigações: sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

MACHADO, C. F. *Ecos de um quilombo: estética da re-existência na Serra do Evaristo/CE*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Instruções às(aos) autoras(es)

Horizontes Antropológicos é um periódico comprometido com as boas práticas e a ética na gestão dos manuscritos, expressas nas orientações abaixo:

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos originais/inéditos sob a forma de artigos e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

1.1 – As(Os) autoras(es) que tiverem seus trabalhos publicados devem **observar o intervalo de 18 meses, a contar da data da publicação, antes de realizarem a submissão de um novo artigo.**

2 – O número máximo de autoras(es) por artigo é quatro. Aceitamos a **submissão de somente um trabalho por autor(a) para cada chamada de artigos.**

2.1 – A submissão de trabalhos deve ser realizada na plataforma SEER (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) e as(os) autoras(es) devem obrigatoriamente informar os seguintes dados: nome, ORCID, email, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as(os) autoras(es) devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento. Não aceitamos a duplicação de publicação ou tradução de artigo já publicado em outro periódico ou como capítulo de livro.

2.2 – Caso haja interesse das(os) autoras(es), os artigos podem ser disponibilizados previamente na modalidade **preprint** em <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. Para isso, é necessário o aceite das exigências de conformidade com a Ciência Aberta (**solicite o formulário pelo email** horizontes@ufrgs.br). Neste formulário, as(os) autoras(es) informam: (a) se o manuscrito é um preprint e, em caso positivo, sua localização; (b) se dados, códigos de programas e outros materiais subjacentes ao texto do manuscrito estão devidamente

citados e referenciados; e (c) se aceitam **opções de abertura no processo de avaliação pelos pares**.

2.3 – Como expressão de transparência e reconhecimento das diferentes contribuições de pesquisadores à pesquisa comunicada, o texto final, no caso de aprovação para publicação, deve informar ao final, de modo preciso, as contribuições específicas de cada autor(a). As(Os) autoras(es) também devem especificar formalmente se há ou não possíveis conflitos de interesse na realização e comunicação de suas pesquisas.

2.4 – Os artigos devem ter um título que represente de forma objetiva seu conteúdo, ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas. Caso se trate de artigo sobre pesquisa empírica, o texto pode chegar a 11 mil palavras e deve apresentar a metodologia empregada: como as observações foram coletadas; de onde e como as observações foram extraídas, quais documentos e arquivos foram consultados, em que local e data; quais perguntas de quais surveys foram analisadas; em que contexto, local e data/período foi realizado o trabalho de campo; quantas pessoas foram entrevistadas; qual roteiro foi utilizado; qual técnica de observação foi empregada, etc. Deve ainda explicitar como as observações foram analisadas, quais foram os métodos e técnicas utilizadas na produção de cada gráfico, tabela, figura, descrição e interpretações defendidas.

2.5 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, bem como de uma versão em inglês do resumo (abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (keywords) e versão em inglês do título. No caso de originais em inglês, essas informações devem, também, trazer a versão em português.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT, NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. *In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados online, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte tipográfica; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) **itálico**: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) **aspas duplas**: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) **negrito** e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

5 – As imagens (fotos, ilustrações, etc.) precisam estar liberadas para reprodução e publicação, qualquer que seja a sua origem: disponíveis online, extraídas de material com referência bibliográfica, pertencentes a acervo, etc.

Para cada imagem a ser publicada no artigo é necessário informar em qual tipo de licença de reprodução ela se encaixa e fornecer os dados complementares, por exemplo:

5.1 – se de autoria própria, atestar por escrito essa origem e que a sua reprodução não fere os direitos de outrem, como, por exemplo, o direito de imagem de pessoas fotografadas;

5.2 – se de domínio público, indicar origem confiável dessa informação e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem; notar que variam as regulações nacionais a esse respeito, e é preciso conferi-las: o prazo para a entrada em domínio público muda de país a país, e em alguns permanece a necessidade de autorização mesmo depois de isso ocorrer, a partir do entendimento de que a liberação da obra não se estende automaticamente à imagem que a registra ou ao responsável pela sua guarda;

5.3 – se liberada de antemão na fonte, indicar onde consta essa informação e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem;

5.4 – se licenciada Creative Commons, indicar sob qual modalidade específica dessa licença (tipo e versão) e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem;

5.5 – se imagem com copyright, fornecer por escrito a autorização do detentor de direitos autorais e informar também as suas exigências quanto ao crédito que deve acompanhar a imagem; ao fazer o pedido de autorização, é fundamental informar que o artigo será publicado sob uma licença Creative Commons de tipo CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR), pois esse dado certamente determinará a decisão do detentor de direitos autorais sobre a autorização e seus termos e condições.

Na autorização é necessário constar:

- a) o nome da(s) autora(s) ou autor(es) do artigo;
- b) que se destina a publicação em *Horizontes Antropológicos*;
- c) a descrição da imagem que está sendo autorizada, de modo que seja possível identificá-la;

5.6 – todo levantamento de informações sobre a imagem e obtenção de autorização é de responsabilidade da(s) autora(s) ou autor(es), que deve(m) enviar à revista esse material organizado, com dados completos e de fácil checagem; imagens com informações imprecisas ou incompletas não serão publicadas.

6 – A publicação dos artigos será decidida pelas(os) editoras(es) da revista e organizadoras(es) do número temático, levando em consideração pareceres de consultoras(es) externas(os).

7 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivas(os) organizadoras(es) na contracapa de seus números, em seu website (<https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos>), em redes sociais, em blogs especializados e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY 4.0. A autora ou o autor é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista.

Os artigos, depois de examinados pelas(os) editoras(es), são avaliados por consultoras(es) da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras e com comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelas(os) editoras(es) como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar as sugestões das(os) pareceristas na versão final.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Instructions to authors

Horizontes Antropológicos is committed to good practices and ethics in the management of manuscripts, expressed in the guidelines below:

1 – *Horizontes Antropológicos* publishes original/unpublished works in the form of articles and interviews in Portuguese, Spanish, French or English.

1.1 – Authors who have their work published must observe the **interval of 18 months, from the date of publication, before submitting a new article**.

2 – The maximum number of authors per article is four. **For each call for papers, we accept the submission of only one work per author.**

2.1 – The submission of papers must be held in the SEER platform (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) and the authors must inform the following data: name, email, ORCID registration number and institutional affiliation (with City, State and Country). To ensure the integrity of the blind peer review, the authors must exclude any identification of authorship in the texts, including references and footnotes. In Microsoft Office and PDF (Adobe Acrobat) files, the authorship ID must be removed from the document properties. We do not accept duplication of publication or translation of articles already published in another journal or as a book chapter.

2.2 – If there is interest from the authors, the articles can be previously made available in the **preprint** mode at <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. For this, it is necessary to accept the requirements for compliance with Open Science (and **request the form by email** horizontes@ufrgs.br). In this form, the authors inform: (a) if the manuscript is a preprint and, if so, its location; (b) whether data, program codes and other materials underlying the text of the manuscript are properly cited and referenced; and (c) if **openness options are accepted in the peer review process**.

2.3 – As an expression of transparency and recognition of the different contributions to the research, the final text, in the case of approval for publication, must inform at the end, in a precise manner, the specific contributions of each author. The authors should also formally specify potential conflicts of interest in their research.

2.4 – Articles must have a title that objectively represents their content, also be written in double space and have up to 10,000 words, including references and notes. In the case of empirical research, the text can reach 11,000 words and must present the methodology: how the observations were collected; where and how the observations were extracted, what documents and files were consulted, in what place and date; which questions from which surveys were analyzed; in what context, place and date/time period the fieldwork was carried out; how many people were interviewed; which guide was used; which observation technique was employed, etc. It should also explain how the observations were analyzed, what were the methods and techniques used in the production of each graph, table, figure, description and interpretations.

2.5 – Articles must contain an abstract written in simple space and with up to 150 words and four keywords, as well as a Portuguese version of the abstract, keywords and title.

3 – For quotes and references, the journal follows the ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) standards NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes must appear at the bottom of the page (as footnotes). Bibliographical references must appear in the end of the text and ordered alphabetically.

3.2 – Direct quotes must appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect quotes the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct quotes with more than three lines must appear in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews must follow the same format, as in the example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text must follow the guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. *In*: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date as indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific events: name of the event, number (if there is), year and place (city), title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific event: author(s), title of the paper presented followed by the expression “*In:*”, name of the event, number (when applicable), year and place (city) where the event occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final pages of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media must be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted online the full web address and date of access (day, month and year) must be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors must follow a consistent typographical style and use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: in direct quotes with less than 3 lines; in words which have an unusual connotation and in those which should receive particular emphasis;
- c) **bold** type and underlining should be avoided.

4 – Any illustrations (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression), in the final size intended for publication and at 300 dpi resolution. Maximum width: 4.56 inches (11,6 cm) and maximum height: 6.3 inches (16 cm) or 1368 by 1890 pixels.

5 – The images (photos, illustrations, etc.) must each include an official release for reproduction and publication, whatever their source: whether available online, taken from the bibliography of reference, or part of a collection, etc.

For each image published in the article, information must be provided as to which type of permission for reproduction it requires and relevant data, for example:

5.1 – If self-authored, attest in writing to that origin and to the fact that reproduction does not infringe the rights of others (as, for example, in the unauthorized use of a person's photo image);

5.2 – If in the public domain, indicate a reliable source of this information and provide additional credits to accompany the image. Note that the time lapse required to enter the public domain changes from country to country. In some countries the need for authorization of images remains even after a text has entered public domain, due to the understanding that the work's liberation does not automatically extend to the images associated with it or to the person responsible for its custody;

5.3 – If released as a matter of policy by the original source, indicate where this information appears and provide the additional credits that attest to this fact;

5.4 – if licensed under Creative Commons, indicate under which specific modality of this license (type and version) and provide the additional credits stating this fact;

5.5 – if copyrighted image, provide written permission from the copyright holder. Information on the requirements of the credit release should also accompany the Image. When requesting authorization, be sure to inform the copyright holder that the article will be published under a Creative Commons CC BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>), as this information is relevant to the copyright holder's decision on the terms and conditions of release.

The authorization must contain:

- a) the name of the author of the article;
- b) a statement that the image is intended for publication in Horizontes Antropológicos;
- c) the description of the image being authorized, so that it is possible to identify it;

5.6 – all information about the image and authorizations of use are of the author's responsibility. This data should be sent to the journal in a complete and organized form that is easily verifiable; images with inaccurate or incomplete information will not be published.

6 – The publication of the articles will be decided by the editors of the journal and the coordinators of the issue, taking into consideration the peer reviews.

7 – In order to broaden the collection of collaborations, *Horizontes Antropológicos* makes a wide dissemination of the theme of its forthcoming issues and of the respective coordinators on the back cover of the issues, on its website (<https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos>), on social media, on specialized blogs and on newsletters of social sciences professional associations.

Copyright statement

Submission of works automatically implies the immediate and free assignment of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY 4.0 license. The author is fully responsible for the content of the article and continues to hold all copyrights for subsequent publication and must, if possible, include the reference to the first publication in *Horizontes Antropológicos*.

The articles, after examination by the editors, are evaluated by experts from national and international institutions of teaching and/or research. To be accepted for publication, the articles must be considered by the editors, must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers in their final version.

There is no fee for submission, evaluation and publication of articles.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

Temas dos números anteriores

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo: etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

2019

- 53 Antropologia dos museus
- 54 Antropologia e emoções
- 55 Arte e cidade

2020

- 56 Imitação, simulacro e falsificação
- 57 Antropologia da biossegurança
- 58 Antropologia histórica e povos indígenas

2021

- 59 Covid-19. Antropologias de uma pandemia
- 60 Antropologia da criança
- 61 Governança reprodutiva

2022

- 62 História das antropologias do mundo
- 63 Negritude e relações raciais
- 64 Antropologia e deficiência

2023

- 65 Antropologia e democracia
- 66 Antropologia e crise ambiental
- 67 Antropologia, artes e políticas

2024

- 68 Etnografias do digital
- 69 Depois da Covid-19
- 70 Antropologia do desenvolvimento

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2025/2026

Número 72

Corpo

organizado por Ceres VÍctora, Jean Segata, José Miguel Olivar
e Sahra Gibbon

Envio de artigos: de 01/02/2024 a 30/06/2024

Número 73

Parentalidades

organizado por Fernanda Cruz Rifiotis, Patrice Schuch,
Fernanda Bittencourt Ribeiro e Carla Villalta

Envio de artigos: de 01/06/2024 a 31/10/2024

Número 74

África – Caribe: colonialismo e relações raciais

organizado por Handerson Joseph, José Carlos dos Anjos
e Cláudio Alves Furtado

Envio de artigos: de 01/10/2024 a 28/02/2025

Número 75

Corpos do Antropoceno

organizado por Maria Paula Prates, Laura Montesi e Sahra Gibbon

Envio de artigos: de 01/11/2024 a 30/06/2025

Número 76

Branquitude

organizado por Denise F. Jardim, Stella Z. Paterniani, Vitor Queiroz
e Nilma Lino Gomes

Envio de artigos: de 31/05/2025 a 31/10/2025

Submissão de artigos em: <https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Ensaio sobre o Tema: Territorialidades negras e indígenas sob o ponto de vista dos estudos sobre relações entre humanos e outros-que-humanos – Sergio Baptista da Silva; João Daniel Dorneles Ramos; Sandro José da Silva; Cauê Fraga Machado / **Artigos:** Topologias do *axé*: a casa, o tempo, o corpo – Edgar Rodrigues Barbosa Neto / Notas etnográficas sobre uma paisagem: aprendendo sobre questões mais que humanas com um terreiro de candomblé – Hugo Wesley Oliveira Silva / “Quando Mulambo caminhar, é que alguma coisa vai fazer”: encruzilhada, movimentos e *acertos* – Humberto Manoel de Santana Jr. / Das amplitudes abertas e da mobilidade continental dos paleoameríndios à marginalidade itinerante na atualidade – José Otávio Catafesto de Souza / As retomadas Mbyá-Guarani como modo de resistência diante do Antropoceno – Simone Alves de Almeida; Josiane Carine Wedig; Rosane Azevedo Neves da Silva / Os rastros de Changó no Pacífico Sul colombiano – Lucas Marques / Em terras de caboclos, *waimahsã* e seres outros-que-humanos: por uma perspectiva afroindígena na cidade de Manaus – Jeferson Bastos de Souza / Movimentos kaingang na paisagem: casas, aldeias, aglomerados político-cerimoniais interaldeões e suas consequências para as relações com o exterior – Alexandre Magno de Aquino / Seletividade racial, dispositivos de racialidade e Estado antinegro: o caso do Quilombo Von Bock – Tábata Silveira dos Santos; Camila Penna; José Carlos Gomes dos Anjos / “A la noche yo sueño, le sueño a ese bufeo”: relaciones entre humanos y no humanos a través de los territorios oníricos del pueblo indígena Kukama (Perú) – Miguel Angulo-Giraldo; Ana Lúcia Liberato Tettamanzy / “A Ygá-Miri tem que voltar”: relações dos Avá-Guarani com o passado e suas perspectivas sobre território a partir dos trânsitos de uma peça arqueológica – Victor Hugo Oliveira Silva; João Frederico Rickli / O tesouro, a cerca, o fumo, os mortos e a guerra no quilombo Linha Fão (RS): relatórios antropológicos e os sentidos da história quilombola – Rafael Palermo Buti / Vingança e territorialidade *tikmũ,ũn* = Vengeance and territoriality *Tikmũ,ũn* – Douglas Ferreira Gadelha Campelo / **Espaço Aberto:** La sociedad y sus males: el “problema de las drogas” bajo la óptica comparada de *Scientology* y el pentecostalismo – Joaquín Algranti / Saberes indígenas e lutas territoriais: utopias e retomadas que inspiram vidas resistentes – Gersem Luciano Baniwa / In memoriam: Cauê Fraga Machado (1984-2025) – Sergio Baptista da Silva

Temas dos próximos números e organizadores:

Corpo – Ceres Vïctora, Jean Segata, José Miguel Olivar e Sahra Gibbon

Parentalidades – Fernanda Cruz Rifiotis, Patrice Schuch, Fernanda Bittencourt Ribeiro e Carla Villalta

África – Caribe: colonialismo e relações raciais – Handerson Joseph, José Carlos dos Anjos e Cláudio Alves Furtado

Corpos do Antropoceno – Maria Paula Prates, Laura Montesi e Sahra Gibbon

Branquitude – Denise F. Jardim, Stella Z. Paterniani, Vitor Queiroz e Nilma Lino Gomes